

ORTAÇAĞ FELSEFESİ DERS NOTLARI

OMÜ Felsefe bölümü öğrenciler için hazırlanmış olan bu not,
Ahmet Arslan, Ahmet Cevizci, Betül Çotuksöken-Saffet Babür, E. Gilson, A.
Kenny, W. T. Jones, O. F. Akyol, H. Ziya Ülken, H. S. Kargın, Hasan Aydın vb.
düşünülerin, metin içinde belirtilen yapıtlarından derlenerek, pedagojik amaçlı
olarak derleme yoluyla oluşturulmuştur. Ayrıntılı bilgi edinmek isteyen öğrencilerin,
metinde işlenen filozofların yapıtlarına, yine metin içinde kendisine başvurulmuş
yazların yapıtlarına bakmaları önerilir.

Hasan Aydın

GİRİŞ

Zaman Dilimi Olarak Ortaçağ:

Ortaçağ, Avrupa tarihinin geleneksel ve şematik olarak üç bölüme ayrılmasından *ortada* kalan çağa verilen bir isimdir. Bu üç çağ, ilkçağ, ortaçağ ve yeniçağdır. Tarihi çağlara bölen bu bakış açısı, çağların sınırlarını da belirlemek zorundadır. Fakat bu hiç de kolay değildir; çünkü insanlık tarihi, inasani deneyimlerin biriktirildiği ve evrildiği kesintisiz bir süreçtir. Oysa çağlara bölme düşüncesi, bu kesintisiz süreçte, bazı kırılmaların, bazı köklü kopuşların yaşandığı düşüncesine dayanır. Pek çok tarihçiye göre, Batı Avrupa'nın ortaçağı, genellikle Batı Roma İmparatorluğu'nun çöküşü ile ulusal monarşilerin yükselişi, Avrupalılarca denizası keşiflerin başlaması, hümanist canlanma ve 1517'de başlayan Protestan Reformasyon'u arasındaki zaman dilimi olarak tanımlanmaktadır. 1453'teki İstanbul'un Fethi, sonrasında gelişen olaylar ve Avrupa'ya olan etkileri nedeniyle, Avrupa'da ortaçağın bitişini işaret eden önemli olaylardan biri olarak görülür (A. De Libre, Ortaçağ Felsefesi, s. 15).

Tarihsel bakımdan, söz konusu olaylar, elbette büyük bir kırılmaya ya da dönüşüme işaret etmektedir. Ancak aynı şeyi felsefe tarihine uyarlamak olası mıdır? Büyük tarihsel kırılmaların ve dönüşümlerin insan düşüncesinde değişiklikler yarattığı elbette ileri sürülebilir. Ancak büyük kırılmaların ve dönüşümlerin olabilmesi için bazı düşünce değişikliklerinin de yaşanmış olması beklenir; çünkü değişimin öznesi, tarih değil insandır. Eğer ortaçağ, arada bir çağ, yani ilkçağ ile yeniçağ arasında konumlanıyor ise, bu durum, düşünce tarihi bakımından, ilk çağın ne zaman sona erdiği ile yeniçağın ne zaman başladığı ya da ortaçağın ne zaman sona erdiği sorularını yanıtlamayı zorunlu kılar. Bu iş hiç de kolay değildir; kolay olmadığına felsefe tarihi yapıtları da tanıklık eder. Zira ilkçağın ne zaman bittiği, ortaçağın ne zaman başladığı ve sonlandığı konusunda felsefe tarihçilerinin görüş birliğinde olduğu söylenemez. Sözgelimi, Anthony Kenny, Ahmet Arslan, Çiğdem Dürüşken gibi düşünürler, ilk çağ felsefesini, 430 yılında vefat eden St. Augustinus'la bitirirken, W. T. Jones, Helenistik dönemdeki kuşkuculuk akımıyla, A. Weber ise, Yeni Platonculukla bitirmektedir. Buna karşın, Betül Çotuksöken-Saffet Babür ve W. T. Jones Ortaçağ felsefesine Plotinus'la, Ahmet Cevizci, Aristides'le, A. Kenny, St. Augustinus'la, E. Gilson, ilk kilise babaları ve Apolojistlerle başlatmaktadır. A. Kenny, Ortaçağ, Cusa'lı Nikola ile Ahmet Cevizci ve Betül Çotuksöken-Saffet Babür, O. William'la, E. Gilson ise, İtalya ve Fransa'da edebiyatın geri döndüğünü ileri sürdüğü 14. yüzyılın sonunda bitirmektedir. Daha da ilginç olan, bazı düşünürlerin, ortaçağın etkilerinin 18. yüzyıldaki Aydınlanma felsefesine değin sürdüğünü ileri sürmeleridir. Batı felsefe tarihi bakımından durum budur. Ancak sorun bundan ibaret de değildir; çünkü bazı düşünürlere göre, ortaçağ sadece batıya özgü bir durum değildir.

Ortaçağın Dört Ayır Geleneği:

Alain de Libre'ya bakılırsa, Ortaçağ felsefesi, kendi içinde dört ayrı geleneği ihtiva eder.

Birincisi, Batı ya da Avrupa'da gelişip, başlangıçlarda Grekçe ve daha sonra Latince ifade edilmiş olan *Hristiyan felsefesidir*; bu felsefe, apolojistleri de katarsak, MS. 2. yüzyıldan 15. yüzyıla değin kesintisiz olarak sürümü; Rönesans ile etkisi azalmaya başlamış nihayet 18. yüzyıla yani aydınlanma felsefesi etkisi tümüyle bitmiştir.

İkincisi, Doğuda İslâm dünyasında yaklaşık 8. yüzyıllarda ortaya çıkmış ve 13-14. yüzyıllara değin canlı bir gelenek olarak devam etmiş ve Arap dilinde ifade edilmiş olan İslâm felsefesidir. Kimi düşünürler, İslam felsefesine ortaçağ felsefesi denilmesine karşı çıkmaktadır; çünkü bunlara göre, ilkçağ, ortaçağ ve yeniçağ bölümlenmesi, batı tarihine özgüdür, İslam dünyasında böyle bir süreç yaşanmamıştır. Batı ortaçağ yaşarken, İslam henüz doğmakta ve şekillenmektedir. Öte yandan kimi araştırmacılara göre, ortaçağ felsefesi, Sünni İslam dünyasında İbn Rüşd ile bitmesine karşın, Şii İslam dünyasında Molla Sadra'ya, yani 17-18. yüzyılla değin canlı bir gelenek olarak kesintisiz sürmüştür. Bu felsefe yani İslam felsefesi, büyük ölçüde Antik Yunan ile İslam dini arasındaki senteze dayanmaktadır. Ancak tek biçimci bir felsefe değildir; Ebu Bekir Razi, İbn er-Ravendi gibi kurlu dinleri ve peygamberliği yadsıyan natüralist düşünler bulunduğu gibi, Kindi, Farabi, İbn Sina, İbn Rüşd gibi Aristotelesçi filozoflar, yani Meşşailer; Sühreverdi, Mir Damad, Molla Sadra gibi Platon'a daha fazla eğilim duyan İsrakiler ve tüm bunların dışında Sicistani, Abu'l- Berekat el-Bagdadi, İbn Haldun gibi bağımsız düşünüler de vardır.

Üçüncüsü, MS. 1. yüzyılda İskenderiye'de Yahudi filozof Philon ile başlayan ve İslâm dünyasının çeşitli bölgelerinde 10-11. yüzyıllarda İbn Cebrol ve İbn Meymun gibi Musevî düşünürler tarafından geliştirilmiş olan *Yahudi felsefesidir*; bu felsefenin etkileri Spinoza'ya değin uzanır. Yahudi felsefesinin ilk kısmında, Antik Yunan, ikinci kısmında ise İslam felsefe geleneğinin etkisi söz konusudur.

Dördüncüsü ise, MS. 5. yüzyıldan Bizans'ın yıkılışına yani 1453'e değin süren ve Doğu Hristiyanlığı ve Antik gelenek ışığında ortaya konulan Bizans İmparatorluğu içindeki Yunan diliyle ortaya konmuş olan Doğu Hristiyanlığı ya da *Bizans felsefesidir* (A. De Libre, Ortaçağ Felsefesi, s. 24 vd.).

Dört Ayrı Geleneğin Kesiştikleri Noktalar:

Zamansal olarak birbirinden oldukça farklı olan bu felsefi geleneklerini ortaçağ felsefesi başlığı altında bütünleştirmek olanaklı mıdır? Ahmet Cevizci, A. Kenny, Alain De Libre gibi düşünörlere bakılırsa bu sorunun yanıtı evettir. Onlara göre, dört farklı geleneğe ve söz konusu geleneklerin kendi aralarında sergilediği zamansal, mekansal ve inançsal unsurlardan kaynaklanan birtakım farklılıklara rağmen, ortaçağ felsefesi bir bütün olarak görölebilir. Bu durum, aralarında farklılıklar bulunmadığı anlamına gelmez; farklılıklar elbette vardır; bu farklılıklar, tek Tanrı inancına dayanan Yahudiliğin, Hristiyanlığın ve İslamın zamansal ve mekânsal olarak çözüme kavuşturmak durumunda oldukları problemlerin farklılığından kaynaklanır. Bu dinlerin üçü de ortadoğuda ortaya çıkmış olmasına rağmen, zaman içinde yayılımları farklılık göstermiştir. Bu farklılıklılıkta, kuşkusuz söz konusu dinlerin inanç öğeleri arasındaki kimi farklılıkların da rolü bulunmaktadır. Sözelimi Yahudilikte ve İslamda, Tanrı'ya dönük insan biçimci (antropomorfist=teşbihi) ayetler ve şeriatın (fikhın) yorumu ve konumu merkeze otururken, Hristiyanlıkta *Üçleme Dogması (trinity)*, *Tanrı'nın İsa'da bedenleşmesi/cisimleşmesi* gibi Yahudilik ve İslamda söz konusu olmayan birtakım gizemler önemli bir işlev yüklenir. Bu durum, elbette bu dinlerin felsefesiyle olan ilişkilerine de yansımıştır. Ancak her üç dinde de, merkezi sorunun, iman ya da din ile felsefenin ilişkisi sorunu olduğu söylenebilir. Bu açıdan aralarında köklü bir ortaklık, köklü bir birlik de vardır. Ortaçağ felsefesi, söz konusu bağımsız geleneklerine ve geleneklerin kendi aralarındaki kimi farklılıklarına rağmen, son çözümlemeye bir ortaklık ve birlik meydana getirmesinin üç temel nedeni üzerinde durulur:

İlki, her şeyden önce, gerek Yahudi, gerek Batı ve Doğu Hristiyan felsefeleri, gerekse, İslam felsefesi ortak bir felsefi miras üzerinde yükselir. *Bu miras Eski Yunan felsefesidir*. Ancak bu miras doğrudan değil dolaylı yoldan, daha çok Yeni Platoncu

kanal üzerinden etkili olmuştur. Bilindiği gibi, İskenderin fetihleri aracılığıyla Yunan felsefesi doğunun mistik düşünceleriyle etkileşmiş, Yeni Platonculuk ve Yeni Pythagorascılık gibi bireşimler ortaya çıkmıştır. Felsefenin, Helenistik dönemde, doğu kültürüyle etkileşim sonucu, sıradan dinlerine, Yahudiliğe ve Hristiyanlığa yaklaştırılmaya çalışıldığı görülür. Bu dönemde, hem Pythagoras, Platon ve Aristoteles gibi Eski Yunanda yetişmiş büyük filozoflarının birbirleriyle hem de dini düşünceyle uzlaştırmaya çalışan eklektik nitelikli ve Yeni Platoncu temalı kimi yapıtların üretildiği anlaşılmaktadır. Bu yapıtların, 4-8. yüzyıllar arasında Doğu Hristiyanlığı ve özellikle Süryaniler üzerinde derin etkiler bıraktığı söylenebilir. İşte bu süreç içerisinde, kimin tarafından üretildiği bilinmeyen, daha çok Platon ile Aristoteles'i uzlaştıran ve onların düşüncelerini dine yaklaştıran ve Aristoteles'e mal edilen kimi yapıtların ortaya çıktığı gözlenmektedir. Aristoteles'e mal edilen bu sözde yapıtlar, büyük ölçüde Süryani çevirmeler aracılığıyla önce Arapçaya, daha sonraları ise Latin çevirmenler aracılığıyla Arapçadan Latinceye çevrilmişlerdir. Dolayısıyla bu sözde Aristotelesçi yapıtlar, ortaçağda hem İslam kültür ortamında hem de Hristiyan kültür ortamında felsefe yapan filozoflar üzerinde derin etkiler bırakmışlardır. Bu süreçte, metafizik bağlamda yanlışlıkla Aristoteles'e atfedilen üç temel yapıtın önemli olduğu söylenebilir. Bunlar, nefsin ölümsüzlüğü ve ölüm korkusunu yenme sorununa eğilen Kitâb et-Tufâhâ/ Liber de Pomo Sive de Morte Aristotilis; evrenin Bir'den, akıl ve nefis yoluyla sudûrunu ya da türümünü, nefsin akli âlemden maddeye düşüşünü ve yeniden maddi âlemden tanrısal âleme yükselişini ele alan Kitâb Esûlûcyâ/Theologia ve evrenin hem Bir'den sudûrunu ya da türümünü hem de kozmik nedenselliği irdeleyen Kitâb fî el-Îzâh el-Hayr el-Mahz ya da Kitâb el-İlel/ Liber de Causis'dir. Bu yapıtlar aracılığıyla, Aristoteles, sudûr ya da türüm teorisine inanan, ruhun ölümsüzlüğünü kabul etmekle kalmayıp, felsefesini tene düşmüş ruhun kurtuluşuna adanmış bir filozof olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu yapıtlar yoluyla ortaçağ felsefesi, hem büyük ölçüde Yeni Platoncu felsefenin bir devamı niteliği kazanmış olmakta, hem de Yeni Platoncu bir kimliğe bürünmüş bir sözde Aristoteles karşımıza çıkarmaktadır. Bu sözde Aristoteles, İslam dünyasında İbn Rüşd tarafından gerçek Aristoteles'i göstermek suretiyle düzeltilmeye çalışılsa da, Batı felsefe çevrelerinde 17. yüzyıla kadar etkisini sürdürmüş gibi görünmektedir. Ortaçağda, bununla da kalmamış, Hristiyanlar, Platon ve Aristoteles gibi Eski Yunan'ın büyük filozoflarını Hristiyanlıkla uzlaştırma gayreti içerisinde adeta vaftiz ederken, Müslüman filozoflar da, onlara, İslam'a yaklaştırma gayreti içerisinde, neredeyse şahadet getirtip, hidayete erdirmişlerdir.

İşte Helenistik dönemde, Eski Yunan felsefesinde öncelenen doğa sorununu büyük ölçüde bir yana bırakıp ruhun kurtuluşu sorununa odaklanan bu bireşimler, sözünü ettiğimiz tüm dini geleneklerdeki felsefe akımlarına önemli bir etki yapmıştır. İlk etki görüldüğü kadarıyla Yahudilikte kendini göstermiştir. Çünkü tarihsel olarak Yunan felsefesiyle ilk karşılaşan Yahudilik olmuştur. Yahudilikte bu etki ya da Yahudiliğin felsefe ile etkileşimi, Yeni Platonculuğun yaygın olduğu İskenderiye'de Philon, Numenius, Aristobulus vb. aracılığıyla gerçekleşmiştir. Felsefeyle ikincileyin karşılaşan Hristiyanlık olmuştur; ya da daha doğru bir söylemle, Hristiyanlık felsefi bir atmosferde doğmuştur. Yunan felsefesiyle Hristiyanlık arasındaki ilk etkileşimler, ilk kilise babalarıyla başlamış, ancak gerçek etki 4. yüzyıllardan sonra ciddi felsefi ürünler vermeye başlamıştır. Felsefeyle tarihsel olarak en geç karşılaşan İslamdır. İslam dünyasında felsefe, İslamın kuzeye yayılması, yani Suriye, Mısır, İran ve Irak gibi Helenistik kültürün etkisi altında olan bölgelere uzanması ve nihayet 830 yılında Me'mun tarafından çevirisi bürosu olarak kurulan Beytül-Hikme'de yapılan felsefi çevirilerle boy vermiştir. Bu çeviriler aracılığıyla İslam-felsefe etkileşimi gün ışığına çıkmıştır. Bu etkileşimde Aristoteles'e maledilen sözde eserler, kilit bir işlev yüklenmiştir.

Ortaçağ felsefesinin kendi içinde bir bütün oluşturmamasının ikinci büyük nedeni, sözünü ettiğimiz dört ayrı ve birbirinden bağımsız felsefe geleneğinin birbirleriyle yakın bir ilişki içinde olmasıdır. Bu dinler, doğuşları itibarıyla birbiriyle etkileşim içinde oldukları gibi, bu dinsel coğrafyalarda doğan felsefeler de, daima birbiriyle etkileşim içinde olmuşlardır. Sözgelimi, ortaçağda İsraili, İbn Cebriol, İbn Meymun gibi Yahudi düşünürler, okudukları İslâm düşünürlerden, özellikle Farâbî ve İbn Sina'dan yoğun bir biçimde etkilenmiş, yine İslam felsefesi 12-13. yüzyıllarda Latinceye yapılan çeviriler aracılığıyla Batı'ya kaynaklık ya da en azından Antik Yunan felsefesinin aktarılmasına aracılık etmiştir. Benzer bir biçimde ilk kilise babalarının Yahudi düşünüşleriyle etkileşimleri bulunduğu gibi, İslam dünyasına felsefenin aktarılmasında da, Süryani ve Nasturi Hristiyanların büyük rolleri olmuştur.

Nihayet, üçüncü olarak, dört ayrı geleneğin de, vahye dayalı tek tanrılı dinlerin hâkim olduğu kültürlerin bir parçası oldukları anımsatılmalıdır. Dinî öğretiyile felsefî spekülasyon veya teoloji ile felsefe arasındaki ilişki bu geleneklerin her birinde farklılık gösterse de, ele alınan felsefî problemler hepsinde hemen hemen aynıdır. Başka bir deyişle, hem Yahudi hem Hristiyan hem de İslam felsefeleri, İlkçağ felsefesiyle Yeniçağ felsefesi ya da modern felsefenin tersine, dinî öğretileri temellendirme çabası sergileyen, dinle ilgili olan, dinden etkilenmiş olan bir felsefelerdir. Yani ortaçağda din, yeniçağda bilimin oynadığı role ya da işleve benzer bir işlev yerine getirmiştir denilebilir. Nasıl doğuda ve batıda yetişen modern filozof, bilimin etkisinden kendisini alamıyorsa, aynı şekilde, ortaçağda da din ve dinsel etkiden kendisini alamamaktadır. Dine eleştirel yaklaşan ortaçağ düşünürleri için bile durum bu şekildedir.

Ortaçağda Din ve Felsefenin Karşılıklı Etkileşimi:

Tüm bu söylenelerden, ortaçağda felsefeyle din arasındaki ilişkinin, tek yanlı olduğu sonucu çıkarılmamalıdır. Felsefî düşünce dinden etkilendiği gibi, din de felsefî düşünceden yoğun bir biçimde etkilenmiştir. Hatta bazı düşünürlere göre, Batı Hristiyan dünyasında felsefe Hristiyanlaştırılırken, İslam dünyasında İslamlaştırılmıştır. Bu bakımdan ortaçağda felsefe, bir yandan dinselleşirken, öte yandan akılsal yapısıyla dine, inanca teorik-kuramsal bir çerçeve, felsefî bir temel sağlamıştır.

Ortaçağ felsefesinin din temeli üzerinde yükselen ve dinselleşmiş bir felsefe olduğu için, bilim temelli dünyevileşmiş bir felsefenin etkisi altına girmiş, ilerleme düşüncesine inanmış olan modern insan açısından bu felsefeyi anlamak ve kavramak hiç de kolay değildir. Bu felsefenin tarihini yazmak ise bundan çok daha zor bir iştir. Her şeyden önce bu felsefeler, batıda Grekçe ve daha çok Latince, doğuda ise çoğunlukla Arapça ve yer yer Farsça ile yazılmıştır. Bu yüzden, söz konusu felsefeleri anlamak ve kavramak için dilsel yeterlilik gerekir. Bu da yetmemektedir; çünkü ortaçağın kendine özgü kavramları ve usullama yapısı vardır. Daha da öte bir din üzerinde yükseldiklerinden, hangi din üzerinde yükselmişler ise o dini ve temel doğmalarını bilmek zorunludur. Aksi takdirde filozofun ne yaptığını, ne söylediğini, neyi neden ileri sürdüğünü kavramak zordur. Dolayısıyla bu felsefeleri anlamak ve çözümlemek oldukça uzmanlık gerektiren bir iştir. Öte yandan Ortaçağ felsefesinin yorumlanması söz konusu olduğunda, neredeyse 20. yüzyıla kadar hâkim olan bakış, bilimsel düşüncelerden yoksun olduğu, kısır tartışmalardan, boş ve temelsiz spekülasyonlardan oluştuğu gerekçesiyle, ortaçağın baştan sona "karanlık bir çağ" olarak nitelenmesi, uzunca bir dönem ortaçağ felsefesine tarih kitaplarında neredeyse hemen hiç yer

verilmemesidir. Bu durum, doğal olarak ortaçağ felsefesini anlama ve yorumlama bakımından büyük bir tarihsel boşluk yaratmaktadır. Bu boşluğa ve kopuşa ek olarak, modern zihnin ortaçağı küçümseyici tavrı ve ortaçağa yönelik anakronik bakışı da önemli bir sorun olarak karşımızda durmaktadır. Son yıllarda ortaçağla ilgili çalışmalar görece artmış olsa da, modern insanın ortaçağa bakış açısının tümüyle değiştiği söylenemez. Yapılan modern çalışmalar, ortaçağı bütünüyle karanlık bir çağ olarak nitelemenin yanlış olduğunu gösteren ilginç veriler içermektedir. Sözgelimi, kimi bilim tarihçileri, Rönesans ve sonrasında ortaya çıkan kimi bilimsel düşüncelerin öncülerinin ortaçağda izlerinin sürülebileceğini göstermektedir. Yine kimi araştırmacılara göre, skolastik bir teolog olarak görünen, 13. yüzyıl Hristiyan düşünürü Roger Bacon'ın modern deneysel bilimsel yöntemi önelediğini ileri sürmektedirler. Benzer bir biçimde 14. yüzyıl düşünürü Ockhamlı William da epistemoloji, mantık ve metafizik alanındaki görüşleriyle, modern düşüncenin bir anlamda kurucusu olarak yorumlanmaktadır. Kimi mantık tarihçileri, ortaçağ filozoflarının mantık teorilerinin, modern mantık teorilerinden hiç de geri kalmadığını ileri sürdükleri görülmektedir. Dahası, ortaçağ felsefesinin modern felsefeye göre çok daha teknik bir felsefe olduğu neredeyse açık bir şey olarak kabul edilmektedir. İşte bütün bu nedenlerden dolayı ortaçağ felsefesinin inkar edilmesi ya da yok sayılması, yanlış veya hatalı bir tavır olmak durumundadır. Tüm bunlardan şu sonuç çıkmaktadır:

Ortaçağ felsefesi genel felsefe tarihinin ayrılmaz bir parçasıdır. Ortaçağ anlaşılmadan ortaçağın ardından ortaya çıkan Rönesans, Reform ve Aydınlanma hareketlerini anlamak mümkün görünmemektedir. Çünkü bu felsefeler hem ortaçağdaki tartışmalardan etkilenmiş hem de onu eleştiri malzemesi olarak kullanmışlardır. Örneğin Augustinus, "yanılıyorsam varım" argümanı, "düşünüyorum, o halde varım" diyen Descartes'i önelediği gibi, modern felsefenin kurucusu olarak kabul edilen Descartes'in tartıştığı ruh-beden, madde-akıl ilişkisi, ontolojik kanıt vb. bakımdan da ortaçağa bağlı olduğu açıktır. Hatta denilebilir ki, Descartes'in bir ayağı ortaçağda diğer ayağı ise yeniçağdadır. Yine modern bir filozof olarak Spinoza, geliştirdiği felsefi söylemlerinde büyük ölçüde ortaçağın felsefi kavramlarını kullanmaktadır. Aynı durum G. Leibniz için de geçerlidir. Hatta denilebilir ki, tümüyle modern bir filozof olan F. W. Nietzsche'nin felsefesini anlamak için bile, ortaçağı bilmek zorunludur; çünkü Nietzsche, insan, ahlak, din vb. sorunları ele alırken eleştirilerini büyük ölçüde ortaçağ ekseninde oluşmuş felsefeye yöneltmektedir. Ortaçağ felsefesi, kendisinden sonraki felsefenin serüvenini anlamak bakımından önemli olduğu gibi, ortaçağda felsefenin kaderini görmek bakımından da önemlidir. Bu açıdan, insanlı olan ve akademik bakan bir felsefe tarihçisi ortaçağı görmezden gelemmez.

Bu felsefe, yani ortaçağ felsefesi, daha önce de söylediğimiz gibi dini ve imanı önceleyen bir felsefedir, bir ümmetin felsefesidir; dini akılla temellendirmeyi ve savunmayı temele alır. Bu bakımdan ortaçağ felsefesine, *ancilla theologiae*, teolojinin hizmetkârı bile denilmiştir. Sözgelimi Hilmi Ziya Ülken, batı ortaçağ felsefesini değerlendirirken şöyle der:

"Ortaçağ felsefesinin ana rengi dinîdir. Ortaçağ filozofları esas itibarıyla din adamlarıdır. Onların başlıca gayreti, Hristiyan dogmalarına aklî bir temel kazandırmaktır. Bunu yaparken de felsefeyi alet olarak kullanırlar. Ortaçağda organik bir birlik vardır. Organik birlikte her anlayış kilise dogması açısından düzenlenir. Çeşitli sistemler yoktur; ortaçağda ilk çağdaki felsefi çeşitlilik ortadan kalkar. Tek esas Tanrı buyruğudur. Kilise, dogmalara temel vermek zarureti hissetmiş ve antikçağla bir telif yapmak üzere harekete geçmiştir. Bunlar ya Platon veya Aristoteles'e dayanırlar. Fakat ortaçağın ilk kısmında Yeni Platonculuk, sonra da

Aristoteles hâkimdir. Buradaki Aristoteles, Aristoteles'in kendisi değil, kilise babalarının Aristoteles'idir. İbni Rüşd'ün şerhleri vasıtasıyla Aristoteles tam benliğiyle anlaşılmıştır. Ortaçağda renklilik ve çeşitlilik kayboluyor; organiklik de buradan geliyor. O zamanda bir birlik vardır. Dogmalara rasyonel bir kanıt bulmak için antikçağa dayanırlar. Burada hâkim olan esas, ilâhiyat ve teolojidir. Filozoflar da teologdurlar. Dinî dogmaları, felsefî bir temele dayandırmak isterler. Ortaçağ felsefesi kendi içine kapalı bir sistemdir. İlkçağ ise açıktır; çeşitli zıt görüşler vardır. Ortaçağda buradaki çatışkanlık bir organik bütün içinde kaynaştırılır. Bu sistem, hiçbir ulusun, (hiçbir) ferдин malı değildir; üniversal bir karakter taşır. Katolik kilisesinin etrafındakilerin malıdır. Ortaçağda birey, kendini yaratıcı ve yapıcı addetmez. Bir kastın, bir hâkimin malıdır ve dinî bir misyonla hareket eder. Şahsiyet dinî, organik bir bütünün içinde erir. Yaptığı misyona kendi adını vermez; çünkü kendisi sadece Tanrı'nın kuludur. Ortaçağ, bir uzlaştıracılıktır ve zıtlığın ortadan kaldırılmasıdır. Augustinus (öl. 430), Abelard (öl. 1142), Thomas Aquinas (öl. 1274), bunlar kilise babalarıdır. Onlara göre hakikat, dogmada verilmiştir ve araştırmaya değmez; hakikat dinde ve din kitaplarında aranacaktır. Mevcut bir hakikat vardır, o da sunulmuştur; buna skolâstik düşünce denir. Bu devrin filozofu, hakikat verildiği için yeni şey aramaz; verilen tabloya daha sağlam bir temel kazandırmaya çalışır. Ancak ortaçağ felsefesinin hususiyeti, bir birliğin olmasıdır. Böyle olunca aralarında çatışma yoktur; organik bir birlik vardır. (...) Bir de ortaçağ felsefesi "üniversal"dir dedik; çünkü Hristiyanlık uluslarının ortak malıdır. Bu üniversal ilâhiyatın tek dili Latince'dir. Böylece lisanda da bir birlik sağlanmıştır, hatta Almanya'da Gottfried Wilhelm Leibniz (öl. 1716)'e kadar filozoflar eserlerini Latince yazmışlardır" (Yeni Zamanlar Felsefesi, s. 1-2)

I.BÖLÜM

YAHUDİ, HİRİSTİYAN VE İSLAM DÜŞÜNCESİ: FELSEFE İLE İLK KARŞILAŞMA VE FELSEFENİN KÖKENİ SORUNU

Ortaçağda, Yahudi, İslam ve Hristiyan düşünürlerince felsefenin nasıl alımlandığını görmek için, onların felsefenin kökenine ilişkin yaklaşımları, önemli ipuçları barındırır. Felsefenin kökeni sorunu, felsefe tarihçilerinin sıklıkla tartıştıkları en temel problemlerden birisi olmuştur. Felsefe, bir Grek mucizesi midir? Yoksa kökeni daha gerilere mi gitmektedir? Bu sorular, modern dönemlerde daha çok gündeme getirilse de yeni değildir; ilkçağ ve ortaçağlar boyunca da yer yer tartışılmıştır. Sözelimi, Platon'un diyaloglarında konuşturduğu Sokrates'in tartıştığı şeylerle ilgili yer yer Mısır bilgeliğine atıflar yaptığı, bir tarihçi olan Herodotos'un, Eski Yunan düşüncesine etki eden önceki düşünsel geleneklere değindiği görülür. Erken dönem bir felsefe tarihçisi olarak Diogenes Laertios'un *Ünlü Filozofların Yaşamları ve Öğretileri* adlı yapıtında, daha ileriye gidilir ve 'bazılarının felsefe araştırmalarının barbarlarda başladığı' tezini ileri sürdükleri belirtilir. Diogenes Laertios burada durmaz; felsefenin başlangıcına yönelik temel tezleri de sıralar. Buna göre, felsefenin Perslerde Marglarla, Babillilerde ya da Asurlularda Khaldaialılarla, Hintlilerde çıplak bilgilerle, Keltlerde ve Galatlarda Dryidler Semnotheolarla, Fenikede Okhos'la, Trakya'da Zamolksis'le, Libya'da Atlas ve Mısırlılarda Nil'in oğlu Hephaistos'la başladığına inanların olduğu anlaşılmaktadır. Yine İskenderiye geleneğinde, köken olarak felsefeyi, Mısır, Babil ve Yahudi bilgeliğine değin geriye götüren yaklaşımlarla karşılaştığı gözlenir. Bu tartışmaların ortaçağda da yer yer sürdürüldüğüne, yine tartışmaların Rönesans döneminde de devam ettiğine tanık olunmaktadır. Bu veriler ışığında, felsefenin kökeni sorununun, felsefe tarihi sürecinde daima dinamik bir tartışma konusu olduğu ileri sürülebilir.

Kuşkusuz felsefenin kökenine ilişkin tarihsel süreçte yürütülen tartışmalarda, bilimsel merak ve farklı yorumlara açık tarihsel veriler kadar, neyin felsefe olup olmadığı sorunsalının da etkisinin olduğu ileri sürülebilir. Yine sorunun ele alınışında, felsefe gibi insan düşüncesine köklü biçimde etki yapmış bir düşünme biçimini kendi milletine ve kültür çevresine mal etme çabasının bile rolünden söz edilebilir. Nitekim Diogenes Laertios'un felsefeyi Eski Yunan'ın dışındaki köklere mal edenlerle ilgili olarak, 'ama bunlar Yunanlıların başarılarını barbarlara mal ettiklerinin farkında değiller; oysa yalnız felsefe değil, aynı zamanda insan soyu da onlarla başlamıştır' ifadesi, diğerlerini aşağılama ve kendi toplumunu yüceltme havası içeren bir deyiştir. Bu anlamda, felsefenin kökeni tartışmasında, örtük bir biçimde de olsa, kadim bir geçmişi olan, Diogenes Laertios'un 'Yunanlılar-Barbarlar' ikilemiyle dillendirdiği, 'Batı-Doğu diyalektiğinin' etkisinden bile söz edilebilir. Böyle bir etkidenden kültürlerarası felsefe nosyonu geliştirmeye yönelik Wimmer'in de söz ettiğini anımsatmak gerekir. Bu açıdan, Aristoteles'te en köklü ifadesini bulan, felsefeyi Thales'le başlatma ve kökensel olarak Yunanlılara/batılılara özgüleme geleneğinin karşında daima, onu doğuya ait kılma, Hint bilgeliğiyle ilişkilendirme, Mısır mitsel düşüncesine değin geriye götürme, Mezopotamya'da yaşamış bir halk olan Keldanilere bağlama, İran kökenli düşüncelerle ilişkilendirme çabalarıyla karşılaşmanın mümkün olduğunu belirtmek gerekir. Kimilerinin, F. W. Nietzsche'nin

'her köken tartışması metafiziktir ve çözümsüzdür' deyişini anımsatır bir biçimde, felsefenin kökenini doğuya ya da batıya bağlama ikileminden kurtulmak için, onun hem doğuda hem de batıda eş zamanlı olarak ortaya çıktığını ileri sürdüğü, hatta kimilerinin bu konuda kültürlerarası felsefi bir yaklaşım bile geliştirdiği görülür. Fakat burada, felsefenin kökenini doğuya bağlayan yaklaşımların hepsinde ortak olarak görülen bir temadan söz etmek gerekir: Bu tema, bilhassa modern dönem söz konusu olduğunda, felsefenin bir Yunan mucizesi olduğu tezine meydan okumak ve onda yer alan unsurların bir bölümünün ya da büyük bir kısmının farklı kültürlerdeki izlerini sürme çabası olarak karşımıza çıkar. Bu çaba, kimi düşünürlerde, öylesine ileri bir boyuta taşınır ki, Yunanlıların felsefeyi başka uluslardan çaldıkları ve onun kökenini gizleyerek kendilerine mal ettikleri gibi uç savlara bile dönüşür. Bu bağlamda, geçmiş veriler ve modern tarihsel çalışmalardan da yararlanarak Yunan felsefesinin Mısır bilgeliğinden çalıntı olduğu tezini gerekçelendirmeye çalışan G. G. M. James'in *Stolen Legacy: Greek Philosophy Is Stolen Egyptian Philosophy?* adlı yapıtı anılmaya değerdir. G. G. M. James'in yargısında yalnız olduğu söylenemez; felsefe tarihinde onun gibi düşüneneler hiç de az değildir.

Felsefenin Yunanlılara ait olmadığı, gerilerdeki eski doğulu geleneklerle ilişkili olduğu iddiası, farklı gerekçelere dayandırılmaya çalışılsa da, ortaçağ düşünürlerinde de yer yer karşılaşılan bir tezdır. Fakat bu düşünürlerde, tanrı-odaklı bakış açısının bir uzantısı ile olsa gerek, felsefenin coğrafi kökeninden çok, doğu dinsel geleneğiyle ilişkilendirme çabasının ön plana çıktığı söylenebilir. Bu anlamda, bu tartışmalarda, din karşısında felsefenin meşru bir etkinlik olup olmadığı sorunuyla, epistemik olarak insanın felsefeyi inşa etme ve geliştirme gücünün bulunup bulunmadığı sorunlarının merkeze oturduğu söylenebilir. Anlaşıldığı kadarıyla, Helenistik dönemde özellikle tektanrılı Yahudi inancına bağlı düşünürler, felsefe ile karşılaştıklarında, dinle felsefe arasında bağ kurmaya çalışırken, onun kökeni ve köken sorunsalının yol açtığı epistemik sorunlara da eğilmişler, felsefeyle Yahudi dinsel geleneği arasında ontolojik ve epistemolojik bağlar kurmaya çalışmışlardır. Aslında felsefeyi tanrısal kökene bağlama çabasının, Pythagoras ve Sokrates-Platon geleneğindeki 'felsefe tanrıların bir armağanıdır' deyişinden de çıkarsanabileceği gibi, ilk versiyonlarının izlerinin Eski Yunan'da olduğu söylenebilir. Söz konusu anlayışın, ortaçağda, kimi Hristiyan ve İslam düşünürlerinde geliştirilerek varlığını sürdürmüş olması oldukça ilgiye değerdir. Kuşkusuz felsefeyi, dinsel bilgelik geleneğiyle ilişkilendirme, tanrısal bir kökene dayandırma, modern dönemin felsefeyi seküler bir etkinlik olarak konumlandırışından oldukça farklıdır ve farklı bir felsefe yapma biçimini dile getirmektedir.

İşte bu bölümde, felsefeyi köken olarak Yunan coğrafyasının dışında, doğuda arayan ve onu dinsel gelenekle ilişkilendiren anlayışı, kültürlerarası felsefi bir yaklaşımla İskenderiye Yahudi düşüncesindeki kökleri ışığında ele almayı ve ortaçağ Hristiyan ve İslam düşüncesindeki gelişimini izlemeyi, bu geleneğin felsefe yapış tarzının temel karakteristiklerini belirlemeyi ve bir değerlendirmesini yapmayı amaçlamaktadır. Ortaya koymaya çalışacağımız çözümlemenin, son dönemlerde yeniden tartışma konusu yapılan Eski Yunan felsefesinin kökeni ya da kökenleri sorunsalına ilişkin ortaçağ düşünürlerinin yürüttüğü tartışmaları görmek açısından da önemli olduğu söylenebilir.

İskenderiye Yahudileri:

Felsefî Hakikatin Musevî Kökenli Olduğu İddiası

Düşünce tarihçilerinin de belirttiği gibi bütünsel açıdan bakıldığında köklü dinsel dehaya sahip olan Yahudiliğin güçlü felsefi-aklî ürünler ortaya koyduğunu

ileri sürmek pek kolay gözükmemektedir. Bu açıdan Yahudi düşüncesindeki eylemsel yaşamı düzenlemeye dönük şiirsel bir biçimle ortaya konmuş hikmetli sözleri ve yasaları bir kenara bırakırsak, özde Yahudi dinsel yazınının güçlü felsefî kavramlar ve öğeler içerdiğini söylemek pek olanaklı değildir. Bu yazın, Spinoza'nın *Taractatus Theologico-Politicus* adlı yapıtında da göstermeye çalıştığı gibi, Tanrı'nın birliği ve niteliklerine ilişkin antropomorfist ağırlıklı öğelerin yanında, yaratılış, tanrısallaştırılmış Yahudi tarihi ve kralları ile kutsal yasalardan söz etmekte, hemen her şeyi tanrısallık ekseninde açıklamaya çalışmaktadır. Bir diğer deyişle, yaratılışla başlayan bir tür kutsal-toplumsal insanlık ve Yahudi tarihi sunmaktadır. Yahudiler, kendi içlerine kapalı, Yahudi yasaları doğrultusunda yaşadıkları sürece, kutsal hakikatin ışığının ayrıcalığı düşüncesiyle kendilerini seçkin sayıp, diğer kültürlerle kapalı kalmışlar, hatta onları bir parça küçümsemişlerdir. Bunun en ilginç istisnası, İskenderiye Yahudiliği ile ortaçağ İslam dünyasında yaşamış Yahudilerdir. Özellikle İskenderiye Yahudileri, Yahudi düşüncesindeki ilk felsefî kıpırtıları ve din-felsefe ilişkisine yönelik ilk bakışı görmek açısından oldukça ilgi çekicidir.

Tarihsel verilere bakılırsa, Mısırdaki Makedonyalıların hâkim olduğu dönemde Yahudilerden birçoğu İskenderiye'ye iltica etmiş, ticaretle uğraşarak sosyo-kültürel alanda büyük gelişmeler kaydetmişlerdir. Bu süreçte Yahudiler Yunan felsefesiyle karşılaşmışlar, süreç içerisinde Yunan kültüründen ve felsefesinden etkilenmişlerdir. Zaman içinde bu etki o denli ileri bir noktaya uzanmıştır ki, Batlamyus Philadelf'in talebiyle Mısırlı Yahudilerce Tevrat Grekçeye çevrilmiş, Yahudiler İbranice'yi bırakıp Grekçe konuşmaya başlamışlardır. İşte bu ortamda, din-felsefe ilişkisini tartışan, Yahudi düşüncesiyle felsefe arasında koşutluk kurmaya yönelen Aristobulos, Numenius, Philon, Josephus gibi felsefî eğilimli düşünürler yetişmiştir.

McCants'a bakılırsa, Yahudilerin felsefeye yönelimlerinin en az iki nedeni üzerinde durulabilir:

"Klasik Yunanistan'da tıp ve felsefenin Yunan icadı olduğu düşünülüyordu. Bununla birlikte, matematiksel ya da pozitif bilimlerin (mathemata), antik Yakındoğu'da, genellikle Mısır ya da Babil'de doğduğuna inanılıyordu. Helenistik çağda ve Roma döneminde (Yunan ve Romalıların da bir derece aynı görüşte olmasıyla) 'barbar' uluslar da tıp ve felsefeye sahip çıktılar. Özellikle de Yahudiler, medeniyetlerarası üstünlük iddialarını ileri sürerken diğer bilimlerini ya da genel olarak medeniyeti sahiplenmekten ziyade felsefeye odaklandılar. Bunun en azından iki nedeni vardır. Birincisi, İskender'in fetihlerinin akabinde, Yunanlılar bir filozof Yahudi ırkı imgesi yaymıştı. Yunan ve Romalı yazarlar daha sonra Yahudileri 'mizantropik/nefretli dışlanmışlar' olarak resmetmeye başlayınca, Yahudi âlimler, önceki olumlu, dinlerüstü imajlarını sağlamlaştırmaya çalıştılar. İkincisi, İbranice Kitab-ı Mukaddes Yunancaya çevrilince, Yunanca konuşan Yahudiler kendi kutsal metinlerini okumaya başladılar ve Yunan felsefesiyle olan benzerliklerinin farkına vardılar" (W. F. McCants, *Kültür Mitleri*, s.164).

Ali Sami en-Neşşâr, McCants'ın dile getirdiği iki nedene bir başka neden daha eklemeye çalışır. Ona göre Yahudilerin felsefeye yönelimleri ve felsefî eğilimli düşünürler yetiştirmelerinin temel nedeni, Eski Ahit'i inceleyen Yunanlıların, onu bir çeşit efsane ve hurafeler yığını olarak nitelemeleri, eleştirmeleri ve bilgeliklerini küçümsemeleridir. Ona göre, Yunanlıların bu kanıları yersiz değildir; çünkü Tevrat'ta büyük ölçüde İsrail oğullarının tarihi anlatılır; Hz. Musa'nın getirdiği şeriata uydukları süre içinde nail oldukları nimetlerle, bu şeriata isyan ettiklerinde başlarına gelen belalar konu edinilir. Yine Tevrat'ta Tanrı insanbiçimci (teşbihî, antropomorfist) bir dille ifade edilir; hatta onun yeryüzüne inerek Yahudilerin

safında savaştığı, Yakup'la güreş tutuğu, evreni altı günde yarattıktan sonra yedinci gün dinlendiği iddia edilir. Yunanlıların eleştirileri karşısında, Yahudiliği savunmak ve Yahudiliğin sanıldığı gibi olmadığını göstermek isteyen düşünürler, Tevrat'ın pek çok deyişini alegorik bir biçime indirgeyerek, felsefî bir yorumunu yapmak zorunda kalmışlardır. Böylelikle bu düşünürler, dinsel metni bir takım sembollere indirgeyip, onların felsefî yorumunu yaparak, Yahudiliğin Yunanlılar nezdinde kabul görmesine olanak sağlamaya çalışmışlardır. Aslında benimsenen strateji, diğer bir deyişle, dinsel metni alegoriye indirgeyip, onlarda felsefî hakikatleri okuma anlayışı, Yunanlılar için yeni değildir; zira Pisagorcuların, Platoncuların ve Stoacıların mitolojik ve şiirsel söylemleri *alegoria* ve *huponoia* sayıp yorumlamaya ilişkin belli bir yaklaşımlarının bulunduğu bilinmektedir. Bundan etkilenen Yahudilerin, aynı anlayışı, Yahudi dinsel metinlerine uyguladıkları anlaşılmaktadır. Böylece onlar, hem Yahudiliği Yunan kültürüne açmış oluyorlardı, hem de Yahudilere ve Yunanlılara Yahudiliği yadsımanın gereksiz olduğunu göstermek istiyorlardı. Ancak tam bu bağlamda yeni bir sorun ortaya çıkmaktadır: Dinsel metni alegorik saksak da, onu Yunan felsefesi ışığında yorumlama işlemi nasıl meşrulaştırılacaktır? Çünkü bu, bir yönüyle Yunan felsefesine hakikat atfetmek anlamına gelmektedir. Sorunu çözmek için bulunan yanıtlar, Eski Yunan felsefesinin kökeni tartışmasında ortaya çıkmaktadır. Yanıtlara öz olarak bakıldığında, Eski Yunan felsefesinin aslında, Yunanlıların ürünü olmadığı, tamamen Yahudi peygamberler tarafından getirilmiş hakikatlerden devşirilmiş olduğu fikrinin savunulduğu gözlenir. Bu fikir savunulurken, Eski Yunan düşüncesindeki, eski olanın üstünlüğü ve önceliği ile Yunan düşüncesinin doğudan türetilmiş olduğu mefhumu işlevsel olarak kullanılır. Böylece Yunan felsefesi, Yahudi dinsel geleneğine geri götürüldüğü için, dinsel metinlerdeki alegorileri onunla yorumlamak meşru hale gelmektedir. Ancak bu bağlamda bir diğer sorun ortaya çıkmaktadır: Dinsel metinde alegorik anlatım neden yer almaktadır? Bu sorunun çözümü de Platon'a değin geriye giden seçkincilik ve sıradancılık öğretisiyle çözülmeye çalışıldığı anlaşılmaktadır. Bu çözüme göre, dinsel metinler halka, sıradan insanlara seslendiği için, onda hayalgücü düzeyindeki semboller köklü bir yer edinir; felsefe ise doğrudan akılsal anlatımı yeğler ve seçkinlere özgüdür. Bu açıdan filozof dinsel metinlere yöneldiğinde, oradaki sembollerin altında yatan gizil felsefî hakikatleri görür ve dini onlara göre yorumlar.

Bu yaklaşımın İskenderiye Yahudi düşüncesindeki ilk öncüsünün Aristobulus olduğu anlaşılmaktadır. Her ne kadar yapıtları elimize ulaşmasa da, onun yapıtlarından aktarılan fragmanlar, pek çok konuda ünlü Yahudi filozofu Philon'un öncüsü olduğunu göstermektedir. O, Tevrat'taki insanbiçimci ifadeleri alegorik olarak ele alır; Tevrat'ın ve onda ifadesini bulan yaratılış nurunun her şeyi aydınlatan bilgelikten ibaret olduğunu ileri sürer. Eski Yunan felsefesinde de hakikat öğeleri olduğunu belirtir ve bu görüşünü, Eski Yunan felsefesindeki Tevrat'a uygun öğelerin temelinde Tevrat ve Hz. Musa'nın yattığını ileri sürerek temellendirir. IV. Ptolemaios Philomeor'a ithaf ettiği bir yapıtında, Tanah ile Yunan felsefesi arasında sözde kavramsal benzerliklere dayanarak, Homeros, Hesiodos, Pythagoras, Sokrates, Platon ve diğer filozofların, Tevrat'ın ilk beş kitabının Yunancasını okuduklarını ileri sürer. Hatta Platon'un Musa'nın hukukunu Yunanca olarak okuduğunu ve buna uyduğunu belirtir. O, ayrıca ima yoluyla, İbrahim'in, Orpheus'un şiirleri üzerinde etkisi olduğunu ve Homeros ile Hesiodos'un Yahudi kaynaklarından yararlandığını belirtir. Aristobulus, Eski Yunan felsefesiyle Yahudi şeriati arasında özsel bir uyuşmanın olduğu fikrinden pek hoşlanmamakla birlikte, bu felsefede hakikat olarak görülebilecek öğelerinin *Pythagoras*, *Sokrates*, *Platon* gibi filozoflarca Hz. Musa'dan alındığını, aynı etkinin *Homeros* ve *Hesiodos* gibi şairlerde de görüldüğünü belirtir. Hz. Musa ile Yunan felsefesindeki bağı kanıtlamak için,

Yunancaya yapılan Eski Ahit çevirilerine gönderme yapar. Bu açıdan ona göre, Yunan felsefesinde doğru olarak görülebilecek öğelerin kaynağı, Hz. Musa olmalıdır. Şu halde Hz. Musa, Yunan felsefesinin ve kültürünün de ataları arasındadır. O, ilk filozoftur, ilk bilge kişidir. Bu yüzden dinsel metindeki alegorileri Yunan felsefesinden yararlanarak yorumlamak meşrudur.

Aristobulus'tan kalan fragmanları bir araya getiren Holladay, erken dönem yazarlara başvurarak onun düşünceleri hakkında şu pasajları aktarır:

“Aristobulus, Platon ve Pythagoras'ın düşüncelerini Musa'dan ödünç aldıklarını iddia eder. Clement, Aristibulus'u, Yunanlıların felsefeyi Yahudi antik yazarlarından öğrendiklerini kanıtlamaya çalışan birisi olarak betimler. Clement, Stromates adlı yapıtında, Aristibulus'un Aristotelesçi felsefenin de Musa ve peygamberlerden aldığını göstermeyi amaçladığını ileri sürer” (C. R. Holladay, *Fragments From Hellenistic Jewish Authors: Aristobulus*, s. 94).

Benzer bir anlayışı geliştirerek devam ettiren Yahudi filozofu Philon'un (veya İskenderiyeli Philon), Eski Ahit'in teolojisiyle Yunan felsefe geleneğini uzlaştırmaya çalıştığı, hemen tüm mesaisini buna ayırdığı görülür. Onun ana tezi, anlaşıldığı kadarıyla, Yahudi kutsal metinleri ile Yunan felsefesinin aslında bir ve aynı hakikati ifade ettikleri şeklinde özetlenebilir. Bu anlamda tıpkı Aristobulus gibi Philon için de ilk filozof Hz. Musa'dır ve başta Platon olmak üzere, Yunan filozofları ondan etkilenmişlerdir. Bu filozoflar, Hz. Musa'nın adını anmaksızın birçok konuda onun görüşlerini devam ettirmişlerdir. Philon anılan tezini kanıtlamak için, Eski Ahit'in çeşitli temalarıyla, özellikle Platon'un aynı konulardaki görüşleri arasında bazı karşılaştırmalar yapar. Bu karşılaştırmalarda, gerekli gördüğü noktalarda, Eski Ahit'i alegorik olarak yorumlamada tereddüt etmez. Bu tutumuyla o, felsefeyi dinin üstüne yerleştirmek istemez; çünkü ona göre vahyedilmiş din, felsefeden daha fazla bir şeydir. Onlar arasında ortaklığı meydana getiren şey, her ikisinin yani Hz. Musa'nın yasası ile Yunan felsefesinin doğrularının bir ve aynı kaynağa yani Tanrı'ya dayanması ve insanın tanrısal aklın veya logos'un imgesine göre yaratılmış olmasından ötürü zaman ve mekân ötesinde bulunan hakikatlerin bilgisi veya keşfiyle ilgili olarak belli bir kapasiteye sahip olmasıdır. Philon, anılan savlarını temellendirmek için, hem Tevrat'ta yaratılışa ilişkin deyişleri hem de Tanrı'ya izafe edilen antropomorfist ifadeleri felsefi bir temelde yorumlamaya yönelir; Tanrı'nın mutlak ve yetkin bir varlık olduğu, onu akılla kavramanın mümkün olmadığı, bu yüzden 'evreni altı günde yarattı, yedinci gün dinlendi' gibi deyişlerin gerçek anlamda alınamayacağını, onların birer alegoriden ibaret olduğunu ileri sürer. O, Eski Ahit'teki antropomorfist öğelerin sıradan insanlara dönük olduğunu, ancak seçkinlerin bunların altında yatan felsefi hakikatleri bulabileceği anlayışını ortaya koymaya çalışır. Bu tutumuyla, Pythagorascı, Platoncu, Stoacı pek çok felsefi anlayışı kendi yorum ilkeleri doğrultusunda Tevrat'ı yorumlarken kullanır. Bunlardan en ilginç, Eski Yunandaki logos öğretisinin, varlık hiyerarşisine yerleştirilmesi ve evrendeki düzen ve yaratılışa ona yeni işlevler yüklemesidir. Bu bağlamda onun logos öğretisinin Yuhanna'nın logos öğretisini hazırladığı ve Hristiyan düşüncesinde etkili olduğunun ileri sürüldüğünü belirtmek gerekir. O, Yunan felsefesini kendi yorum anlayışı içerisinde kullanımını meşrulaştırmak için, Herakleitos, Zenon, Pythagoras, Platon, Aristoteles gibi filozofların, Yahudilerin öğrencileri oldukları tezini ısrarla vurgular. Bu teze göre, Yunanlılar aslında felsefi görüşlerini Yahudi peygamberlerinden almışlardır ve ilk gerçek filozof Hz. Musa'dır. Sözelimi Herakleitos, karşıtlar teorisini bir hırsız gibi Hz. Musa'dan çalmış; yine yaratılışın önceden varolan maddelerden ortaya çıktığı fikrini Platon'dan önce Hz. Musa dile getirmiştir. Ona göre Yunanlılar, bazı kanunlarını Musa'nıninkilerden kopya etmişlerdir. Bu itibarla Eski Yunan filozofları, Musa'nın birer öğrencisi olmak

durumundadır. Ancak Philon'a göre Yunan filozofları, almış oldukları bu doğrulara kendi yanlış düşüncelerini de katmışlardır.

Aristobulus ve Philon tarafından geliştirilen tezin, özde Yeni Pythagorascı olmakla birlikte, Tanrı'nın birliği tezi nedeniyle Yahudiliğe eğilim duyan Apamealı Numenius tarafından da dillendirildiği görülür. Nitekim onun kayıp eseri *İyilik Üzerine*'de Tanrı'nın birliği ve cisimsizliği görüşünü desteklemek için Yahudi doktrinine başvurduğu aktarılır. Pythagoras ile Platon'un felsefelerinin içine Hintlilerin, İranlıların ve Mısırlıların hikmetini sokmak isteyen ve Yahudi dinsel metinlerini, alegorik bir biçime indirgeyerek onda felsefi hakikatleri okumaya yönelen Numenius'a göre, Eski Yunan filozofu olan Platon'un görüşleri tamamen Eski Ahit'le örtüşmektedir. O, Platon'un temel görüşlerini Pythagoras'tan aldığı, iyi ideası, Bir, temel varlık görüşü, Timaios'ta varlığın meydana gelişiyile ilgili öğretileri ve ölümsüz ruh anlayışı konusunda Tevrat'la örtüştüğü kanısındadır. Bu sebeple Platon ile Hz. Musa arasında köklü bir koşutluk kurarak şöyle der:

"Platon, Yunanca konuşan ya da Yunan eğilimleri içinde ortaya çıkan Musa'dan başka ne olabilir ki?" (K. S. Guthrie, *Numenius of Apamea: The Father of Neo-Platonism*, s.

O'nun bu görüşünü temellendirirken, Platon'un *Nomoi/Yasalar* adlı yapıtına da atıf yaptığı, yapıtın 10. bölümünün, Hz Musa'ya gönderilen On Emir (Evâmir-i Aşere)'den alındığını da iddia ettiği görülür. Arslan'a göre, din ve felsefe arasında bir uzlaştırma yapmaya çalışan ilk düşünürler arasında yer alan Numenius'un, Platon'u Yunanca konuşan bir Musa olarak nitelemesi, Musa'yı Platon'dan veya Eski Ahit'in öğretilerini felsefeden daha üstün tuttuğu anlamına gelmez. Bunun anlamı, Musa ve Eski Ahit'in, ileride Platon ve felsefe tarafından dile getirilen doğruları önceden sezdikleri veya bir şekilde ifade ettiklerini düşündüğü anlamına gelmektedir (Ahmet Arslan, *İlkçağ Felsefe Tarihi*, cilt: 5, s. 23).

Aynı geleneğin izleyicisi olduğu anlaşılan Josephus'un da felsefe ve bilimleri İbrani geleneğine bağlamaya çalıştığı görülür. O Yunanlıların kendi başarıları olarak göstermek istedikleri hemen her şeyi geçmiş geleneklerle ilişkilendirir. Astronomiyi Şit ve onun soyundan gelenlerin bulduğunu ve sırlarını Tufan öncesi bir dikili taş kazıdığını, ayrıca tektanrıcılığı İbrahim'in astronomik gözlemlerle keşfettiğini ve aritmetik ile astronomiyi Mezopotamya'dan Mısır'a getirdiğini söyler. Philon gibi Josephus da Helenizmin kültürel ve düşünsel açıdan daha aşağı bir konumda olduğunu ileri sürerken, geçmişe bağımlılıkları temasına vurgu yapar. Bu nedenle Josephus, Manetho'dan Khaeremon'a kadarki Mısır paganlarının suçlamalarını çürütmek amacıyla yazdığı *Apion'a Karşı* adlı yapıtında, Yunan bilim ve felsefesinin ilk kanun koyucu olan Hz. Musa'nın öğretileri üzerine inşa edildiğini belirtir. Ona göre Yunanlılar sadece taklitçidir. O şöyle der:

"Bizim ilk taklitçilerimiz, görünüşte kendi ülkelerinin kanunlarına uyarken, davranış ve felsefe bakımından Musa'nın müritleri olan Yunan filozoflarıydı" (Aktaran W. F. McCants. Bkz. W. F. McCants, *Kültür Mitleri*, s. 173).

Ona göre, Pythagoras, Yahudilerin doktrinlerine aşina olmakla kalmamış, büyük ölçüde onların takipçisi, taklitçisi ve hayranı olmuştur. Yine Platon, yurttaşların hukuk okuması ve yabancıların yurttaşlarla karışmasını önlemek için tedbir alınması gerektiği hususunda Hz. Musa'yı taklit etmiştir.

Eski Yunan felsefesinin Yahudi dinsel metinlerine dayandığı tezi İskenderiye Yahudileri arasında o kadar yayılmıştır ki, hemen her düşünür tarafından dile getirilmiştir. Nitekim H. B. Swete, Tevrat'ın İskenderiye'deki Grek versiyonlarını irdelerken bu düşüncenin yaygınlığını dile getirir ve İskenderiye Yahudileri arasında Hz. İsa'dan önce ikinci yüzyıllarda, Platon ve diğer Yunan felsefe yazarlarının kimi

görüşlerini Yahudi peygamberlerine ve Yahudi kaynaklarına borçlu oldukları anlayışının yaygınlığına dikkat çeker. Ona göre bu düşünce, İskenderiye'deki Hristiyanlar tarafından da miras alınmış bir düşüncedir.

Eusebios, *Kilise Tarihi* adlı yapıtında, Yunan felsefesini Yahudi kökene ve Musa'ya bağlayan düşünürleri şöyle sıralar:

“Aristoboulus, Philon, Iosephus, Demetrius, Eupolemus” (Eusebios, *Kilise Tarihi*, s. 154).

Ali Sami en-Neşşâr ise, Eski Yunan düşüncesiyle Yahudi düşüncesi arasında kurulan bu ilişkilere değindikten sonra anılan düşüncenin yaygınlığı konusunda şöyle der:

“İskenderiye Yahudileri, kendilerine özgü bir felsefenin varlığını kanıtlamak için bu felsefeyi (Yunan felsefesini) özel bir forma sokmak istediler. Bu felsefenin asıl sahiplerinin kendileri olduklarını, Pythagoras, Platon ve Aristoteles'in Yahudilerin öğrencileri oldukları konusunda konuşmaya, yazmaya ve açıklamalarda bulunmaya başlamışlardır. Yunan felsefesiyle Yahudi peygamberleri arasında belli ilişkilerin bulunduğu dair, Yahudi yazarlar tarafından birçok hikâyeler ve rivayetler anlatıldı. Yahudilere göre, Yunanlılar felsefeyi nübüvvet kaynağından almışlardır. (...) Yayılan bu Yahudi öyküleri ve rivayetleriyle İsrail peygamberleri arasında bir bağ kurulmak istenmiştir. Söz konusu tarihçiler, eski felsefecilerle Yahudiler arasında ilişki bulunduğunu, putperest bazı yazarların dilinden de aktarmışlardır. Aristoteles'in eski öğrencilerinden birisi olan, Kaliarhos'tan şöyle bir rivayet nakledilmiştir: Kaliharhos Asya'da bir Yahudi ile tanışmış ve onunla felsefi konularda tartışma yapmıştır. Kaliarhos, bu tartışmadan çok şeyler öğrendiğini aktarmıştır. Numenius Abami ise, Platon'u, Atinaların dilini konuşan Musa olarak nitelemiştir. Aslında bu, İskenderiye kültürlü Yahudilerinin, kendileriyle Yunanlar arasında bağ kurmak için başvurdukları hileli bir yoldur” (Ali Sami en-Neşşâr, *İslamda Felsefi Düşüncenin Doğuşu*, cilt: I, s. 95).

Öyle anlaşıyor ki, Pythagoras ve Sokrates-Platon geleneğindeki, felsefenin tanrıların bir armağanı olduğu ve yine Yunanlılarca kimi bilimlerin temelinde tanrıların oturtulması düşüncesinden yola çıkan İskenderiye Yahudileri, ilk kez Eski Yunan felsefesini, Yahudi peygamberleriyle ilişkilendirerek, onun Musevi dinsel bir kökene bağlamaya girişmişler, kendi kültür köklerinin Yunanlılardan daha eski olduğu tezini geliştirmişlerdir. İskenderiye Yahudilerince geliştirilen söz konusu anlayışın İskenderiye'de eğitim almış Hristiyan düşünürlerinde gelişimini sürdürdüğü anlaşılmaktadır. Bu gelişimi görmek ve düşünsel sürekliliği takip etmek için, araştırmamızı kilise babalarının apolojik yazınına yöneltmemiz gerekmektedir.

Hristiyan Düşüncesinde Apolojik Yazın:

Musevî-Kadîm Tanrısâl Hakikatin Felsefedeki İzdüşümleri

Yuhanna İncilinde dile gelen *logos* öğretisi ile Pavlos'un Romalarla mektuplarında gündeme getirdiği, insan aklının evrenden hareketle Tanrıya ulaşabileceği düşüncesi, İncillerde kimi felsefi öğelerin bulunduğunu ima etse de, Hristiyan düşüncesi içerisinde gerçek anlamda felsefenin Yunan kültürüne mensup kişilerin Hristiyanlığa girmesi ve bazı Hristiyanların, özellikle apolojistlerin onunla ilgili tavır almasıyla başladığını söylemek daha doğru olsa gerektir. Apolojist yazın gerçekten, felsefenin konumuna dönük kaygılar içeren söylemlerle doludur; bu söylemlerim kimisi onu mahkûm etmeye, kimisi dinsel düşüncenin içerisinde özümsemeye, kimisi ise Hristiyan düşüncesinin temellendirilmesinde ondan

yararlanmaya yönelir. Ancak bu farklı tavırlara rağmen Hristiyan dünyasında daha başlangıçlarda felsefe pagan hikmeti terimiyle özdeşleştirilmiş ve bu anlamını yüzyıllarca Batı düşüncesinde korumuştur. Gilson'un deyişiyle, sözgelimi XII. ve XIII. yüzyıllarda bile *philosophi* ve *sancti* terimleri, imanın ışığından yoksun filozofların görüşleriyle, Hristiyan vahyi adına konuşan kilise babalarının görüşleri arasındaki karşıtlığı gösterecektir (E. Gilson, *Ortaçağda Felsefe*, s. 1). Hristiyan düşüncesinde felsefeyle ilgili ilk tepkileri içeren apolojik yazın, bir diğer deyişle kilise babaları yazını, özü itibarıyla pagan olan Roma imparatorluğu içinde, Hristiyanların yasal varolma hakkını kabul etmeleri için imparatorlara yazılmış bir tür hukuksal savunma metinleri niteliği taşır. Bu savunmacı yazın irdelendiğinde, içinde Hristiyan inançlarının kısmi bir tanıtımı, pagan inançlarına karşı onu haklı çıkarmaya dönük bazı denemeler ve Hristiyan öğretiler ile Yunan felsefesi arasındaki ilişkililere yönelik çözümler ve Yunan felsefesinin kökenini belirlemeye dönük düşüncelerle karşılaşılır. Burada, Yahudilerin felsefeyle sonradan karşılaşmalarına karşın, Hristiyanlığın Yeni Platoncu felsefi kültürün içine doğduğunu, Hristiyanlığa geçen pek çok insanın önceleri felsefi eğitim almış olmaları durumunu anımsatmak gerekir. Bu durum, Hristiyan düşünürlerinin felsefe deneyimlerini kendilerine özgü ve otantik kılmaktadır.

Erken dönem Hristiyanların felsefi kültüre ilgi duymaları ve İskenderiye Yahudilerinin felsefenin kökenine ilişkin düşüncelerini geliştirmelerinin nedeni konusunda McCants şu açıklamayı yapar:

“Felsefe alanında İbrani peygamberlerin öncü olduğunu iddia etme eğilimi, hemen hemen aynı sebeple, ilk kilise babaları tarafından devam ettirildi. Yabancı bir dini bağlarına bastıkları için kültürel hainler addedilen ve eleştirilen ilk Hristiyan yazarlar, Roma'nın başlıca ilminin –Yunan felsefesinin– yaratılmasında Kitab-ı Mukaddes kahramanlarının sorumlu olduğunu iddia ettiler. Bunun ciddi bir antik çağ çalışması olduğu söylenemez. Bilimsel bir geleneğin köklerini ve gelişimini açıklamamanın amacı daha ziyade, kişiyi o geleneğe ve netice itibarıyla elit tabakaya dahil etmektir. Ayrıca bu, bilimsel bir disiplini ya da onun bir kolunu meşrulaştırmak için de kullanılabilirdi” (W. F. McCants, *Kültür Mitleri*, s. 164).

Tarihsel verilerden anlaşıldığı kadarıyla elimizde hiçbir yazısı bulunmayan Quadratus ile başlayan apolojik yazın, Aristides, Justin Martyr, Tatian, Meliton, Athenagoras, Clement, Origenes gibi kilise babalarıyla, II. ve III. yüzyıllarda gelişerek varlığını sürdürmüştür. Bu düşünürlerin önemli bir bölümü, Hristiyan olmadan önce pagan geleneğine mensuptur ve eğitimlerinde felsefenin köklü bir rolü bulunmaktadır. Bu açıdan onlar için, neden Hristiyan olduklarını açıklamak kadar, felsefe karşısında dinin konumunu belirlemek de önemli bir problem alanı olarak belirmektedir. Bu türden kaygıların ilk örneğini, Aristides'in *Apologie*'sinde bulmak olasıdır. Yer ve göklerdeki düzenden ve amaçsallıktan yola çıkarak bir Tanrı'nın bulunduğunu kavrayabileceğimizi söyleyen Aristides, dünyadaki insanları, barbarlar, Grekler, Yahudiler ve Hristiyanlar olarak dörde ayırır ve Hristiyanlığı haklı çıkartmak için diğer insanların inançlarının bir eleştirisini sunar. Onun ortaya koyduğu apolojinin felsefi derinliğinden söz etmek oldukça güçtür. Bu açıdan yazında, felsefi içerik zenginliği bakımından şehit Justin olarak da bilinen Justinus Martyr'iyi anımsatmak gerekir. O, hem Hristiyan olmadan önce felsefe eğitimi aracılığıyla çeşitli felsefe ekolleri içerisinde ruhundaki sorulara yanıtlar araması, hem neden Hristiyan olduğunu açıklaması hem de felsefenin din karşısındaki konumunu belirlemeye çalışması ve daha sonraki yazını etkilemesi bakımından önemli bir yere sahiptir. Tarihsel verilere bakılırsa Flavia Neapolis'te pagan bir ailede doğan Justin, 132 yılından önce Hristiyanlığa girmiş ve vali Junius Rusticus

(163-167) döneminde Roma'da şehit edilmiştir. Günümüze ulaşan yapıtlarının en önemlileri, yaklaşık 150'de imparator Hadrianus'a yazılmış *Premiere Apologie/Birinci Savunma*, bunu tamamlayan ve imparator Marcus Aurelius'a yönelik *Deuxieme Apologie/İkinci Savunma* ve 160 yılına doğru yazdığı sanılan *Dialogue avec Tryphon/Tryphon ile Diyalog'u* ile *Hortatory Address to the Greeks/Greklere Karşı Söylev* adlı yapıtlarıdır. Justin, birinci savunmada, Hristiyan inançlarının yüzeysel bir serimlemesini sunar; Hristiyan hakikatının, pagan hakikati, Yahudilik ve felsefe karşısındaki konumunu belirlemeye yönelir. Burada ilk defa İskenderiye Yahudilerinde gördüğümüz felsefi hakikatin Hz. Musa'ya değin geriye götürülebileceği teziyle, bir söz/logos olarak Hz. İsa'nın ilk kez Hz. Musa tarafından müjdelendiği öğretisini ileri sürer. Ayrıca peygamberlik olgusunu ve dinsel metinlerde gözlemlenen alegorik söylem ve doğasını araştırmaya yönelir. İkinci savunmada Hristiyan Tanrı inancı, yeniden diriliş öğretisi, Tanrı'nın adları sorunsalı ile İsa-Sokrates'in karşılaştırılması gibi konular ele alınır. Tryphon ile Diyalog ise, bir yandan kendi düşünsel-felsefi seyrini anlatır, diğer yandan da felsefi hakikatin doğası ve kökeni sorunsalı konusundaki düşüncelerini geliştirir. Benzer bir sorun Yunan felsefesine eleştirel yaklaştığı Greklere Karşı Söylev'de de açığa çıkar. Kendi söylemiyle, felsefeyi, Sokrates-Platon geleneğinde gözlemlediği gibi bizi Tanrı'ya götüren ve onunla bütünleşmeyi sağlayan bir etkinlik olarak gören Justin, düşünsel serüveninin sonunda hakikati, neden Platoncular, Stoacılar, Aristotelesçiler, Pythagorascılar gibi felsefe ile ilgilenenlerde bulamadığını anlatır. O, söyleminden anlaşıldığı kadarıyla, felsefi hakikat arayışına Stoacılarla birlikte başlamıştır. Nitekim bir Stoacıyla söyleşmek üzere kendisini ona teslim ettiğini, onunla hatırı sayılır bir zaman geçirdiğini belirtmekte, bu birlikteliğin ona aradığı hakikate ilişkin bir bilgi sağlamadığını ileri sürmektedir. Bu yüzden, Tanrı'yı aramaya yönelen bir kişi olarak, Tanrı'yı bilmenin gerekli bile olmadığını düşünen Stoacılarla yolunu ayırmıştır. Hakikati ararken bu sefer yolu Aristotelesçilerle birleşmiş, ders almak istediği hoca ondan ilişkilerinin boşa gitmemesi için ücret talep etmiştir. Bu durum karşısında bunların felsefeyle ilişkisinin olamayacağını düşünmüş, ruhunu teskin edecek felsefi şeyler duymak umuduyla Pythagorascıların yanında saf tutmuştur. Ancak Pythagorascı hoca, her şeyden önce müzik, astronomi ve geometri öğrenmesini isteyince, onlarla da yolunu ayırmıştır; zira onun hakikate susamış ruhu, kendi söylemiyle bunlarla ilgilenerek teskin olacak gibi değildir. Sonunda Platonculara yaklaşmış, istediği hakikati, ruhunu teskin edecek maddi olmayan şeylere ve idealara ilişkin hakikati onların yanında bulmuştur. Platoncu düşünce onu öylesine etkilemiştir ki, Platoncu bilgelik sayesinde bir an önce Tanrı'yı temaşa edebileceği düşüncesine kapılmıştır. Ancak ona bulduğu bu hakikatin de eksik olduğunu karşılaştığı bir yaşlı adam gösterecektir. Nitekim yaşlı adama Platoncu Tanrı ve ruh göçü görüşünü anlattığında, yaşlı adam dinsel bilgeliğiyle, bu görüşlerdeki tutarsızlıkları bir bir sıralayacaktır. Yaşlı adamın deyişiyle, Platoncu tezin iddia ettiği gibi Tanrı'yı temaşa eden ruhlar, O'nu tekrar unutacaklarsa, o zaman bunların mutluluğuna gerçek anlamda mutluluk denemez; bu olsa olsa bir zavallılıktır; eğer onu görmeyi hak etmeyen ruhlar, kötülüklerinden dolayı bedenlerde hapis kalmak suretiyle cezalandırılıyor ve ceza gördüklerinden habersiz yaşıyorlarsa, bu cezanın da bir anlamının olduğu söylenemez. Bunun üzerine Justin, yaşlı adama Platon'un *Timaios* diyalogunun bir açıklamasını yapmaya girişmişse de, yaşlı adam ne Platon'un ne de adı geçen yapıtının ruhun ölümsüzlüğü öğretisiyle ilgilendiğini belirtir. Zira onca, sadece Platon değil, hiçbir filozof bu konularda bir şey bilemez. O söylemini şöyle sürdürür:

"Ruh ölümsüz bir biçimde hayat sahibi ise, bunun nedeni, Platon'un sandığı gibi onun yaşamın ilkesi olması değil, aksine Hristiyanlıkta denildiği gibi, yaşamın Tanrı tarafından ona verilmesidir. Tanrı istediği

için ruh yaşamaktadır ve yaşamı da Tanrı'nın istediği kadar sürecektir”
(Justin Martyr, *Dialogue with Trypho*, s. 310-311).

Gilson'un haklı olarak işaret ettiği gibi, bu yanıt, oldukça basit bir yanıttır; ancak Hristiyanlıkla Platonculuğu net bir çizgiyle ayırmaktadır. Adamın önerisiyle Justin Hristiyanlığa yönelecektir. Bu deneyim ona, Hristiyanların bizzat filozofların ortaya attığı kimi sorulara yeni çözümler sunan bir din olduğunu gösterecek, böylece Hristiyanların hem dindar hem de filozof olduğu kanısına varacaktır. Ancak kafasını kurcalayan başka bir soru daha vardır: Eğer hakikati Tanrı'nın insanlara Mesih aracılığıyla açtığını düşünürsek, Mesih'ten önce yaşayan insanların durumu ne olacaktır? Öte yandan, Pythagoras, Platon ve Sokrates gibi bilgelerin ileri sürdükleri görüşlerle Hristiyanlıktaki ortaklıkları nasıl açıklayacağız? Bu sorular yanıtlarını açık bir biçimde *I. ve II. Apologie* ile *Trypho*'da bulur. Onun bu sorulara verdiği birbirini destekleyen iki yanıt vardır: İlki, 'İsa'dan önce dünyadaki Söz' diye nitelendirdiği evrensel söz öğretisi, ikincisi ise, Yahudi-Musevi hakikatin tüm hakikatleri tarihsel açıdan öncelediği tezidir. Yuhanna İncilinden yola çıkan söz öğretisine göre, söz, Tanrı'nın ilk yarattığı şeydir ve bu dünyaya gelen herkesi aydınlatmakta ve dolayısıyla bütün insanlık söze katılmaktadır. Öyleyse sözün İsa'da tecessüm etmesinden önce de evrensel bir söz, tanrısal bir söz bulunmaktadır. İkinci apolojide sözün hakikatinin bir tohum gibi olduğu anlayışını ileri süren Justin, evrensel söz öğretisini daha da geliştirir ve birey olarak her insan aklının ondan pay aldığını belirtir. Mesih sözün cisimleşmiş hali olduğuna göre, Hz. İsa'dan önce yaşamış tüm insanlar, eğer doğruya uymuşlarsa, Mesih'e göre yaşamış, doğruya uymamışlarsa, kötülüklerinden dolayı Mesih'e karşı yaşamış sayılırlar. Bu bağlamda, Herakleitos, Platon, Sokrates, Stoacılar vb. gibi filozoflar belli ölçülerde söze göre yaşamışlar; sözgelimi Sokrates onu kısmen tanımış, onun öğrencisi olmuştur. Justin, bu söylemlerini, 'ezelden beri söylenmiş her doğru söz bizimdir' söylemiyle perçinler. İkinci öğretisi öteden beri insanların dile getirdikleri tüm hakikatleri, Eski Ahit'e yani Hz. Musa'ya bağlayabileceğimizi savunur. Böylelikle, filozofların, şairlerin ve paganların mitlerinde karşılaşılan doğru fikirlerinin kaynağını dinsel-tanrısal bir otoriteye geri götürür. Nitekim Eski Yunanlı filozofları kastederek şöyle der:

“Peygamber Musa, sık sık belirttiğimiz gibi, bu yazarların hepsinden önce ve daha eskidir” (Justin Martyr, *The First Apology*, s. 282).

O, filozofların düşüncelerinde hakikat olarak gördüğü, evrensel söz ve Tevrat ile ilişkilendirdiği düşünceleri göstermeyi de ihmal etmez. Sözgelimi, Platon'un, bizim öğretmenlerimiz diye nitelediği peygamberlerden, Tanrı'nın cisimsiz olduğu, yeri ve göğü Tanrı'nın yarattığı, ruhun ölümsüz olduğu gibi söylemleri aldığını ileri sürer. Aynı anlayışı geliştirerek, *Greklere Karşı Söylev* adlı yapıtında sürdürür.

Justin'in İskenderiye Yahudiliğinden etkilenecek Hristiyan kültür ortamında savunduğu bu düşünce, Tatian'da gelişerek varlığını sürdürür. O, Justin'in öğrencisidir ve iyi bir retorik ve felsefe eğitimi aldıktan sonra Hristiyanlığa geçmiştir. Onun Dört İncili karşılaştıran *Diatessaron/Dörtlü* dışında en şöhretli yapıtı *Discours aux Grecs/Yunanlılara Karşı Söylev* adlı yapıttır ve bu yapıt, Helen kültürüne ve felsefeye karşı bir tür Hristiyanların ve Hristiyanlığın haklarının savunusunu içerir. O, bu savunuyu içerisinde Justin'in filozofların Kitab-ı Mukaddesten birçok şey aldıkları savını geliştirir ve daha ileri bir boyuta taşır. Bu boyut, Helen karşıtlığıyla birleşince, Yunanlıların hiçbir şey icat etmedikleri, dolayısıyla felsefeyi de onların ortaya koymadıkları savına dönüşür. O, bu bağlamda, öncelikle Babillilerin astronomisine, Farslıların büyüüne, Mısırlıların geometrisine, Fenikelilerin alfabetesine, Orpheuscuların şiir, müzik ve gizemli düşüncelerine vurgu yaparak, onların nedensiz olarak sanatları kendilerinin keşfettikleri anlayışını yıkmaya çalışır. Ardından Diagonos, Aristippos, Platon, Aristoteles gibi filozofların özel yaşamlarındaki ahlaksızlık, zevk düşkünlüğü ve hatalarını sergiler ve onların

birbirleriyle alaylarını, birbirinin düşüncelerini nasıl çürüttükleri ve çelişkilerini nasıl ortaya koyduklarını göstermeye yönelir. Daha sonra, Hristiyanların Tanrı, yaratılış, öldükten sonra diriliş gibi inançlarını sergilemeye ve bunların felsefe karşısındaki üstünlüklerini göstermeye yönelir. Yapıtın, 31., 36. ve 90'ncı bölümleri felsefeyi de Yunanlıların keşfetmediğini kanıtlamaya çalışması açısından hayli ilgi çekicidir. Bu bölümler öz olarak, Tatian'ın bizim felsefemiz diye nitelediği Hristiyanların felsefesinin Greklerinkinden çok daha eski olduğunu, Keldaniler, Fenikeliler, Mısırlılardan aktarılan tarihsel kanıtlardan yola çıkarak ortaya koymaya çalışır. O, Musa'yla ilişkilendirdiği Hristiyanlığı, Yunanlılarınkinden çok daha eski olduğunu, Yunanlı filozofların hiçbir şey anlamadan ondan pek çok öğretiyi aşındıklarını ileri sürer. Sözelimi, Yunanlı sofistler, onların düşüncelerini çalmışlar, ancak hırsızlıklarını gizlemeye çalışmışlardır. Kutsal kitaptan çaldıklarının dışındakiler saçma olduğu için, bu filozofların üstün olduğunu düşünmek boşunadır. O, kutsal kitapla ilişkisinin olmadığını düşündüğü felsefi argümanları eleştirmeyi de ihmal etmez. Onan göre, filozofların kendi aklının ürünü olan öğretileri çürütmek bile anlamsızdır; zira onlar zaten kendi kendileriyle tartışmak suretiyle fikirlerini kendileri çürütmektedirler. Sözelimi, Aristoteles, tanrısal inayeti inkâr etmekte ya da onu zorunluluğa indirgemekte, aristokrat bir etik anlayış savunmakta, mutluluğu sadece seçkinlere yani asillere, bedence ve malca güçlü olanlara özgü kılmaktadır. Oysa Stoacılar, zorunluluğa ek olarak olayların ebediyete kadar tekerrür ettiğini ileri sürmektedirler. Bu durumda, onlar zorunlulukla özdeşleştirdikleri Tanrı'yı kötülüğün ilkesi haline getirmiş olmaktadır. O, filozoflara ek olarak Yunan mitolojik dinin tanrılarını da ahlaksızlıkla suçlamakta, astroloji, büyü, kadercilik vb.yi köklü bir biçimde eleştirmektedir. Bu katı tutumuna rağmen Platon, Sokrates gibi düşünürlerde gördüğü Hristiyanlıkla örtüşen öğeleri, Eski Ahit'e ve Hz. Musa'ya bağlamaktadır.

Başlangıçta felsefeye karşı negatif bir tutum takınmasına karşın, felsefeyle iç içe girip felsefe yapmaya başlayan Clement'in üç önemli yapıtı bulunmaktadır. Bunlar, *Discours d'Exhortation au Grecs/Yunanlılara Öğüt Söylevi*, *Pedagogue/Eğitmen*, *Stromates/Derlemeler*'dir. O, *Discours d'Exhortation*'da, bir yandan putperestleri Hristiyanlığa kazanmayı ve putperest inançlarını, özellikle tanrıların doğumu, ibadetler vb.yi eleştirmeyi hedeflerken öte yandan filozofların yapıtlarında ve kimi Eski Yunan şiirlerinde karşılaşılan hakikatlerin kaynağını araştırır. *Pedagogue* adlı yapıtında, insanın alışkanlıkları, eylemleri ve tutkularından yola çıkarak onlara bir öğretmen gibi Hristiyanlığın inanç ve kurallarını öğretmeyi amaçlar. *Stromate*'de ise, Hristiyanlıkla kimi filozofların düşünceleri arasında ortaklıklar ve bunun nedenleri üzerinde durur; Yunanlıların bilgeliği İbranilerden çaldığını ileri sürer ve felsefe yapmanın meşruluğunu sorgular. Bu açıdan anılan yapıt, din-felsefe ilişkisini tartışması açısından çok önemlidir. Clement, öncelikle felsefenin, bütünüyle yarasız olduğunu düşünenlerin görüşleri eleştirmeye yönelir. Ona göre, felsefenin yarasız olduğunu düşünenler, bu inançlarını, felsefe varken Tanrı'nın vahiy göndermesine bağlamaktadırlar. Onun kanısına göre, bu görüş iki açıdan doğru değildir: İlki, felsefe yarasız ise bunun böyle olduğunu göstermek gerekecektir; oysa bu, bir tür felsefe yapmaktır; dolayısıyla bu görüş, felsefeyi reddetmek de felsefe yapmak olduğu için kendisiyle çelişmektedir. İkincisi, anılan bakış, hem felsefenin neliğini hem tarih içindeki rolünü hem de ondaki hakikatlerin kaynağını yanlış anlamak demektir. Her şeyden önce felsefe, tanrısal ve insansal şeylerin ve nedenlerin bilimi olan hikmetin uygulamasından başka bir şey değildir. Onca, felsefe kendisinden önce gelen bilimlerin efendisi olduğu gibi, hikmet de onun efendisidir. Felsefe hakikatin, bir diğer deyişle, 'Ben hakikatım' diyen Tanrı'nın aranişından başka bir şey değildir. Kaldı ki, tarih içinde felsefe, hakikate yani Hristiyanlığa hazırlık açısından önemli bir işlev de görmüştür. Öte yandan Yunan felsefesinin büyük bir bölümü

barbarlardan alınmıştır. Bu açıdan ondaki hakikatlerin kaynağı Hz. Musa'ya değin geri götürülebilir; çünkü Hz. Musa tarihsel açıdan öncedir ve İbrani felsefesi en eski felsefedir. Hz. İsa'nın yeryüzüne inmesinden önce, hiç kimsenin Tanrı tarafından gönderildiğinden kuşku duymadığı bir Yahudi yasası vardır ve yine bilindiği gibi Tevrat Yunancaya da çevrilmiştir. Tarihsel olarak Eski Ahit, Yeni Ahit'i hazırlamaktaydı; bu açıdan o, Eski Ahit'i yürürlükten kaldırmadı, aksine onu tamamladı. Şu halde vahiyde bir devamlılık, süreklilik söz konusudur. Öte yandan inançsız ve yasadışı Yunanlılar vardır. Ama onlar da çaresiz değillerdi. Zira Aziz Pavlus'un da belirttiği gibi, onları yargılayan ve aynı zamanda Hristiyanlığın gelişini hazırlayan doğal akılları vardı. Bunun örneklerini Platon ve diğer şair ve filozoflarda görebiliriz. Hatta ona göre, Yunan akıllı, filozof olan kendi peygamberlerine de sahip olmuştur. Kuşkusuz Tanrı doğrudan filozoflarla konuşmamıştır; onlara peygamberlere olduğu gibi özel bir vahiy vermemiştir; onlara tanrısal bir ışık olan akıl aracılığıyla yol göstermiştir. Olayları başka türlü yorumlamak, tanrısal takdirin, tarihin ve olayların ayrıntılarını belirlediğini inkâr etmek demektir. Tanrı akıllı vermişse, bu bir işe yarıyor demektir; eğer filozofları ortaya çıkarmışsa, iyi bir çoban gibi sürünün başına koymak üzere en iyi kuzularını seçmiştir. Yunanlı filozoflara muhalif olanlar çelişkiye düşmemek için kendi aralarında bir uzlaşmaya varamamışlardır. Zira bir yandan filozofların Eski Ahit'ten bilgiler aldıklarını iddia edip, öte yandan onların tümüyle yanlış olduğunu savunmak mantıksal olmaz. Ona göre, insan bilgisinin tüm tarihi, iki nehrin akışına benzer, bir yanda Yahudi yasası, diğer yanda Yunan felsefesi vardır. Bunların kesiştiği noktada, yeni bir pınar gibi Hristiyanlık fışkırmıştır. Diğer bir deyişle, Yahudilere yasa, Yunanlılara felsefe, Hristiyanlara ise iman ihsan edilmiştir. Yunan felsefesi, Rabbin yeryüzüne inmesinden önce, insanların imana hazırlanmaları, imana ulaştıklarında bunu derinleştirmek için önemlidir. Clement'e göre tek bir felsefe vardır; bu da Yunanlıların ilham aldıkları İbranilere göre ve Hz. Musa'ya göre felsefedir; kuşkusuz Hz. İsa'nın öğretisi kurtuluş için yeterlidir; ancak imanda derinleşmek için eski felsefeden yararlanmak gerekir.

Felsefedeki hakikatin, Tanrısal aklın ışığından ve daha da önemlisi, kadim Hz. Musa geleneğinden devşirildiğini savunan söz konusu anlayışın, Platon'un Musa'yla aynı Tanrı'ya inandığını ve *Timaios*'un yaratılışı anlatışının Tevrat'la örtüştüğünü ileri süren Eusebius ve Thodorus'ta da devam ettiği görülür. Onlar, Yunanlıların kimi şeyleri kendilerinin bulduğu kabul edilse bile, bunun sonucu değiştirmeyeceğini ileri sürerler. Onlara göre, Yunanlılar ister birtakım şeyleri kendileri düşünmüş, ister başkalarından çalmış olsunlar, önemli olan bunları ilk olarak İbranilerin düşünmüş olmalarıdır. Bu yüzden, Gilson'un söylemiyle, onlar için Platon, 'Yunanca konuşan Musa'dan başka ne olabilir ki? Şu halde Platon'un Musa'yla uyuşması hiç de şaşırtıcı değildir, çünkü doğru söylediği her şeyi ondan çalmıştır.'

Öyle anlaşıyor ki, kimi farklı gerekçeler ve farklı düşünceler ileri sürülse de, İskenderiye Yahudiliğinde karşımıza çıkan, felsefeyi köken olarak Kitab-ı Mukaddes'e ve Hz. Musa'ya değin geriye götürme anlayışı Hristiyan düşünürlerce de sürdürülmüştür. Tam bu bağlamda, tektanrılı bir kültür çevresi olarak, anılan tezin İslam kültüründe bir izdüşümünün olup olmadığını sorabiliriz. Bu soru kültürel, düşünsel sürekliliği yoklama bağlamında yaşamsal bir sorudur ve üzerinde durulmaya değerdir.

İslam Düşüncesi:

Davudî-Lokmanî-Hermesî Hakikatin Felsefedeki İzdüşümleri

İslam dünyasının felsefeyle, İslamî kültür çevresindeki yaygın deyişle aklî bilimler (ulûm el-akl) ya da eskilerin bilimleriyle (ulûm e-evâ'il) karşılaşması, fetih

hareketlerine bağılı olarak İslam'ın kuzeye, yani Mısır, Suriye, Irak gibi Helenistik kültürün ve farklı inanç sistemlerinin etkili olduğı bölgelere yayılmasıyla başlamış, Beyt el-Hikme'de yürütölen sistemli çeviri etkinlikleriyle gelişerek varlığını sürdürmüştür. Müslömanlar, bu fetihler ve çeviriler aracılığıyla eskilerin bilgeliğıyle karşılaşınca, doğıal olarak onun kökenini araştırmaya ve bu bilgelik karşısındaki tavırlarını belirlemeye yönelmişlerdir. Onların bu konuda öncöleri de bulunmaktadır; çünkü benzer süreçleri, daha önce de değindiğimiz gibi, Yahudi ve Hristiyanlar da yaşamıştır. Bu bağlamda İslam kültürüne felsefenin aktarılmasında önemli işlevler yüklenen Süryani Hristiyanları ve onların deneyimlerini özel olarak anımsamak gerekir. Fetih hareketleri yoluyla kimi Yahudi ve Hristiyan gruplarını egemenlikleri altına alan Arapların onların tecrübelerinden yararlanmaları ve tevarüs ettikleri tecrübeleri kendi tecrübeleriyle geliştirmeye yönelmeleri kaçınılmazdır. Zira insanlığın kültörel mirasında bir süreklilik söz konusudur. Bu bağlamda, McCants'a kulak vermekte yarar vardır:

“Aklî bilimlerin ya da eskilerin ilimlerinin (ulumü'l-evâ'il) Arapçaya çevrilmesi, bu bilimlerin kökenlerine yönelik kayda değer bir ilgi oluşmasına yol açtı. Ayrıca bunların İslam'la ve ona iştirak eden Arap ilimleri (ulumü'l-Arab) ile ne derece uyumlu olduğuna ilişkin tartışmalar da yapılmaya başlandı. Tartışma, bilimlerin nasıl ortaya çıktığı ve kim tarafından oluşturulduğı konularına yöneldi. Bu, birçok açıdan, klasik Yunanistan'da başlayan ve İskender'in fetihlerinden sonra Yakındoğı'yu içine alan tartışmanın bir devamıydı” (W. F. McCants, *Kültür Mitleri*, s. 164).

İslam düşöncesinde felsefenin, bir diğör deyişle aklî ya da eskilerin bilimlerinin serüvenine tarihsel bir süreç olarak bakıldığında, onun ilk etkilerinin Mutezilî düşünürler vasıtasıyla nispeten teoloji geleneğinde boy verdiğö, ancak *felâsife* diye adlandırılan grubun ortaya çıkmasıyla, kendine özgö kimliğini bulduğı ve gelişimini sürdürdüğü söylenebilir. İslam kültüründe de, Yahudi ve Hristiyan kültüründe olduğı gibi, felsefeye olumsuz yaklaşan gruplarla karşılaşıldığını, İslam'ın saf halini korumak isteyen selefi hareket ve öncöleri tarafından felsefenin İslamî bilimlere uymayan bir bidat olarak nitelenip karşı çıkıldığını söyleyebiliriz. Önceleri Mutezilî iken daha sonraları eskilerin bilimlerine ve felsefeye ilgisini derinleştiren ilk Arap filozof sanıyla ünlenen Kindî'nin risalelerinden anlaşıldığı kadarıyla, tepki genel olarak felsefenin yabancı kökenliliğı, dine aykırılığı ve ussallığa vurgusuna dayanmaktadır. Kindî felsefede öncö kimliğiyle, eleştirilere bir yanıt vermeye girişmekte, öncökilerin ortaya koyduğı felsefenin evrenselliğine, Clement gibi, dinle konu birliğine dikkat çekerek onu meşrulaştırmaya girişmekte, felsefeye karşı olmanın da felsefe yapmak olduğunun altını çizmektedir. Ona göre felsefe yapmak neden göstermektir; felsefeye karşı olan kişi de neden felsefeye karşı olduğunu göstermeye girişmelidir; bu anlamda felsefe yapması kaçınılmazdır. Şu halde felsefeye karşı çıkanlar, din tacirliğiyle anılmalıdırlar. Kindî, felsefeyle dinin konu birliğine dikkat çekmenin, vahyî-dinî bilginin felsefi bilgiden daha üstün olduğunu belirtmenin ötesinde, onun kökenini Yahudi dinsel geleneğinde ya da dinsel öğretilerde gördüğüne ilişkin bir ifade kullanmamakta; aksine felsefeyi teorik ve pratik akılla temellendirmeye ve Eski Yunan'a bağlamaya çalışmaktadır. Felsefenin yabancı kökenliliğini yadsımak için olsa gerek, Araplarla Yunanlılar arasında akrabalık bağı kurmaya çalışan bir şecere oluşturmaya girişmektedir. Yine köken olarak felsefeyi Keldanilere değin geriye götüren, dinle felsefe arasında en önemli farkın söylem ve kullandığı kanıttan kaynaklandığını belirten Fârâbî ve kimi konularda onunla ortaklaşan İbn Tufeyl, İbn Bacce, İbn Rüşd gibi filozof sanıyla ünlö kimselerin de felsefeyi dinî bir kökene bağladıklarıyla ilgili bir kaydın bulunmadığını belirtmek gerekir. Burada sadece *el-hikme es-sâriyye* kavramsallaştırmasıyla, nebevî öğretilerle filozofların öğretileri arasında bağ kurmaya çalışan İbn Miskeveyh ile

eylemsel ve kuramsal felsefenin ilkelerinin şeriatından alındığını ve akıl vasıtasıyla geliştirildiğini söyleyen, yaşamının sonlarına doğru *el-hikme el-meşrikiyye* kavramsallaştırmasıyla yeni bir felsefi anlayış geliştirmeye çalışan İbn Sinâ'yı istisna etmek gerekmektedir. Çünkü onların, ilk ilkeler bakımından felsefeyi dinî, nebevî gelenekle bir şekilde ilişkilendirdikleri anlaşılmaktadır. Felsefeyi dinî, nebevî öğretilerle ilişkilendiren İbn Miskeveyh ve İbn Sinâ da dahil hemen tüm İslam filozoflarının, epistemolojik içerikli tartışmalar yaparken, Aristoteles'in ve onun Yeni Platoncu yorumlarında önemli bir epistemolojik ilke olarak ortaya çıkan '*etkin akla*' gönderme yaptıkları ve etkin akıllı, insan dışında metafizik bir ilke olarak konumlandıklarını belirtmek gerekir. Onların kanısına göre, vahiy meleği Cebrail'le ilişkilendirilen etkin akıl filozofun aklını aydınlatırsa felsefi bilgi, hayal yetisini aydınlatırsa dinsel bilgi ortaya çıkar. Bu açıdan onlar, felsefi ve dinsel bilgiyi bir ve aynı kaynağa bağlarlar ve böylelikle din ve felsefenin çelişmediğini göstermeye çalışırlar. Ancak felsefeyi ne Hz. Musa'ya ne de bir başka peygambere geri götürürler. Buna karşın İslam dünyasında Kindî'nin öğrencisi olan Belhî'den dersler alan Âmirî ile başlayan, Ebu Süleyman es-Sicistanî, Ebu Sa'id el-Endülüsî, İbn el-Kiftî gibi tabakât yazınına önem veren, Âmirî, Şehristanî, İbn Hazm, Gazzâlî, Suhreverdi, Molla Sadra gibi kelâm ve felsefeyle uğraşan düşünürlerde eskilerin bilgeliğinin ve felsefenin, yaygın olan diğer bir söylemle hikmetin yer yer peygamberlerle ilişkilendirildiği görülür. Bu anlamda, McCants'ın da haklı olarak belirttiği gibi, İslam dünyasında, eskilerin bilgeliğinin ve Yunan felsefesinin kökeni konusunda, iki önemli tezin belirlediği söylenebilir: İlki, eskilerin ve özellikle Yunanlıların, vahyin yardımı olmaksızın akllî bilimleri ve felsefeyi buldukları ve mükemmelleştirdikleri tezidir. İkincisi ise, Tanrı'nın bilimleri ve bir bilimler sistemi olan felsefeyi, Kitab-ı Mukaddes'te bahsi geçen kişilere vahyettiği, Yunanlılarla insanlığın geri kalanının bu bilgileri onlardan aldığı şeklindedir. İki grup arasındaki fark, türsel olmaktan çok, vurgudur; çünkü İslam'ın saf halini korumak isteyen seleflerce her ikisinin de eşit düzeyde kuşkuyla karşılandığı anlaşılmaktadır.

Bir tür felsefe tarihi olarak nitelenebilecek *Tabakât* yazını ile *Hikemiyât* yazınında karşımıza çıkan ve eskilerin bilgeliğini ve Yunanlıların felsefesini Kitab-ı Mukaddes'e değin geriye götüren tezde, Hz. Musa'ya vurgu yapan Yahudi ve Hristiyan yazınından farklı olarak, Lokman, Davud ve Hermes gibi başka isimler de gündeme gelmektedir. Şuan sahip olduğumuz verilerden anlaşıldığı kadarıyla bu konuda öncü metin Belhî aracılığıyla Kindî'nin öğrencisi olmuş olan Âmirî'ye aittir ve onun ortaya koyduğu tez, diğer düşünürlerde bir şekilde gelişerek varlığını sürdürmüş gibi gözükmektedir. Anlaşıldığı kadarıyla Âmirî, *Kitâb el-İlâm bi Menâkib el-İslâm* adlı yapıtında hocası Kindî'nin yolundan giderek İslam dünyasında felsefeye yönelen karşı argümanları ele alıp, felsefe ve mantığı dine uygunluklarına ve sayısız faydalarına değinerek meşru bir etkinlik olduğunu gösterdiği gibi, *el-Emed ale'l-Ebed* adlı yapıtında, bir bilim ve felsefe tarihi nosyonu geliştirmeye çalışmaktadır. Yapıtın, ana hatlarıyla ele alındığında, felsefenin Eski Yunan'da ortaya çıkışından önce yaşamış olan toplumların bilimsel-düşünsel faaliyetleri hakkında özet bilgiler vermeyi amaçladığı, bu bilgilerden yola çıkarak Yunan felsefesinin temellerini göstermeyi hedeflediği anlaşılmaktadır. Bu bilgilere göre Yakın Doğu havzasında yaşayan toplumlar kendi günlük ve coğrafi ihtiyaçlarına paralel olarak değişik bilim dallarında ilerleme kat etmişlerdir. Sözelimi, Babilliler astronomi, Mısırlılar geometri ve hendese bilgisi üzerine yoğunlaşmışlar; bugünkü Suriye toprakları civarında yaşayan insan toplulukları ise sık sık hastalıklara ve vebalara maruz kaldıkları için, tıp alanında geniş bilgiye ulaşmışlardır. Âmirî'ye göre, Eski Yunan ülkesi, Şam'a komşudur ve Şam'da Yahudilerin (İsrailoğullarının) oturduğu bilinmektedir. Öte yandan Yahudilerin uzun yıllardır süregelen bir nübüvvet/peygamberlik geleneği söz konusudur. Âmirî bu saptamasının ardından,

Eski Yunanlıların putperest olmakla birlikte, içlerinde komşu topraklardaki Yahudilere mensup peygamberlerle irtibat halinde olan bazı kişilerin olduğunu ileri sürmekte ve bu kişilerin putperestlikten özenle kaçındıklarını dile getirmektedir. Böylelikle, Yahudi peygamberleriyle Yunan felsefesi arasında sürekliliği olan tarihsel ve coğrafi bir bağ kurmaya yönelmektedir. Ona göre, söz konusu bölgede kendisine hikmet atfedilerek hakîm/filozof sanını alan ilk kişi Kur'an'da da adı geçen Hz. Lokman'dır. Yine ona göre, Hz. Lokman, Hz. Davud ile çağdaştır ve ikisi de Şam'da yaşamıştır. İşte Yunanlıların ilk filozofu Empedokles'in Hz. Lokman ile beraber bu topraklarda vakit geçirip ondan hikmet/felsefe bilgisini öğrendiği ileri sürülmektedir. Empedokles, Yunan diyarına geri döndüğünde, Hz. Lokman'dan öğrendiklerini etrafındakilere anlatmış, fakat onları anlatırken sembolik ve mecâzî bir dil kullanmıştır. Âmirî'ye bakılırsa, bu sembolik ve mecazî dil, dış görünüşüne bakılırsa, tevhid ilkesi ve ahiret konusunda yanlış anlaşılmalara yol açabilecek bir dildir; ancak özünde hiç de öyle değildir. Onca, Yunanlıların Empedokles'e hikmet/felsefî bilgeliği atfetmelerinin asıl nedeni, onun Hz. Lokman ile olan önceki beraberliğidir. Böylelikle ona göre, Yunanlılarda hâkim/filozof olarak ilk nitelenen kişi Empedokles olmaktadır ve o da bilgisini peygamberden almaktadır. Empedokles'ten sonra kendisine hikmet atfedilen ikinci Yunanlı Pythagoras'dır. Pythagoras Şam'dan Mısır'a geçerek orada Hz. Süleyman'ın talebeleriyle beraber yaşamaya başlamış; Mısırlılardan hendeseyi; Hz. Süleyman'ın öğrencilerinden de fizik ve metafizik bilimleri (el-ulûm et-tabî'iyye ve el-ulûm el-ilâhiyye) öğrenip bu konularda derinleşmiştir. Mısırdaki gördüğü eğitim-öğretimin ardından Pythagoras, Eski Yunan'a geri dönmüş ve orada Mısır'da öğrenmiş olduğu bilgeliği öğretmeye başlamıştır. Yine Pythagoras, kendi üstün zekâ ve kabiliyetinin bir mahsulü olarak müzik ile alakalı bilimlerle de meşgul olmuş ve bunlar tanzim ve tasnif etmiştir. O, ortaya koyduğu tüm bilgileri, nübüvvet kaynağından (*mişkât en-nübüvve*) istifade ederek ortaya koyduğunu ileri sürmüştür. Kendi bilgeliğini ve felsefî öğretilerini ortaya koyarken Pythagoras da Empedokles gibi sembolik ve mecâzî bir dil kullanmıştır. Bunun temel nedeni, bu bilgilerin ehil olmayan ve cahil kişilerin ellerine düşmesine engel olmaktır. Zaten ona göre, esas olan bu bilgilerin kuramsal olarak tartışılması değil, eyleme dökülmesidir. Bu yüzden o, Tanrı katında hakîm/filozof için geçerli olanın hakîmin/filozofun sözlerinin değil, eylemlerinin olduğunu ileri sürmüştür. Pythagoras'dan sonra onun takipçisi olan Sokrates hâkim/filozof olarak anılmaya başlanmıştır. Sokrates de kendini metafizik ve dinî ilimlerde (*el-me'âlim el-ilâhiyye*) derinleştirmiş ve her türlü dünyevî zevkten uzak bir hayat sürmüştür. Yine o, Yunanlıların putperest din anlayışlarını açık bir şekilde karşı çıkmış ve onların putperestlik içeren inançlarını eleştirerek onların düşüncelerine karşı akli ve mantıkî kanıtlar ortaya koymuştur. Fakat toplumun ileri gelenleri halkı Sokrates'e karşı kıskırtmış, bu durum onun öldürülmesine neden olmuştur. Sokrates'ten sonra onun öğretileri, asil bir aileye mensup Platon tarafından kabullenilmiştir. Platon, Sokrates'ten farklı olarak dinî bilimler yanında fizik ve matematik bilimlerle de ilgilenmiş, bu konuda şöhrete ulaşan kitaplar yazmış, fakat o da kitaplarında sembolik ve mecâzî bir dil kullanmıştır. İşte Aristoteles de hikmeti/felsefeyi Platon'dan öğrenmiştir. Aristoteles yirmi sene kadar Platon'a öğrencilik yapmış, zamanının bütün felsefî disiplinlerinde öncü seviyeye gelmiştir. Olağanüstü zekâsı nedeniyle daha gençlik çağlarında iken insanlar onu ruhânî diyerek çağırıp övmüşler; öğretmeni Platon da ona akıl diye hitap etmiştir. Aristoteles üstün akılsal yeteneği ve Platon'dan öğrendikleriyle mantık bilimini kurmuş, bu nedenle çağdaşları ona mantıkçı payesini vermiştir. Yine fizik ve metafizik bilimleri tanzim ve tasnif edip sistemleştiren de o olmuştur. Aristoteles yetenekleri nedeniyle siyasiler tarafından da fark edilmiş, uzun yıllar Büyük İskender'e hocalık ve danışmanlık yapmıştır. Onun yaşamı boyunca, Büyük İskender

devlet hâkimiyetini sağlam bir şekilde tesis etmekle kalmamış aynı zamanda şirk ve putperestliğin Yunan topraklarındaki kökü kazınmıştır.

Âmirî'ye göre, Empedokles, Pythagoras, Sokrates, Platon ve Aristoteles felsefe tarihinin uluları olarak bilinmişler ve hakkaniyetli bir şekilde her birine hikmet niteliği ilâşirilerek hakîm/filozof şahsiyetler olarak kabul görmüşlerdir. Eski Yunan toplumunda onlardan sonra gelen hiç kimse aynı unvana layık görülmemiş, sadece meşgul oldukları mesleklere bağlı olarak kendilerine çeşitli adlar verilmiştir. Sözelimi, Hipokrates sadece bir tabip, Homeros sadece bir şair ve Arşimed sadece bir mühendis olarak kabul edilmiş, ancak kendilerine hikmet vasfı yüklenmemiştir.

Yukarıda özet olarak sunduğumuz görüşlerden de anlaşılacağı gibi Âmirî, Arap geleneğinde genelde yapıldığı gibi, felsefe için bir rivayet zinciri oluşturmaya çalışmakta, bu rivayet zincirinin başına nübüvvet kanalından beslenen ve Kuran'da ifadesini bulan Hz. Lokman'ı oturmakta; onu da Kitab-ı Mukaddes geleneğinin önemli bir siması olan Davud peygambere bağlamaktadır.

Âmirî'nin başlattığı geleneğin, Ebû Sa'id el-Endülüî tarafından sürdürüldüğü anlaşılmaktadır. O'nun, bilim ve felsefe tarihi olarak nitelenebilecek *Tabakât el-Ümem* adlı yapıtında, milletleri bilime katkısı olan ve olmayan olarak sınıflayıp, Çin ve Türkleri bilime katkısı olmayanlar sınıfına soktukten sonra, Hint, Fars, Keldanî ve Yunanlıların bilime katkılarını sergilemeye yöneldiği görülmektedir. Yunanlıları bilime katkısı olan dördüncü ümmet olarak konumlandıran ve böylece onların bilgeliliğinin bir öncesinin olduğunu göstermeyi amaçlayan Ebû Sa'id el-Endülüî, onların matematik (riyadiyye), mantık (mantikiyye), tabiat (tabiyye), din (ilahiye) ve siyaset (es-siyasiyye el-menziliyye ve el-medeniyye) gibi felsefî bilimlere katkılarının olduğunu belirtir. Tıpkı Âmirî gibi, o da, Yunanlıları putperest (bi ibadet el-esnâm) olarak niteler ve bilginlerine felâsife yani "hikmet seven" (muhib el-hikme) adını verdiklerini belirtir. Onca, Yunanlılara göre bu felâsifenin önde gelenleri beş tanedir; bunlar sırasıyla, Empedokles, Pythagoras, Sokrates, Platon ve Aristoteles bin Nikhomakhos'tur. Ona göre Empedokles, ümmetlerin tarihiyle ilgilenen bilginlerin de kaydettiği gibi Davud peygamber döneminde yaşamış; hikmeti/felsefeyi Şam'da Hz. Lokman'dan almış, sonra onu Yunanistan'a taşımıştır. Ancak hikmeti/felsefeyi aktarırken simgesel, rumuzlu bir dil kullanmıştır. Empedokles'ten sonra, Pythagoras, Mısır'da Süleyman b. Davud'un öğrencilerinden hikmeti/felsefe, hendese/geometri, tıp gibi bilimleri alarak Yunan memleketine dönmüştür. Onlardan aldığı hendese, tıp ve din bilgisini zekâsıyla geliştirmiş, müzik (ilm el-elhan), telif/birleştirme ve adet/sayı bilimini inşa etmiştir. Bu bilimleri geliştirirken mişkât en-nübüvve'den istifade ettiğini ileri sürmüştür. Onun düşüncelerinde, âlem, terkibi, sayıların özellikleri ve mertebesiyle ilişkileri ile ilgili ilginç rumuzlar vardır ve yine o, ahiret konusunda Empedokles'in mezhebine yakın görüşler ileri sürmüştür. Ona göre, tabiî âlemin üzerinde ruhanî-nuranî bir âlem vardır; bu âlem, akılla doğrudan idrak edilemez; ancak zeki/arınmış nefisler o âlemi temaşa edebilir. Her insan en güzel şekilde yaratıldığı için, eğer nefisini kötülüklerden, hasetten, bedenini şehvetlerinden arındırırsa, ruhani âleme yükselir, ilahi hikmetlerin cevherlerine muttali olur. Böylece, nefis için lezzetli şeyler, ona gönderilir. Pythagoras, aritmetik, müzik ve bunun gibi şeylerle ilgili telif eserler de vermiştir. Sokrates, Pythagoras'ın öğrencisi olmuş, ondan felsefî ve ilahi bilimleri almış, dünya lezzetlerinden yüz çevirmiş, puta tapıcılığı reddetmiştir. Platon, felsefeyi Pythagoras'dan alma konusunda Sokrates'le ortaklaşmasına karşın, hikmet konusunda Sokrates'ten sonra şöhret kazanabilmiştir. İlim konusunda soylu bir aileden gelen Platon, pek çok bilimi içeren kitaplar kaleme almıştır. Aristoteles'e gelince, Platonun etkisi altında kalmış, hocası onu akıl olarak adlandırmıştır. O keskin zekâsıyla mantık sanatını ve çeşitli felsefî disiplinleri tasnif etmiş ve geliştirmiştir.

Kıftî, *Tarih el-Hükema*'sında, hikmetin kökenini konusunda bilginler arasında ihtilaf olduğunu belirttikten sonra, onu köken olarak Hermes'e yani İdris'e bağlar. Sonra ondan hikmeti, Umûn el-Melik, yani gerçek adı Basilihus olan bir kişinin aldığını söyler. Ondan da Yunanlıların hikmetin sütunları olarak niteledikleri beş filozofun ilki olan Empedokles'in aldığını belirtir. Buradan itibaren Kıftî, hikmetin sütunları olarak nitelenen, Pythagoras, Sokrates, Platon ve Aristoteles için Âmirî ve Ebû Said el-Endülüsî'nin söylemini aynen tekrarlar. Bu durum, ortak bir kaynaktan beslendiklerine işaret olarak yorumlanabilir.

Felsefenin kökeni sorunsalıyla ilgilenen bir diğer önemli İslam düşünürü, kelâm ve felsefe alanındaki çalışmalarıyla ünlü Şehristanî'dir. Onun yaklaşımı, yukarıda örneklediğimiz tabakât yazını yazarlarında bir ölçüde farklıdır; çünkü düşünürlerin silsilesinden çok filozofların ve düşünürlerin görüşlerine ağırlık verir. Bu anlamda, onun, *el-Milel ve en-Nihal* adlı yapıtında, dinler ve mezhepler tarihi adı altında genel bir düşünce tarihi oluşturmaya yöneldiği, felsefi düşüncenin tarihine ilişkin de bir perspektif oluşturmaya çalıştığı görülür. Bu perspektifi oluştururken, kendisinden önce oluşturulmuş düşünce tarihlerinde, iklime, kavimlere, din ve mezheplere göre yapılmış farklı ayrımlara dikkat çeker ve din ve mezheplere göre yapılmış ayrımın daha doğru bir ayrım olduğunu vurgulayarak tercihini ortaya koyar. O şöyle der:

“Buna göre, öncelikle insanların doğru bir ayrımla, dinlere mensup olanlar (ehlü'd-diyanat ve'l-milel) ile din özelliği taşımayan sistem ve düşüncelere sahip olanlar (ehlü'l-ehva ve'n-nihal) şeklinde ikiye ayrıldığı görülür. Bu taksim dikkate alındığında, açık bir şekilde, din mensubu olanlar, Mecusiler, Yahudiler, Hıristiyanlar ve Müslümanlardır. Din özelliği taşımayan görüş ve düşüncelere bağlı olanlar ise felsefeciler, Dehriiler, Sabiler, yıldızlara ve putlara tapanlar ve Brahmanistler gibi gruplardır” (Şehristanî, *Milel ve Nihal*, s. 26).

Şehristanî, bu ayrımıyla, din dışı görüş ve mezheplerin varlığını onayladığı gibi, tek tanrılı dinlerin dışında kalan dinleri de felsefecilerle aynı gruba sokar ve onları *ehl el-ehvâ*, yani heva, heves ve arzularına uyanlar olarak niteler. Onca, din özelliği taşımayan gruba mensup felsefecilerden Brahmanist Hint filozofları peygamberliği kesinlikle kabul etmezler. Bununla birlikte, felsefeci gruplar içinde nübüvveti kabul edenler de vardır, nübüvveti kabul edenler arasında Yunan filozofları ve Arap filozofları ön sıradadır. Ona göre, hikmet sevgisi olan felsefenin ve hikmetin başlangıcı Yunanlılardır. Yunanlı filozofların en bilgeleri Miletli, Sisamlı ve Atinalı olup hikmetin sütunları olarak anılırlar. Bunlar, Thales, Anagsagoras, Anaksimenes, Empedokles, Pythagoras, Sokrates ve Platon'dur. Plutarhos, Hipokrates ve Demokritos gibi filozoflardan bir topluluk ile şairler ve zahitler onlara tabi olmuşlardır. Böylelikle Şehristanî ile birlikte tabakât yazınında adı geçen hikmetin sütunları olarak görülen filozoflar arasına Thales, Anagsagoras, Anaksimenes de katılmış olur. Burada Thales'in tıpkı Aristoteles'te olduğu gibi ilk filozof olarak konumlandırılışı dikkate değerdir. Bu farklılığın arkasında, tabakât yazarlarıyla Şehristanî'nin beslendiği kaynakların farklılığı yatsa gerekir. O, nübüvveti kabul ettiklerini söylediği Yunanlı düşünürlerin görüşlerini, yer yer dinsel bir temele çekmeye de çalışır. Bunu yaparken ilk hareket noktası, onların ele aldıkları konuları, dinsel konularla özdeşleştirmeye yönelmektir. Ona göre, Yunanlı filozofların felsefe konusundaki söz ve düşünceleri, Tanrı'nın birliği, bütün evreni bilgisiyle kuşattığı, evrenin keyfiyeti, tanrısal yaratma, evrenin oluşması, ilk ilkelerin kaç tane ve neler oldukları, ahiretin mahiyeti ve zamanı konularını ele almaktadır. Bu açıdan onun sunduğu felsefe tarihi, filozofları dini kimliğe bürüten bir felsefe tarihtir. İkinci olarak o, filozofların düşüncelerini ele alırken, filozoflarda karşılaştığı ve dinsel metinlere uygun bulduğu felsefi düşüncelerini peygamberlerle ilişkilendirmeye yönelir. Onun bu yaklaşımında, Kuran'ın insanlık tarihini bir peygamberler tarihi

olarak sunmasının etkisi yadsınamaz. Sözelimi, Thales'in her şeyin kökeninde suyun olduğunu belirten anlayışını yorumlarken şöyle der:

"Tevrat'ın ilk kitabında, Tanrı'nın bir cevher yarattığı, daha sonra ona heybetle nazar ettiği, bu durumda o cevherin parçaları eriyip su olduğu, daha sonra sudan duman gibi buhar olduğu, bundan semaları yarattığı, suyun yüzünde denizin köpükleri gibi köpükler meydana geldiği, bundan arzı/yeryüzünü yarattığı ve burada dağlar yükselttiği belirtilir. Sanki Miletli Thales düşüncelerini bu nebevi mişkattan almış gibi görünmektedir. Thales'in bütün suretlerin kaynağı olarak gördüğü ilk unsur, ilahi kitaplarda geçen Levh-i mahfuz'a çok benzemektedir. Çünkü bilinenlerle ilgili hükümlerin hepsi Levh-i Mahfuz'a kaydedilmiş bulunmaktadır. Onun belirttiği su ile 'arşı su üzerinde idi', ayetinde belirtilen arşın üzerinde bulunduğu su arasında büyük benzerlik vardır" (Şehristanî, *Milel ve Nihal*, s. 289).

Şehristanî benzer bir yorumu, Aneksimenes'in görüşleri için de yapar. O, Aneksimenes'in arkhesi (arche) olan havaya değindikten sonra, bu filozofun sisteminin önemli düşüncelerinin mişkât-ı nübüvve'den alındığını, ancak bu kaynaktan elde ettikleriyle bir kısım insanların görüşlerini birbirine karıştırıldığını ileri sürer. Empedokles'in görüşlerini ele aldığı anda ise, onun filozofların büyüklerinden bir olduğunu kaydeder; müşfik ve merhametli bir kişi olduğunu vurgulayıp Davut peygamber zamanında yaşadığını, ona gidip geldiğini ve ondan bilgiler öğrendiğini iddia eder. Yine onun Lokman'a gittiğini ve ondan hikmet öğrendiğini ve Yunanistan'a dönerek öğrendiklerini yaydığını belirtir. Şehristanî'ye göre, Pythagoras da, Davud'un oğlu Süleyman zamanında yaşamış, hikmeti nübüvvet kaynağından almıştır. Platon'u, Fârâbî gibi el-ilahi sanıyla öven Şehristanî'ye göre, Solan, Hermes'ten sonra ve Sokrates'ten önce yaşamış olan büyük peygamberlerden birisidir.

Felsefeye eleştirel yaklaşan ve filozofların görüşlerini *Makâsıd el-Felâsife* adlı yapıtında önce özetleyip, ardından onların bir eleştirisini içeren *Tehâfüt el-Felâsife* diye bir yapıt kaleme alan Gazzâlî'nin de felsefî düşüncenin kökenine ilişkin yer yer fikirler beyan ettiği görülür. Kelâm geleneğinden gelen bir düşünür olarak o, felsefeye yaklaşımını şöyle konumlandırır:

Felsefenin kötü olan ve olmayan kısımları hangileridir; filozoflar hangi sözlerinde dinsizlikle suçlanırlar, hangisinde suçlanmazlar; hangi hususlarda bid'at ehlinen sayılırlar, hangilerinde sayılmazlar; hakikat ehlinin sözlerinden çalıp geçersiz iddialarını kabul ettirmek için kendi sözlerinin arasına kattıkları nedir; halk onların hakikat diye iddia ettikleri şeyden nasıl nefret etmiştir; hakikat sarrafı olanlar, onların sözlerinden saf hakikati sahtesinden nasıl ayırt etmişlerdir? (Gazzâlî, *el-Munkiz min ed-Dalâl*, s. 10).

O, bu söylemine uygun olarak, filozofların İslam şeraitine göre dinsizliğe götüren görüşlerini ve ortaya attıkları bidatleri bir bir sıralar. Onların şeriat ilkelerine uygun görüşleriyle karşılaştığında bunları, Peygamberler ve velilerin kitaplarından almış olduklarını ve batıl iddialarını halka kabul ettirmek için onları yem olarak kullandıklarını ileri sürer. Böylelikle filozofların kitaplarındaki doğru görüşleri, ilahi bir kaynağa bağlar. Gazzâlî burada durmaz; bazı felsefî bilimlerin insan deneyimi ve aklıyla kurulmasının olanaksızlığından yola çıkarak, bu bilimleri ilahi öğretime bağlı olması gerektiğini ileri sürer. Yine çeşitli yapıtlarında hemen tüm bilimleri, bu arada Aristoteles mantığını bile kutsal metinlerden türetme yoluna başvurur. Aynı anlayışın Gazzâlî'den önce İbn Hazm tarafından da dillendirildiği bilinmektedir. Gazzâlî şöyle der:

“Onun (peygamberlik) olurlu olduğunun kanıtı, var oluşudur; var oluşunun kanıtı ise, tıp ve astronomi bilimi gibi, evrende akılla elde edinilmesi düşünülemeyen, bilgilerin varlığıdır. Anılan bu iki bilimde araştırma yapan kimse, bunların ancak, vahiy ve tanrısal yardımla idrak edilebileceğini zorunlu olarak bilir. Bu bilimlerin deneyimle elde edilmesi imkansızdır. Yıldızlarla ilgili öyle olaylar vardır ki, bin senede bir meydana gelir. Şu halde, bu deneyimle nasıl elde edilsin? İlaçların özellikleri de öyledir. İşte bu uslamla ile anlaşılmıştır ki, aklın idrak edemeyeceği, (deneyimle elde edilemeyen) bu şeylerin anlaşılmasında, bir yolun olması imkan dahilindedir. Bu da peygamberlikle kastedilen vahiy yoludur” (Gazzâlî, *el-Munkiz min ed-Dalâl*, s. 36).

İşraki felsefenin kurucusu Suhreverdi'nin de felsefî düşüncesi, ilahi bir kökene bağlamaya yöneldiği görülür. O, *Hikmet el-İşrak* adlı yapıtında, kendi sezgici işrak felsefesini temellendirirken, erken dönem Yunan filozoflarına atıflar yapar ve hikmetin temelini İdris peygamberle özdeşleştirilen Hermes'e bağlar. Böylelikle geliştirdiği felsefenin tanrısal köklerini göstermeye çalışır: O şöyle der:

“Bu ilim, kudret ve ışık sahibi, hikmetin rehberi ve önderi olan Platon'un zevkinin ta kendisidir. Yine bu zevk ilmi, Platon'dan önce yaşamış olan hakimlerin atası Hermes'ten Platon'un zamanına gelinceye kadar Empedokles, Pythagoras gibi büyük hakimlerin ve hikmet abidelerinin ilmidir. Eski filozofların sözleri semboliktir. Bu yüzden onlara yöneltilen eleştiriler, sözlerinin zahirine yönelik ise de, kastettikleri anlama değildir. Çünkü sembol, eleştiri ve inkar konusu yapılamaz. Bu sembolik yöntem de, Camesî, Ferşavşîr, Bozorgmehr ve onlardan önce yaşamış Fars hakimlerinin yolu ve öğretisi olup Doğu'nun ışık-karanlık öğretisinin temelini teşkil eder. Şu belirtilmelidir ki, bu temelin ne Mecusi kâfirlerin öğretisi ve Manî'nin sapıklığı ne de Tanrı'ya ortak koşmaya götüren başka inançlarla bir ilgisi vardır. Sanılmamalıdır ki, bu hikmet sadece şu yakın zamanda ortaya çıkmıştır. Aksine dünyada hikmet ve hikmeti açık delillerle savunan ve ayakta tutan kimseler hep var olmuştur. İşte onlar Tanrı'nın yeryüzündeki halifesidir. Gökler ve yeryüzü varoldukça da böyle olacaktır. Eski hakimlerle sonrakiler arasındaki farklılık ise, açık veya kapalı dil kullanımı tercihindendir. Yoksa aralarında temel meselelerde hiçbir ayrılık yoktur; onlar Tanrı'nın birliğinde hemfikirdirler. Muallim-i evvel (Aristoteles) her ne kadar büyük, derin ve keskin görüşlü bir filozof olsa da, üstadı Platon'u gölgede bırakacak kadar gözde büyütmemelidir. Onlar arasında Ağasazîmun, Hermes ve Askelînus gibi elçiler ve şariat koyucuları da vardır” Suhreverdi, *Hikmetü'l-İşrak (İşrâk Felsefesi)*, s. 26-27).

Felsefeyi ve felsefe geleneğini tanrısal, dinsel kökene geri götürenler arasında Molla Sadra'nın da dahil olduğunu belirtmek gerekir. Nitekim onun da, Eski Yunan filozoflarının evrenin yaratılmışlığı gibi konulardaki uzlaşımını, bu bilgileri nebevî kaynaktan almalarına bağladığı görülür. Ona göre nebevî öğretilerle alakası olmayanlara hikmet nispet etmek ve hakim/filozof olarak isimlendirmek doğru değildir. Onca, hakîm olan filozoflar, Thales, Anaksimenes, Agathadaimon, Empedokles, Pythagoras, Sokrates, Eflatun ve Aristoteles'tir. Hikmetin/felsefenin ışıkları onlar aracılığıyla parlamış; metafizik bilimler onların çabalarıyla kalplerde yer etmiştir. Molla Sadra'ya göre, söz konusu hakimler/filozoflar, zühd ve ibadete düşkün, maddesel olandan tanrısal olana yönelmiş, dünyevî olanı bırakıp uhrevî olana meyletmış filozoflardır. Onlar kendilerinden sonra kimseye verilmemiş olan gerçek bilgelikle nitelenmişlerdir. Bu nedenle onlardan sonra gelenlere

hâkim/filozof denilmez. Sözelimi, Hipokrates hekim, Homeros şair; Demokritos tabiatçıdır; bunlar mutlak anlamda hakîm/filozof değildir. Hikmetin bu sekiz sütunu, hikmetin nurunu mişkât en-nübüvve'den edinmiş olup, temel öğretiler konusunda aralarında ihtilaf yoktur. Bu filozoflar, ona göre, Tanrı'nın birliği, sıfatları, varlıkların ondan suduru, varlığın ilkeleri ve nefsin ölümsüzlüğü gibi konularla uğraşmışlardır. Ancak onlardan sonra, mişkât en-nübüvve'den elde edilerek ortaya koydukları bilgiler bozulmuştur. Bu bozulmanın nedeni, sonraki felsefecilerin onların yolundan ayrılmalrı ve onların öğretilerini yer yer yanlış yorumlamalarıdır. Onun daha ileriye giderek, Yunan filozoflarının pek çok öğretisini yer yer İslamî öğretilerle ilişkilendirmeye çalıştığı görülür.

Tüm bu çözümlemelerden de anlaşılacağı gibi, ortaçağda tektanrılı Yahudilik, Hristiyanlık ve İslam düşüncesi içerisinde, felsefeyi ve bir bütün olarak bilgeliği, coğrafi olarak doğuya ve epistemolojik açıdan ise tanrısal-dinsel bir kökene bağlayan ve belli ölçülerde süreklilik gösteren köklü bir gelenek mevcuttur. Bu gelenek, anlaşıldığı kadarıyla ilk kez, Yunan felsefesiyle temas eden İskenderiye Yahudi düşüncesinde ortaya çıkmış, onların tecrübesi, ortaçağ Hristiyan ve İslam düşüncesinde gelişerek varlığını sürdürmüştür. Bu gelenek, bir bilimler sistemi ve bir düşünce biçimi olarak felsefe ile din, peygamberlerle filozoflar arasında köklü bir bağ kurmuş, nübüvvet kaynağından beslenmiş bir felsefe tasavvuru geliştirmeye çalışmıştır. Bu haliyle, epistemolojik olarak Tanrı'nın yardımı olmaksızın insanın kendi çabasıyla felsefenin ve felsefi bilimlerin ilkelerini ortaya koyamayacağı anlayışını gündeme getirip işlemiştir. Yine bu gelenek, anlaşıldığı kadarıyla, filozofların görüşleriyle dinler arasında karşıtlık varmış gibi görünen durumlarda, görünürdeki çelişkiyi ortadan kaldırmak için, ya sözün simgeselliğine vurgu yaparak ya da ilahî hikmetin beşer aklı tarafından bozulmasına gönderme yaparak karşıtlığı aşmaya çalışmış, köklü bir hermeneutik yaklaşım geliştirmiştir. Şu halde, bu anlayışa göre, ezeli, ebedi, tek bir halidî hikmet vardır; bu hikmet, nebevî bir kaynaktan gelmektedir, filozoflar da bundan beslenmektedir. Felsefeyi de kuşatan bu ezeli, halidî hikmet, evrensel ve kültürlerüstü bir nitelik taşımaktadır. Bu açıkça, felsefeyi dinsel temele dayandırmak, meşruiyetini dine bağlamak ve dinsel temelde felsefe yapmak demektir ve büyük ölçüde ortaçağın genel düşünsel özellikleriyle uyushmaktadır.

Kuşkusuz felsefeyi dine dayandırmanın, onu dinsel temelde meşrulaştırmanın ve dinsel temelde felsefe yapmanın, ortaçağ özelinde tarihsel bir perspektiften bakıldığında, hem pozitif hem de negatif sonuçlara yol açtığı ileri sürülebilir:

Pozitif açıdan bakıldığında, felsefe ile din arasında kurulan köken ortaklığının, tektanrılı dinî düşünce geleneklerinin, felsefenin bilgeliğini özümsemelerine katkı sağladığı söylenebilir. Bu, özellikle felsefeye dinsel temelde karşı çıkanları, ondan uzak duranları felsefeye yaklaştırma çabası ve her şeyin meşruiyetinin dine bağlandığı bir toplumsal ortamda felsefe yapmaya olanak sağlaması bakımından önemli sonuçlar doğurmuştur. Bunun en önemli kanıtı, Yahudi, Hristiyan ve İslam ortaçağında yetişmiş, yapıtlar vermiş filozof ünvanlı başarılı kimselerin varoluşudur. Öte yandan bu çaba, ortaçağda dinsel düşüncenin, felsefi birikimle gelişen bilgi birikimine yorum faaliyetleriyle adapte edilmesi, dinamik kılınması ve yorum zenginliği oluşturmaları açısından da önemli sonuçlar doğurmuştur. Ortaçağ dinsel yazınında gözlemlediğimiz dinsel çok sesliliğin - bu bağlamda farklı mezhepleri anımsatmak gerekir-, farklı açılımların doğmasında, felsefenin ve farklı felsefi perspektiflerin etkisi yadsınmaz. Yine söz konusu anlayışın, felsefi bilgeliği, tanrısal bir temele dayandırarak, herkesin malı olarak göstermesinin farklı kültürel çevrelerin ondan beslenmesine olanak sağladığı, bu yönüyle felsefeyi evrenselleştirmeye yöneldiği bile söylenebilir.

Negatif açıdan bakıldığında ise, felsefeyi tanrısal temele dayandırmak, dinsel temelde meşrulaştırmak ve onu peygamberlik kurumuyla ilişkilendirmek, filozofların felsefi düşüncelerini, dinsel metinlere uydurmaya çalışarak yorum yoluyla saptırmak gibi önemli bir soruna yol açmıştır. Bu yorumlama faaliyetinde, felsefi görüşlerin simgeselliğinin işlevsel olarak kullanıldığı anlaşılmaktadır. Nitekim ortaçağda, tektanrılı dini çevrelerde, Yunanlı filozofların tevhid, ahret ve yaratılış inancına sahipleriymiş gibi sunulması ve öyle yorumlanması, hatta peygamberimsi bir görünüme sokulması bunun bir kanıtı olsa gerekir. Bu açıkçası, filozofların görüşlerinin, dine uygun hale getirilmesi için zorlama yorumlarla kendisine yabancılaştırılması demektir. Yine felsefeyi, tanrısal kökene bağlamak, onu bir biçimde kutsallaştırmaktır; bu kutsallaştırma etkinliğinin, felsefenin akılsal, mantıksal ve eleştirel yüzünün görülmesine ket vurmak, kendi otantik varlığı içinde özgür gelişimini engellemek ve felsefeyi teolojiye dönüştürmek gibi tehlikeler barındırdığı açıktır. Kanımca, ortaçağda felsefenin büyük ölçüde teolojilerin egemenliğine girmesinde, felsefeyi dinle ilişkilendiren, onu dinsel kökende meşrulaştırmaya çalışan, dinin hizmetine koşan yaklaşımların etkisi yadsınmaz. Ortaçağ İslam dünyasında bir süre otantik varlığını sürdüren felsefenin süreç içerisinde yok olması, kelâm ve tasavvufun egemenliğine girmesi bu açıdan oldukça manidardır. Yine ortaçağlar boyunca büyük ölçüde statik kalan batı felsefesinin, farklı bir yola girmesi, felsefeyi, dinin hizmetinden ve dinsel temelden kurtararak, dinle felsefeyi birbirinden ayırmasının, felsefeyi insanî ve seküler bir temelde yeniden inşa etmesinin bir sonucu olsa gerekir. (Hasan Aydın, İskenderiye Yahudiliğindeki Kökleri Işığında Ortaçağ Hristiyan ve İslam Düşüncesinde Felsefenin Kökeni Sorunu, Felsefe Dünyası, 60, 2014/2, s. 65-114).

II. BÖLÜM

HIRİSTİYANLIK, TEMEL ÖĞRETİLERİ VE DİN-FELSEFE İLİŞKİSİ

Ortaçağ, Yahudi, Hristiyan ve İslam düşüncesinin felsefeyle karşılaşmasının, felsefeyi nasıl dinsel bir zemine çektiğini gösterdiğimize göre, artık özel olarak Hristiyan felsefesine yönelebiliriz. Tartışmamızı daha da derinleştirebilmemiz için, öncelikle bir din olarak Hristiyanlığa yönelmemiz gerekmektedir. Bu yönelim bize Hristiyanlığın hem doğası hem de Eski Yunan felsefesiyle ilişkisi konusunda daha açık bir kavrayışa ulaşmak için yol gösterecektir.

Daha önce de değindiğimiz gibi, İlkçağ Yunan felsefesinin son dönemi Hristiyanlığın ortaya çıkışına tanık eder. Hristiyanlık, başlangıçta bu sırada ortaya çıkan çok sayıdaki sır ve kurtuluş dinlerinden biridir. Kurucusu Hz. İsa'dır ve o, bir Yahudi'dir. Yahudiler veya Yahudilerin kışkırtması sonucu Romalılar tarafından çarmıha gerilerek öldürülmüş olmasına rağmen, kendisini Yahudi vahyinin bir devamı olarak görür. Nitekim onun hayatına ve öğretisine ait unsurları içeren Yeni Ahit de Hristiyanlar tarafından Yahudiliğin kutsal kitabı olan Eski Ahit'in bir devamı olarak kabul edilir ve Hristiyanlığın kutsal ana metni olan Kitab-ı Mukaddes (Bible) böylece bu iki ana metinden veya onları oluşturan kitaplardan meydana gelir. Hristiyanlık bir kurtuluş dinidir. Temel amacı insana kendisi ve içinde yaşadığı evren hakkında bilgi vermek değildir, onu kurtarmaktır. Ancak Hristiyanlık, bu kurtuluşu sağlamak üzere kendisini kabul eden insanların bazı şeylere inanmalarını şart koşar. İnanılmasını istediği bu şeyler ise Hristiyanlığın amentüsünü (credo) veya dogmatiklerini meydana getirir. Yeni Ahit'i meydana getiren dört İncil ve diğer kutsal metinlerde ortaya konmuş olduğu şekilde bu amentüyü meydana getiren belli başlı inanç unsurları şunlardır:

“Olağanüstü şartlar içinde doğmuş olan bir insan vardır: Bu insan İsa'dır. O, İsrail Peygamberleri tarafından geleceği önceden haber verilmiş olan Mesih'tir ve gerçekleştirmiş olduğu olağanüstü işlerle bunu ispat etmiştir. O, göklerde bulunan Tanrı'nın yani Baba'nın Oğlu (Logos)'dur; Cennette Adem ve Havva'nın yasak meyveden yemesiyle İlk veya Asli Günah sonucu suçlu hale gelmiş ve düşmüş olan insanoğlunu kurtarmak, onu Tanrı ile barıştırmak için çarmıha gerilerek ölmüştür. Kendisini, insanlığı kurtarmak için feda etmiş ya da kurban etmiştir. Bu olay, Tanrı'nın insana karşı duymuş olduğu özel sevgisini, lütuf ve merhametini göstermektedir. İsa ölümünden üç gün sonra dirilmiş ve kırk gün sonra Göklere, Baba'sının yanına gitmiştir. Bütün zamanların sonunda yeniden gelecek, bütün canlıları ve ölüleri yargılayacak ve kendisine inanan kişilerle birlikte ebedi olarak Göklerin Krallığı'nda hüküm sürecektir. İnsanı kurtaracak ve İsa'da ebedi hayata eristirecek olan tek şey, ona ve bu misyonuna göstereceği iman olacaktır.”

Görüldüğü gibi bütün bu tezlerde veya inanç unsurlarında felsefi diye nitelendirilebilecek hiç bir şey yoktur. Dolayısıyla onlarla ilgili olarak insandan istenen şey de onların felsefi-akılsal olarak ele alınıp tartışılması, anlaşılması değil, tam bir yürek saflığı ve içtenlikle onlara inanılması, iman edilmesidir. Böylece onlara

inananlar ve bu inançlarına uygun olarak yaşayanlar kurtuluşa erişecekler; inanmayanlar ise ebedi olarak mahvolacaklardır.

Hıristiyanlık-Yahudilik İlişkisi:

Hıristiyanlık sadece Yeni Ahit tarafından ortaya konulan bu Yeni veya İyi Haber'e (Müjde'ye), bu Haber'i oluşturan söz konusu bazı dogmalara inanmaktan ibaret değildir. İsa, aynı zamanda, yukarıda işaret ettiğimiz gibi, getirmiş olduğu Yeni Ahit'in Eski Ahit'in bir devamı olduğunu, kendisinin Eski Ahit'i, onda ortaya konan Şeriat'ı (Yasa) ortadan kaldırmak için değil, onu devam ettirmek ve en son, mükemmel şekline erdirmek için geldiğini söylemiştir. Bu, Hıristiyanların İsa'nın kurtuluş öğretisini benimsemelerine ek olarak, Eski Ahit'te ileri sürülmüş olan bazı başka tezleri, bunlar arasında Yaradılış kitabında ortaya atılmış olan kozmogoniyi, Tanrı'nın kendisi hakkında getirilmiş olan bazı belirlemeleri kabul etmelerine yol açmıştır.

Eski Ahit'te ortaya atılmış olan kozmogoninin tepesinde ne vardır? Kendisine Yehova adıyla işaret edilen bir Tanrı, tek bir Tanrı vardır. Musa'nın bu Tanrı'ya adını, kim olduğunu sorduğunda aldığı cevap, O'nun bir yoruma göre '*kendisi*', bir başka yoruma göre '*varlık, var olan*' olduğudur (Çıkış, V, 1 4). Eski Ahit bu Tanrı'nın, insan da içinde olmak üzere yeri ve göğü '*yaratmış*' olan bir Tanrı olduğunu söylemektedir. Evreni, *ışık olsun dedi ve ışık oldu* söyleminde dile gelen, '*irade*'siyle '*zaman içinde*' ve '*yoktan*' (ex nihilo) yaratmış olan bu Tanrı yine Eski Ahit'e göre aynı zamanda her istediği zaman ona müdahale etme yönünde mutlak bir '*kudret*'e de sahiptir. Böylece iradesinin, bu irade arkasında yatan özgürlüğünün herhangi bir belirleyicisi olmadığı, kudreti mutlak ve sınırsız olduğu gibi yerde ve gökte meydana gelen hiçbir olay, hiçbir fiil de Tanrı'nın her şeyi içine alan '*bilgi*'si dışında cereyan edemez. Böylece, Hıristiyanlığın Eski Ahit'ten aldığı bu unsurlar, İsa'nın varlığını haber verdiği veya teyid ettiği İbrahim'in, İshak'ın, Yakup'un Tanrı'sının ana özelliklerini şu şekilde ortaya koyarlar: O, doğası veya özü varlık olan, mutlak özgürlük ve irade sahibi, yaratıcı, mutlak kudretli ve bilgili bir Tanrı'dır.

Eski Ahit, özü itibarıyla bir kurtuluş dini olan Hıristiyanlığa bu şekilde belli tezleri olan bir kozmogoni ve yukarıda sözünü ettiğimiz ana görüşler etrafında şekillenen bir teoloji sağlamakla kalmaz, aynı zamanda ona insanlık tarihin belli bir yorumunu, bir tarih felsefesini de verir. Çünkü yine Eski Ahit'e göre sözünü ettiğimiz özelliklere sahip olan bu Tanrı, altı günde sadece evreni ve insanı yaratmakla kalmamış, aynı zamanda insanlar arasında bir halkı, Yahudi halkını seçmiş ve ona bir ilahi Yasa, kendi Yasasını göndermiştir. O bir halkı, Yahudi halkını diğer halklardan ayırmış, sevmiş ve bu halkın tarih içindeki yürüyüşünü yönlendirmiştir. Bu halk güçlüklerle karşılaştığında onu korumuş, Musa vasıtasıyla Mısır'dan çıkarmış ve ona zaman içinde kılavuzluk etmek, yol göstermek üzere başka peygamberler de göndermiştir. Bu Tanrı böylece insanlık tarihi boyunca kendisine inanan ve itaat edenleri ödüllendirmiş olduğu gibi, hakkı olan saygıyı kendisine göstermeyen milletleri, halkları, hatta bu sevdiği Yahudi halkını bile cezalandırmıştır.

Hıristiyanlık Eski Ahit'ten bu tarih görüşünün ana perspektifini de alacak, onu İsa'nın insanlığı kurtarıcı tarihsel misyonunu merkeze alarak yeni ve daha ileri bir noktaya götürecektir. Bu tarih görüşünde, dünyanın ve insanın tarihi Tanrı'nın yaratım olayıyla başlayacak, bunu İlk İnsan'ın İtaatsizliği ve Düşüş'ü takip edecek, bu olayın arkasından Tanrı'nın İbrahim'le yaptığı Eski Ahit (Sözleşme) ve Musa'ya gönderdiği Yasa (Şeriat) gelecek, bunları insanoğlunu işlemiş olduğu büyük günahın Kefaret'ini ödemek üzere İsa'nın insan kılığına bürünerek dünyaya inmesi (incarnation) takip edecek, Tanrı'nın insanlığa karşı sevgisinin, merhametinin ve lütfunun sonucu olarak göndermiş olduğu Oğlu'nun öldürülmesiyle Eski

Sözleşme'nin yerine Yeni bir Sözleşme geçecek, eski Yahudi yasasının yerini İsa'nın Yasası alacak, Yahudilerin "Yasa Sevgisi" yerine Hristiyanların "Sevgi Yasası" geçecek ve böylece yalnızca Yahudi halkı değil, tüm insanlık İsa'nın şahsında ebedi kurtuluşa erişecektir. Hristiyanların Eski Ahit'ten aldıkları ve geliştirdikleri bu kozmogoninin, teolojinin ve tarih anlayışının kendisinde de hala dar anlamda felsefi olduğu ileri sürülebilecek görüşlerin olmadığını söyleyebiliriz.

İncil (Yeni Ahit) ve Felsefe:

Yeni Ahit'i meydana getiren dört İncil'den biri ve sonuncusu olan Yuhanna İncili'nde gerçekten felsefi olduğundan kuşkulanması mümkün olmayan bir tezle karşılaşmaktayız. Bu, Yuhanna İncili'nin ilk satırlarında karşımıza çıkan şu önemli tezdır:

"Başlangıçta Kelam-Logos (Söz) vardı ve Kelam Tanrı'yla birlikteydi. Kelam, Tanrı idi ve o, başlangıçta Tanrı ile birlikteydi. Her şey onunla meydana geldi ve meydana gelen hiçbir şey onsuz meydana gelmedi. Hayat ondaydı ve hayat insanların ışığıydı."

Bu tezin tam anlamıyla felsefi bir tez olduğunu görüyoruz; çünkü bu Kelam (Söz, Word, Logos) kavramının Yunan filozoflarının Tanrı anlayışlarının temelini teşkil eden Akıl veya Logos kavramıyla benzerliği veya akrabalığı çok açıktır. Bu kavramın kaynağı muhtemelen Yahudi filozof Philon'dur. Yahudi Philon'un Eski Ahit'le Platonculuk arasında bir uzlaştırma gerçekleştirmeye çalışırken, evrenin varlığa gelmeden veya yaratılmadan önce Tanrı'nın zihninde bir idealar dünyası, Logos olarak var olduğu şeklindeki görüşünü biliyoruz. Philon bunun için Stoacılar'dan aldığı bir terimi kullanarak Tanrı'nın evrenle ilgili bu düşüncelerini 'tohumsu nedenler' (logoi spermetikoi) olarak adlandırmaktaydı. Öte yandan Yuhanna yukarıdaki sözlerinde bu Kelam'ın veya Logos'un yalnızca Tanrı'yla birlikte var olduğunu söylemekle kalmamakta, aynı zamanda her şeyin onun yani Kelam'ın eseri olarak meydana geldiğini ve varlığa gelen şeyler içinde hiçbirinin onsuz meydana gelmediğini ileri sürerek. Yunan felsefe geleneği içinde ortaya çıktığını bildiğimiz bir başka tezi, evrenin tanrısal ve akıl tarafından kavranabilir bir yapıda meydana getirildiği, tanrısal akıl veya bilgeliliğin ürünü olduğu yönündeki ana Platoncu-Stoacı tezi, üstü örtük bir biçimde dile getirmektedir. Böylece İsa'nın Kelam olarak Tanrı olduğu, her şeyin bu Kelam tarafından meydana getirilmiş olduğu, onun hayat ve insanların ışığı olduğu yönündeki bu görüş, Hristiyanlığın erken bir tarihten itibaren Yunan felsefesiyle karşılaştığını göstermekte ve bu felsefenin önemli bir ürünü olan Platoncu tüm tanrısal İdealar veya akıllar metafiziğinin Hristiyanlığın içine girdiğini kanıtlamaktadır.

Yeni Ahit'in dört İncil'den sonra en önemli kısmını meydana getiren Aziz Paul'un mektuplarında da dar anlamda felsefi olduğunu söyleyebileceğimiz bazı görüşlere veya tezlere rastlamaktayız. Bu tezlerden birisi onun Atinalılara Konuşma'sında ortaya attığı '*insanın Tanrı'ya olan benzerliği, onunla akrabalığı (sungeneia)*' tezidir. Bu görüş Aziz Paul'de Tanrı'nın insanda bulunduğu, ikamet ettiği şeklinde bir başka biçimiyle de karşımıza çıkmaktadır. Aziz Paul'un Hristiyan düşüncesinin daha sonraki gelişimi bakımından daha büyük bir önem taşıyan diğer bir felsefi görüşü, eseri olan evrenden hareketle Tanrı'nın bilgisine erişmenin mümkün olduğu görüşüdür. Aziz Paul, bu görüşünde İsa'dan önce dünyaya gelmiş olan putperestlerin onun zamanına erişmemiş olduklarından dolayı ahlaki bakımdan mazur görülmeleri gerektiği yönündeki doğal itirazı reddetmek üzere onların bu konudaki bilgisizliklerinden sorumlu tutulabilecekleri, çünkü Tanrı'nın kendisi hakkındaki bu bilgiyi bir başka yolla, yaratmış olduğu evren ve bu evrende meydana getirmiş olduğu eserleriyle insana açmış olduğunu belirtmektedir:

"Çünkü Tanrı hakkındaki bilinebilir olan şey onlar için açıktır. Çünkü Tanrı onu onlara göstermiştir. Çünkü onlar mazur olmasınlar diye evrenin yaratılmasından beri O'nun görünmeyen doğası yani ezeli-ebedi kudreti ve tanrısallığı, meydana getirilmiş olan şeylerde açık bir biçimde görülmektedir. Bundan dolayı onların mazereti yoktur. Çünkü onlar Tanrı'yı bildikleri halde onu Tanrı olarak tazim etmediler veya O'na şükretmediler. Yanlış düşüncelere sahip oldular ve böylece onların anlayışsız zihinleri karardı" (Romalılara Mektup, 1, 19-21).

Aziz Paul'un Romalılara Mektup'unun bir başka pasajı aynı tezi yani insanın *ahlak yasasının doğal bilgisine sahip* olduğu yönündeki felsefi tezi daha açık bir biçimde ortaya koyar. Paul bu pasajda, Yargı Günü'nde Tanrı'nın herkesi yapmış olduğu eylemlerine göre adil bir tarzda yargılayacağını belirttikten sonra, bu yargılama bakımından *şeriate sahip olanlarla (Yahudilerle) olmayanlar (geri kalanlar)* arasında bir ayırım yapılmayacağını belirtmektedir. Paul'e göre kendilerine *şeriat* gelmemiş olanların bundan dolayı mazur görülmelerini talep etme hakları yoktur; çünkü *şeriate sahip olmayanlar için doğanın, insan doğasının kendisi şeriat*tır ve onlar "şeriatın gerektirdiği şeyi doğal yolla yerine getirdiklerinde kendi kendilerinin şeriatları olurlar." Böylece onların vicdanı, Yargı Günü'nde kendilerini suçlayarak veya savunarak tanıklıkta bulunur ve bu olay da, Şeriat'ın veya Yasa'nın, ahlak yasasının gerektirdiği şeyin aynı zamanda insanların kalplerinde yazılı olduğunu gösterir (Romalılara Mektup, 2, 13-15).

Aziz Paul'un diğer bir görüşünde, bu kez onun psikolojisi veya antropolojisini ortaya koyan aynı ölçüde önemli bir başka felsefi tezle karşılaşmaktayız. *Selaniklilere Birinci Mektup'unda* Paul insandan söz ederken onu üç parçadan meydana gelen bir varlık olarak tanımlamaktadır. Bunlar, ona göre, ruh (pneuma, spirit), can (soul) ve bedendir:

"Barışın Tanrı'sı sizi tamamıyla kutsasın ve Efendimiz İsa Mesih geldiğinde ruhunuz, canınız ve bedeniniz kusursuzca sağ ve salim olsun" (Selaniklilere Birinci Mektup, 5, 23).

İnsan varlığının bu üçlü bölünmesi, Platon'da karşılaştığımız insan ruhunun akıllı, öfkeli ve arzulu olmak üzere üçe bölünmesiyle belli bir benzerlik gösterir. Ancak burada Paul, Platon'dan farklı olarak, ruhu değil de tüm insanı üç parçadan meydana gelen bir varlık olarak ortaya koymaktadır. İkinci olarak burada Platon'un ruh sınıflamasında en önemli yere sahip olan akıllı ruhun ortadan kalktığını ve onun yerine Plotinos'un 'bedene karşıt olan, ondan bir an önce kurtulması gereken tanrısal, tinsel varlık' anlamında ruhun (spirit) geçtiğini görmekteyiz. Nihayet Aziz Paul'un insanı meydana getiren üç parçanın içine bedeni dahil etmesi onun yine Platon'dan farklı olarak, insan doğasında bedenin kendisine de belli bir yer verdiği anlamına gelmektedir. Bunun bir nedeni, İsa'nın kendisinin bedene bürünerek insanlaşması ve acı çekmesi ise şüphesiz diğer nedeni de Hristiyanlığın ölümden sonraki hayatı yalnız ruhun değil, bedenin de yaşaması mümkün ve gerekli olan kişisel (personal) bir ölümsüzlük hayatı, kişinin ölümsüzlüğü olarak kabul etmesidir. Bu görüş, Hristiyanlığın bir yandan geleneksel Yunan felsefesinin hâkim olduğu bir kavramlar, tasavvurlar dünyası içinde ortaya çıkarken diğer yandan ondan tamamen farklı bir bakış açısına, hareket noktalarına ve hedeflere sahip olduğunu göstermektedir. Kısaca, Hristiyanlık, özü itibarıyla bir din olmak ve bundan dolayı esas olarak insanın kurtuluşunu hedeflemek, bunun için kendisini kabul eden insanlara inanılmasını istediği bazı dogmalar sunmakla birlikte, gerek Eski Ahit'ten gelen belli bir teoloji, kozmogoni ve tarih tasavvurundan hareket etmesi nedeniyle, gerekse de Yuhanna İncili'nde, Aziz Paul'un mektuplarında kendilerini gösterdiğini gördüğümüz bu ve benzeri bazı tezlerinden ötürü aynı zamanda felsefi diye

nitelendirilebilecek bazı unsurlara, görüşlere sahip bir öğreti yani oldukça gelişmiş, tutarlı, sistemli bir dünya görüşü olarak ortaya çıkmıştır.

Hristiyanlık: Doğduğu Kültürel Ortam

Hristiyanlığın ilkin imanının yanında ikinci olarak kimi felsefi öğretiler içermesini nasıl açıklamak gerekir? Şüphesiz bunun temel yanıtı, Hristiyanlığın kültürel bir boşlukta doğmamış olmasıdır. Hristiyanlığın gerisinde bir yandan Yahudi halkının uzun tarihi boyunca yaşadığı zengin tecrübelerin ürünü olan ve Eski Ahit'in kitaplarında kendisini gösteren bir dini düşünce, dini bilgelik geleneği bulunurken, diğer yandan bir süreden beri özellikle İskenderiye'de ortaya çıkmış olan Yahudi teoloji geleneği aracılığıyla da Yunan felsefesinin kendisiyle belli bir temas içindedir (Bu temasın iki temsilcisi olarak Philon ve Yuhanna'yı anabiliriz). Sonraları bu ikinci unsur içinde ele alınması gereken bir başka gelişme daha ortaya çıkacaktır. Bu gelişmeyle kastettiğimiz İsa'dan sonraki ilk yüzyıllarda Hristiyanlığı kabul edecek olan insanların çoğunun Yunan geleneği içinde yetişmiş, eğitim almış, dolayısıyla Yunan felsefesini yakından tanıyan paganlar olmalarıdır. Justinus, Tatianus, Athenagoras, hatta 4. yüzyılda yaşamış Aziz Augustinus gibi aslında putperest veya pagan kültür içinde doğmuş, yaşamış, eğitim görmüş ve daha sonra hayatlarının bir döneminde Hristiyanlığı kabul etmiş olan bu insanlar, Hristiyanlığın Yunan felsefesiyle tanışması, hesaplaşması, ondan etkilenmesi ve nihayet kendi payına onu etkilemesi sürecini hızlandırmış, genişletmişlerdir.

İlk ortaya çıktığı dönemde Hristiyanlık, ana dini gelenek olarak Eski Ahit'e dayanmaktadır. Bu gelenek ise Tanrı, insan, evren, Tanrı-insan, Tanrı-evren, insan-evren ilişkileriyle ilgili olarak belli tutarlılığı, bütünlüğü olan sistemli bir dünya görüşü olma noktasına ulaşmıştır. Ayrıca karşısında aynı konularla ilgili bir başka gelenek, bir süreden beri Yahudiliğin kendisiyle ilişki kurmaya başlamış olduğu son derece gelişmiş Yunan felsefe geleneği bulunmaktadır. Nihayet bu iki geleneğin yanında bir üçüncü; Hristiyanlığın ortaya çıktığı tarihte Yunan-Roma dünyasına nüfuz etmeye başlamış olduğunu bildiğimiz Doğu Sır ve Kurtuluş Dinleri geleneği vardır. Hristiyanlık, bir yandan bu geleneklerle ortak olarak paylaştığı bazı şeylerin olduğunu bilmekte, ancak diğer yandan kendisini onlardan ayıran, farklı kılan, özgün dünya görüşünün, dünya tasavvurunun bilincine varmaktadır. Böylece genel olarak bir yandan bu geleneklerden etkilenir, yararlanırken, öbür yandan onlara karşı çıkacak ve zaman içinde onların ilkinden büyük ölçüde kopacak, son ikisini yani pagan Yunan felsefesi geleneğiyle Sır ve Kurtuluş Dinleri geleneğini kesin olarak yenilgiye uğratacaktır.

Hristiyanlığın ortaya çıktığı dönemde Yunan felsefesinin hangi aşamada bulunduğunu, onun ana ilgi ve kaygılarını nelerin oluşturduğunu biliyoruz. Plotinos ve Yeni-Pilatonculukta görüldüğü gibi bu dönemde bütün Yunan-Roma dünyasının iyi eğitim görmüş aydınlarını, bu arada meslekten filozofları derinden ilgilendiren şey, bir yandan eski Yunan felsefe geleneğine uygun olarak evren hakkında akılsal bir açıklama vermek, öte yandan ve daha önemli olarak ruhun nasıl kurtulabileceğini ortaya koymaktı. Bu ikinci sorunun veya kaygının kendisini hangi biçimlerde ortaya koyduğunu da biliyoruz. Bu sırada Yunan-Roma dünyasını kaplayan geleneksel Doğu Sır ve Kurtuluş Dinleri özleri itibarıyla bu temel kaygıya bir cevap olarak ortaya çıktıkları gibi aynı tarihlerde geç dönem Platonculuğu ve Yeni-Pythagorasçılığın önem kazanması da, bu kaygının ürünü olarak kendini göstermişti. Helenistik dönemin en büyük felsefe okulu olan Stoacılığın Seneca, Epiktetos ve Marcus Aurelius gibi son temsilcilerinde ahlak felsefesinin yerini giderek din felsefesinin alması da bu gelişmeyle ilgiliydi. Nihayet Plotinos'un kendisinde ruhun kurtuluşu sorununun evrenin akılsal açıklaması sorunuyla birlikte

bulunmasının da bu aynı sürecin bir sonucu olduğunu söyleyebiliriz. O halde Hristiyanlığın kendisinin bu aynı dünyanın, aynı ortamın, aynı kaygı veya ilgilerin bir başka ürünü olarak ortaya çıktığını söylersek, yanlış bir şey söylemiş olmayız. Buna bir başka şeyi, Hristiyanlığın kendisini, kendi dünya görüşünü ve bu dünya görüşünün üzerine dayandığı ana tezlerini tanımlamak ve ifade etmek içinde doğduğu entelektüel-kültürel ortamın dilini, terminolojisini, kavramlar örgüsünü ve öğretisel malzemesini kullanmak zorunda olduğunu eklersek, Hristiyan felsefesinin ortaya çıkış koşullarıyla ilgili genel tabloyu tamamlamış oluruz. Ne var ki, bu madalyonun bir yüzüdür. Hristiyanlık ilk ortaya çıktığı tarihten itibaren kendisine, kendi özüne ve kendisinin diğer geleneklerden, hangi noktalarda ayrıldığına, ne bakımdan farklı olduğuna dair son derecede berrak ve keskin bir bilince sahip olmuştur. Böylece bir yandan içinde ortaya çıktığı dünyasının dinsel-entelektüel ilgi ve kaygılarını, sorunlarını paylaşır, dinsel-entelektüel alanda ortaya konmuş tez, görüş ve kavramlardan, öğretisel malzemeden yararlanırken, öbür yandan onlara karşı son derecede bilinçli-eleştirel, seçici bir tutum takınmıştır. Böylelikle onları sürekli olarak kendi amaç ve ilgilerine uygun bir biçimde yorumlama, yargılama ve değerlendirme çabası içinde bulunmuştur. Zaman içinde bu geleneklere yani kendisinden doğduğu Yahudiliğe, Yunan felsefesine ve felsefi sistemlerine, benzeri olan Sır ve Kurtuluş Dinlerine karşı üstünlüğünü meydana getiren de bu farklılık ve üstünlük duygusu ve bilinci olmuştur. Etienne Gilson, Hristiyanlığın doğuşundan itibaren karşısındaki diğer entelektüel geleneklere karşı takındığı bilinçli tutumun, bu geleneklerden aldığı unsurları kendi amacına uygun bir tarzda nasıl kullanıp dönüştürdüğünün ilginç bir örneğini vermektedir. Gilson'a göre Yuhanna İncili'nin başında bulunan ve yukarıda sözünü ettiğimiz *'Kelam'ın Tanrı'da bulunduğu ve her şeyin onun aracılığıyla meydana geldiği'* görüşünü Yunan felsefe geleneğinden gelen bir kavramın, yani Logos'un Hristiyan Tanrı'sının yerini aldığı şeklinde yorumlamak mümkündür. Ancak bu yorum yanlış bir yorum olacaktır. Çünkü bu yorum, Hristiyanlığın Mesih öğretisinin, Yunan felsefesinin dünyanın meydana gelişini üstün bir aklın eylemi olarak gören Logos felsefesi geleneğiyle karşılaştığını ve bu Mesih'i Logos'a indirgeyerek onun yani Logos'un bir tezahürü kıldığı anlamına gelmektedir. Gerçekten de Gilson'a göre Yunan felsefesiyle Hristiyanlığın karşılaşmasında bu tür bir olay meydana gelmiş ve Gnostiklik bunun ürünü olarak ortaya çıkmıştır. Ancak Hristiyanlık tam da bundan dolayı Gnostikliğe karşı çıkmış ve tamamen ters ve farklı olan bir yorumu, bir çözümü benimsemiştir. Yuhanna'nın İncili'nde ortaya atılan görüş, Gnostikler tarafından benimsenen görüşün tam tersidir: Hristiyan imanının ana konusu olan İsa'nın somut kişiliğinden hareket eden Yuhanna, filozoflara dönerek İsa'nın Kelam olduğunu değil, onların Kelam diye adlandırdıkları şeyin İsa olduğunu, Kelam'ın İsa'da bedene bürünüp insanların arasına indiğini, bunun sonucu olarak da bizim onu gördüğümüzü söylemiştir. Gilson'a göre "İsa'nın Kelam olduğunu söylemek felsefi bir şey söylemektir, Yuhanna'nın filozoflara karşı onların Kelam dedikleri şeyin İsa olduğunu söylemesi ise felsefi değil, dinsel bir şey söylemek, dinsel bir iddia ileri sürmektir" (Gilson, Ortaçağ Felsefesi, 11).

Gilson'un Hristiyanlıkla Yunan felsefesinin karşılaşmasına ilişkin bu görüşü bize de doğru görünmektedir. Bize göre de Augustinus örneğinde üzerinde duracağımız gibi, Hristiyanlıkla felsefe arasındaki karşılaşmada Hristiyan filozoflarının yapmaya çalıştıkları şey, Hristiyanlığı felsefileştirmekten çok *felsefenin kendisini Hristiyanlaştırmak olmuştur*. Hristiyan filozoflarının bu amacı gerçekleştirip gerçekleştirmedikleri, felsefenin kendisinin buna izin verip vermediği, burada ele alamayacağımız ayrı bir konudur. Bizim burada söylemek istediğimiz, gerçekten de Hristiyan öğretisiyle Yunan felsefesinin genel dünya görüşü arasında büyük bir fark olduğu, Hristiyan filozoflarının ta baştan itibaren bu farkın bilincinde oldukları,

dolayısıyla Hristiyanlığı felsefeye doğru götürmek, onun kavram ve değerleriyle ifade etmekten çok felsefeyi Hristiyanlığa doğru çekmek ve Hristiyanlaştırmak ana amacına sahip oldukları ve bunda da büyük ölçüde başarıya ulaştıklarıdır.

Hristiyanlıkla Yunan Felsefesi Arasındaki Temel Farklar:

Hristiyanlıkla geleneksel Yunan felsefesinin bazı ana tezlerini ele alıp üzerlerinde yapacağımız basit bir karşılaştırma; onların son derecede önemli bazı konularda nasıl birbirlerinden ayrıldıkları, nasıl farklı iki dünya görüşünden veya paradigmadan hareket ettikleri, bu dünya görüşü veya evren tasavvurlarının temelinde nasıl farklı öncüllerin hatta aksiyomların bulunduğunu gösterecektir.

1-Tanrı Konusundaki Farklılık:

Herakleitos'la başlayan ve Anaksagoras, Platon, Aristoteles, Stoacılar tarafından devam ettirilen tüm bir Yunan felsefesi geleneğinin Tanrı'yı özü itibarıyla bir akıl (Nous veya Logos) olarak tanımladığını biliyoruz. Yine Aristoteles'in Tanrı'yı evrene kayıtsız olan ve devinimi açıklamaya yarayan kendisi hareketisiz bir ilk hareket ettirici olarak konumlandığı ve entelektüel bir ilke olarak inşa ettiğini görüyoruz. Buna karşılık, Hristiyan geleneği başından itibaren Tanrı'nın özü itibarıyla bir akıl olarak tanımlanmasının doğru veya yeterli olmayacağı üzerinde ısrarla durmuştur. Bu konuda Hristiyan düşüncesini temsil eden düşünürler arasında belli ölçüde görüş ayrılığı olmakla birlikte hepsinin üzerinde uzlaştıkları şey, "*O'nun mutlak bir özgürlük, kudret ve irade olarak tanımlanmasının zorunlu olduğu*" öncülü olmuştur. Böylece Hristiyan öğretilerinde Çıkış'ta, Musa'ya hitap eden Tanrı'nın, kendisini yalnızca '*varlık veya ne ise o, kendisi*' olarak tanımlamasını; Eyüp'un Kitabı'nda O'nun '*işlerinden akılsal olarak hesap sorulması mümkün olmayan bir varlık*' olduğu yönündeki tez izlemiş ve bunu da İsa'nın Baba'yı '*özü itibarıyla mutlak sevgi, acıma ve bağışlama*' yani özel olarak '*özgürlük ve irade*' olarak ortaya koyan tezi izlemiştir.

2-Tanrı-Evren İlişkisindeki farklılık:

Yunan felsefe geleneğinin evrenin yapısı ve Tanrı ile ilişkileri konusundaki genel görüşü de Hristiyanlık tarafından kabul görmemiştir. Hristiyan düşünürler Yunan filozoflarının '*hiçten hiçbir şeyin meydana gelebileceği*', dolayısıyla '*maddenin ezeli olarak var olduğu, var olması gerektiği*' aksiyomuna tamamen farklı bir aksiyomla, '*evrenin zaman içinde Tanrı tarafından yoktan yaratılmış olduğu, yoktan yaratımın mümkün olduğu*' teziyle karşı çıkmışlardır. Yunan filozoflarının evrenin veya maddenin yokluğa gitmesinin imkansız olduğu, dolayısıyla şu veya bu şekilde ebedi olması gerektiği şeklindeki tezleri de Hristiyan düşünürler tarafından ya reddedilmiş veya yine Tanrı'nın bu konudaki iradesine, isteğine tabi kılınarak tümüyle farklı bir bakış açısından hareketle açıklanmıştır. Bu çerçevede yer almak üzere hemen hemen bütün Hristiyan filozofları evrenin şu veya bu anlamda "*Tanrı'dan bağımsız bir varlık olduğu*" görüşünü reddetmelerinin yanı sıra onun şu veya bu anlamda "*kendiliğinden bir yapıya, bir doğaya sahip olduğu*" tezine şiddetle karşı çıkmışlardır. Yuhanna'nın Kelam'ın Tanrı ile birlikte olduğu veya Aziz Paul'un Tanrı'nın meydana getirdiği eserinde kendini gösterdiği şeklindeki görüşleri, evrensel bir kabul görmediği gibi, bu ana tezin doğruluğu veya geçerliliğinde önemli bir değişiklik meydana getirmeyecektir.

3-İnsanın Doğasına Bakışta Farklılık:

Yunan felsefe geleneğinin insan doğası hakkındaki ana tezlerine de Hristiyan öğretisi tarafından benzeri kaygılarla karşı çıkmıştır. İşaret ettiğimiz gibi Aziz Paul'den başlayarak, Hristiyan antropolojisini ortaya koyacak veya geliştirecek

düşünürler, "*insan doğasını yalnız başına ruhun teşkil ettiği*" konusundaki geleneksel Yunan görüşünü reddetmiş, insanın tanımı içine onun vazgeçilmez bir bileşeni olarak *bedenini de ekleyerek*, insanın gelecek hayatını onun "*sadece ruhunun değil bir bütün olarak varlığının, bir kişi olarak varlığının ölümsüzlüğü*" olarak tasvir etme yoluna gitmişlerdir.

4-Ahlak Anlayışındaki Farklılık:

Hristiyan düşünürler Sokrates'ten Plotinos'a tüm bir Yunan ahlak felsefesi geleneğinin ileri sürdüğü biçimde "*insanın mutluluk ve kurtuluşunun kendi elinde olduğu, ona kendi güç ve bilgeliği sayesinde erişebileceği*" görüşünü de reddederek, mutluluk ve kurtuluşun ancak "*Tanrı'nın arzusu, inayeti, merhameti, sevgisi, kısaca lütfu sayesinde gerçekleşebileceği*" tezini ileri sürmüşlerdir. Böylece dört İncil'de ve Aziz Paul'un mektuplarında gördüğümüz Hristiyan ahlak felsefesinin ana tezi, "*insanı kurtaracak şeyin sadece iman ve Tanrı'nın lütfu olduğu*" tezi olmuştur. Aziz Paul bu görüşünü hatta "*iyi eylemlerin bile bu kurtuluştaki önemli bir yere sahip*" veya "*belirleyici olmadığı*" noktasına kadar götürmüş ve bu görüş, bilindiği gibi daha sonra Luther ve Calvin tarafından ön plana çıkarılarak Protestanlığın temelini oluşturmuştur. Aziz Paul'un bu konudaki ünlü sözleriyle ifade edersek; '*eğer iyi eylem, yasaya uyma veya ibadet insanı kurtaracaksa, İsa niçin gelmiştir veya acı çekerek ölmüştür?*'; '*Eğer iyi eylem veya bilgelik insanı kurtaracaksa, imanın varlık nedeni nedir?*' Aziz Paul'un Hristiyanlığın bir devamı olduğunu kabul ettiği Eski Ahit veya Yahudi geleneği karşısındaki durumu da aynı ölçüde olmamakla birlikte Yunan felsefesine ilişkin tutumuna benzemektedir. Gerçekten de Hristiyanlık, önceleri bizzat İsa'nın kendisi ve Aziz Paul gibi ilk havariler, ilk Kilise Babaları tarafından çok açık bir şekilde ifade edilmemiş olmakla birlikte Eski Ahit ve Yahudi geleneği içinde bir kırılmayı temsil etmektedir. Hristiyanlığın Tanrı, Tanrı'nın özü, insan, insanın gelecekteki kaderi, yasa, yasanın niteliği vb. konusundaki ana tezleri, özellikle Eski Ahit'in ilk kitaplarında yani Tevrat'ta aynı konularla ilgili olarak karşımıza çıkan tezlerden, görüşlerden son derece farklıdır. Böylece Hristiyanlık Eski Ahit'in öğretisi, onun zaman içinde işlenmiş ve ortaya konmuş olan teolojisi, kozmogonisi, psikolojisi, antropolojisi ve tarih felsefesinin bir ölçüde devamı olmakla birlikte; zaman içinde Yahudi geleneğinden ayrılmış ve başta deyim yerindeyse mahcup bir şekilde, mümkün olduğu kadar yumuşak terimlerle ortaya koyduğu bu ayrılığı giderek daha açık terimlerle ifade etmeye başlamıştır. Bu ayrılmada veya Hristiyan teolojisinin, kendine özgü görüşleriyle zamanla ve gitgide artan bir biçimde kristalize olup kendisini ortaya koymasında özellikle Aziz Paul'un mektupları ve bu mektuplarında ortaya attığı tezler belirleyici olmuştur. Bu tezler tarihsel ve dinsel olarak "*Hristiyanlığı Yahudiliğin bir devamı, onun bir alt dalı veya mezhebi olmaktan çıkaran gelişmeyi doğurmuştur.*"

Sonuç olarak Hristiyanlık, Yahudi geleneği, Yunan felsefe geleneği ve Sır ve Kurtuluş Dinleri geleneğiyle ilişki içinde ortaya çıkmak ve onlardan değindiğimiz anlam ve yönlerde etkilenmekle birlikte, zaman içinde onlardan ayrı, tümüyle kendisine özgü bir dünya görüşünü yaratma ve geliştirme başarısını gerçekleştirmiştir. Bu tarihsel gelişme ve başarının en önemli sonuçlarından biri, ele alacağımız ve *Hristiyanlığın felsefesi* veya Hristiyan felsefesi diye tanımladığımız olgu olacaktır. İlk Kilise Babaları tarafından temelleri atılan Hristiyan felsefesi daha sonra gelişerek, Aziz Augustinus ve Aziz Thomas gibi büyük Hristiyan filozoflarında tarihsel ve evrensel bakımdan değeri olan büyük felsefi öğretiler, kuram ve sistemler ortaya koyacaktır.

Hristiyanlık: Din-Felsefe İlişisine Yönelik Üç Tez

Ortaçağ'da gerek Batı Hristiyan, gerekse Doğu İslam dünyasında kültürel alanda imanla-akıl veya dinle-felsefe arasındaki ilişkiler sorunu en önemli sorun olmuştur. Hristiyan dünyasında başlangıçlarından itibaren bu sorunla ilgili olarak doğal olarak üç tezin ortaya çıktığını söyleyebiliriz:

İlk tez, Hristiyan öğretisinin Yunan felsefesine veya daha genel olarak Hristiyan imanının doğal insan aklına hiçbir şekilde muhtaç olmadığı, hatta onu reddetmesinin gerektiğidir

İkinci tez, birincinin tamamen zıddı olan akıl ile iman, felsefe ile din arasında hiçbir fark olmadığı, onların her bakımdan birbirleriyle uyum içinde bulunmalarının mümkün ve gerekli olduğu tezidir.

Üçüncü tez ise Hristiyan öğretisiyle Yunan felsefesi veya Hristiyan imanı ile doğal insan aklı arasında ne tam anlamıyla bir çelişkinin ne de uyumun olmasının zorunlu olmadığı; onlardan birinin, Hristiyan öğretisinin veya imanının doğal akıldan veya Yunan felsefesinden üstün olmak, ondan önce gelmek durumunda olmakla birlikte, düzgün bir şekilde kullanılan insan aklının mutlaka Hristiyan imanına aykırı düşmek zorunda olmadığı tezidir. Bu tezin pratik sonucu ise Yunan felsefesinden veya daha genel olarak doğal insan aklından kaynaklanan şeyler arasında Hristiyanlığa uygun olan unsurların alınmasının Hristiyan imanı ve öğretisi için bir tehlike veya tehdit oluşturması bir yana, onları desteklemesinin ve bir araç veya yardımcı olarak onlara hizmet etmesinin mümkün olduğu tezi olacaktır.

Bu üç tezin ilk ikisinin kendi paylarına güçlü ve zayıf yanları vardı. Birinci tezin gücünü meydana getiren şey, iman üzerine vurgusudur. Ona göre imanın akla ihtiyacı yoktur. Hristiyanlık Yunan aklına muhtaç değildir. O, aklın kendi gücüyle erişmesinin mümkün olmadığı hakikatleri içermektedir. Kurtuluşun yolu akıldan değil, imandan geçmektedir. İsa'nın ve ona duyulması gereken imanın varlık nedeni zaten budur. Ancak bu tezin zayıf bir tarafı vardır. Bu, onun insanın insan olarak sahip olduğu ve o zamana kadar onun özünü teşkil ettiği düşünülen en güçlü yanını, doğal aklını reddetmesidir. O akıl ki kendisini Yunan kültüründe, Yunan bilim ve felsefesinde, genel olarak Yunan uygarlığında göz kamaştırıcı başarılarıyla ortaya koymuştur. Bu başarıların içinde sadece maddi dünyadaki olayların tatmin edici bir açıklaması yoktur; Hristiyan öğretisinin de kendileriyle ilgili doğru haber olmak iddiasında bulunduğu etik ve tanrıbilimi konusundaki ikna edici, doyurucu bazı tezleri ve sonuçları vardır.

İmanla akıl arasında tam bir uyum olduğunu ileri süren ikinci tezin güçlü yanı, insanda varlığı gözlenen iki farklı yetinin, iman ve akıl yetisinin birbiriyle kavga etmeden, barış içinde yaşamalarına imkân verebilecek bir çözümü önermesidir. Ancak onun da bu varsayımda ortaya çıkması kaçınılmaz olan iki kritik soruyu doyurucu bir şekilde cevaplandırması gerekmektedir. İlk olarak, eğer akıl ile iman veya Yunan felsefesi ile Hristiyan öğretisi arasında hakikate sahip olma ve onu ifade etme bakımından tam bir uyum veya özdeşlik söz konusu idiyse, şayet doğal insan aklı kendi imkânlarıyla Hristiyan vahyinin konusunu oluşturan şeylerde hakikati tam ve kesin bir biçimde keşfetme ve onu uygun bir tarzda ifade etme gücüne sahip idiyse, imanın iman olarak varlık nedeni ne olabilir? İkinci olarak eğer felsefe ile dinin, akıl ile imanın hakikate tam olarak erişme, ona bütünüyle sahip olma bakımından değil de, onu iki farklı ifade ediş tarzı olması bakımından birbirlerinden ayrılmaları söz konusu idiyse, o zaman da bu iki farklı ifade tarzının varlık nedeni ne olabilir? Nihayet bu durumda söz konusu iki farklı ifade tarzı arasında öncelik veya üstünlük, onların hangisine, imana mı akla mı ait olacaktır?

Hristiyanlığın ortaya çıktığı dönemde yaşadıklarını bildiğimiz, ancak Hristiyan geleneğine mensup olmayan bazı filozofların, örneğin Numenius, Philon, Plutarkhos'un felsefe ile din arası ilişkiler probleminde genel olarak belirttiğimiz

ikinci tez temelinde bir çözümü benimsediklerini biliyoruz. Bu filozoflar, felsefe ile dini bir ve aynı amaç peşinde koşan, bir ve aynı hakikati ifade eden şeyler olarak kabul ediyorlardı. Bu durumda ortaya çıkan felsefe ile dini birbirinden ayıran şeyin ne olduğuna ilişkin soruyu yanıtlamak da onların *bir ve aynı hakikati ifade etme tarzlarındaki farklılığa* dayanmakta, söz konusu iki ayrı ifade tarzı arasındaki üstünlük veya önceliğin hangisine ait olacağı sorusunu ise felsefenin kendisini ön plana alarak cevaplandırmaktaydılar. Nitekim Numenius ve Philon, Musa'nın aynı zamanda bir filozof olduğunu ileri sürmüş; Philon ise buna ek olarak felsefe ile din arasında uzlaştırma sağlamak üzere Yahudi kutsal metnini *alegorik/simgesel* olarak yorumlama yoluna girmişti. Aynı yöntemi veya tutumu izleyen Plutarkhos da dinlerin felsefeden farkım, onların felsefenin veya filozofların peşinden koştukları hakikati onlardan farklı bir tarzda, *simgesel bir tarzda* ifade etmelerinde bulmuş ve felsefe ile din arasında uyum sağlamak üzere çağının popüler dinlerinin inançlarını yine Philon gibi *simgesel (alegorik) tarzda* yorumlama yöntemini benimsemişti. Ne var ki, bu çözüm, Hristiyan öğretisini ve imanını savunan insanlar için kesinlikle kabul edilebilir bir çözüm olamazdı. Çünkü bu çözümde felsefe ile din, akıl ile iman arasındaki ilişkiler sorunda üstünlük felsefeye ve akla verilmekteydi. Aynı zamanda *"dinin kendisine ait, kendisine özgü, akıl tarafından keşfedilemeyecek veya ifade edilemeyecek hiçbir hakikatinin, sırrının (mystere) olmadığı"* vurgulanmakta, *"dinsel doğruların kendileri de felsefi doğruların ancak alegorik yani daha aşağı düzeyden, duyuşal-sembolik"* ifadelerine indirgenmekteydi. Oysa Hristiyanlık, en iyi örneğini Tanrı'nın insanı kurtarmak için İsa'yı insan kılığında bu dünyaya göndermesi ve onun insanlar tarafından çarmıha gererek öldürülmesi olayının temsil ettiği bazı tanrısal sırların (mystere) varlığını kabul ettiği gibi, öte yandan insanın gelecek hayatta kurtuluşunu da, onun insan aklı tarafından kavranması mümkün olmayan bu türden sırlara mutlak bir yürek saflığıyla inanmasına bağlamaktaydı. Bundan dolayı Hristiyan düşünürlerin felsefe ile din, Yunan felsefesi ile Hristiyan inancı arasında yapısal bir ayırım yapmayan, onları yalnızca bir ve aynı hakikatin iki ayrı ifade tarzı olarak gören, bunun sonucunda Hristiyan öğretisinin tezlerini veya dogmalarını felsefi aklın hakikatlerinin sembolik, alegorik ifadeleri olarak ele alan ve *Hristiyanlığı bir tür şiire, mitolojiye indirgeme* tehlikesi gösteren bu tür bir çözümü kabul etmeleri hiçbir zaman söz konusu olamazdı ve nitekim de olmamıştır.

Böylece felsefe ile din, akıl ile iman arasındaki ilişkiler sorunu kendini gösterdiği ilk andan itibaren Hristiyan dünyasında, *Hristiyan düşünürleri arasında ortaya çıkan iki ana görüş, sözünü ettiğimiz birinci ve üçüncü görüşler olmuş* ve bu görüşlerin her biri gerek bu ilk, erken dönemde, gerekse daha sonraki dönemlerde savunucularını bulmuşlardır. Başka bir ifadeyle bu iki görüşün varlığı böylece sadece Hristiyanlığın ilk dönemiyle sınırlı kalmamış, bu görüşler Hristiyan düşüncesinin daha sonraki iki bin yıllık tarihi boyunca şu veya bu şekilde, şu veya bu biçim altında varlıklarını sürdürmüşlerdir. Bu bağlamda Justinus, Clemens, Augustinus, Aziz Thomas gibi görüşleri Hristiyan kilisesi tarafından resmen kabul gören bazı Hristiyan filozof-teologları akıl ve imanın birbirlerine zıt olmadıkları, birbirleriyle yukarıda belirtilen koşullar ve sınırlar altında ulaşabilecekleri, birbirlerini destekleyebilecekleri yönünde uyumcu veya sentezci görüşü savunmuşlardır. Buna karşılık Tertulianus, Pascal ve Kierkegard gibi bazı başka büyük Hristiyan düşünürleri imanın akıldan üstün, hatta ona aykırı olduğu, böylece akıl tarafından teyid edilmesi şöyle dursun özü itibarıyla ona ters düşen, böylece onun tarafından 'saçma' olarak görülmesi gereken bir şey olduğu, değerini teşkil eden şeyin de zaten bu özelliği olduğu vb. yönünde birinci tezi desteklemişlerdir. Böylece Clemens'in *'anlamak için inanıyorum'* şeklindeki ünlü sözünü Augustinus'un, *'anlamak için inan, anlayabileceğine inan'* şeklindeki sloganı takip etmiş,

Augustinus'un Hristiyanlıkla Plotinos arasında gerçekleştirmeye çalıştığı sentezi, Aziz Thomas'nın Aristoteles'i Hristiyanlıkla birleştirme yönündeki girişimi izlemiştir. Buna karşılık Tertulianus'un '*saçma olduğu için inanıyorum*' sloganıyla başlattığı buna karşı gelenek de 17. yüzyılda akıl teriminin iki anlamı üzerinde oynayarak '*kalbin akıl tarafından kavranamayacak bazı nedenleri olduğu*'nu (Le coeur a ses raisons que la raison ne comprend pas) ileri süren Pascal ile devam ederek 19. yüzyılda '*imanın, insanın kendisini gözü kapalı olarak uçuşuma atmasından başka bir şey olmadığı*'ni ileri süren Kierkegard'da en son savunucusunu bulmuştur.

Burada bu iki karşıt görüş veya tezden hangisinin "*Hristiyanlığın kendisine veya ruhuna*" daha uygun olduğu yönünde bir tartışmaya girmeyeceğiz. Çünkü birçok büyük tarihsel kuram ve ideoloji gibi Hristiyanlığın özünün ne olduğu, onun kendi tarihinden ve bu tarih içinde ortaya çıkan anlayış ve yorumlardan bağımsız olarak ele alınamaz. Bizi bir felsefe tarihçisi olarak ilgilendiren şey kendilerini Hristiyan olarak gören, Hristiyanlığın ne olduğuna ilişkin kavrayış ve yorumları başka Hristiyanlar tarafından kabul edilen ve bunun sonucunda bu yorumları Hristiyanlık öğretisinin tarihi içinde yeterli ölçüde taraftar bularak gelenekselleşen kişilerin tez ve yorumlarını, Hristiyanlığı temsil eden görüşler olarak ele alıp, değerlendirmektir. Sonuç olarak sözünü ettiğimiz her iki grup filozof veya teologların bu anlamda Hristiyanlığı doğru veya meşru bir biçimde temsil ettiklerini kabul etmek zorunda olduğumuzu belirtmemiz gerekir.

Aziz Paul: Akıl-İman İlişkisinde İki Farklı Tutum

Hristiyanlığın evrensel bir din olarak kurulmasında en büyük hizmeti bulunan kişinin, genel olarak Hristiyan öğretisinin resmi kurucusu olarak kabul edilen Aziz Paul olduğu bilinmektedir. Burada ilginç olan şey, Aziz Paul'un kendisinde Hristiyanlık ile Yunan felsefesi veya Hristiyan imanı ile Yunan aklı arasındaki ilişkiler konusunda söz konusu iki farklı görüşün açık bir biçimde var olmasıdır. Başka bir ifadeyle Aziz Paul'de, Hristiyanlığın daha sonraki tarihi içinde Hristiyan düşünürlerinin Yunan felsefesi ve aklına karşı benimseyecekleri iki farklı tutumun, onu benimseme ve reddetme tutumlarının ilk örneğiyle karşılaşmaktayız. Aziz Paul'un Yeni Ahit'in dört İncil'den hemen sonra gelen ve onun önemli bir parçasını teşkil eden *Resullerin İşleri* adlı kitabın 17. babında Atinalılara yaptığı ünlü bir konuşma vardır. Aziz Paul, Roma İmparatorluğu içinde yaptığı uzun yolculukların birinde Atina'ya uğrar ve orada Yunan pagan geleneğine mensup bazı Epikürosçu ve Stoacı kişilerle karşılaşır. Bunlar kendisinden vaz ettiği yeni dinin, öğretinin ne olduğunu sorarlar. Bunun üzerine Paul onlara "kendi anladıkları" dille hitap etmeyi uygun bularak şunları söyler:

"Atinalılar, ben sizi her bakımdan en dindar insanlar olarak gördüm. Çünkü etrafta dolaşırken ve tapındığınız şeylere bakarken, üzerinde 'bilinmeyen bir Tanrı'ya' yazısının bulunduğu bir sunakla karşılaştım. İşte ben size bu bilmeyerek taptığınız varlığı haber vermeye geldim. Dünyayı ve onun içindeki bütün şeyleri meydana getiren Tanrı göğün ve yerin Efendisi olduğundan, insan elinden çıkmış tapınaklarda oturmaz. Sanki bir şeye ihtiyacı varmış gibi O'na insanların elleriyle hizmet de edilmez; çünkü bütün insanlara hayatı, soluğu ve her şeyi veren kendisidir ve kendilerine ayrılmış olan zamanlarını ve oturdukları yerlerin sınırlarını tayin ettikten sonra tek bir insandan bütün insan türünü meydana getiren ve onu yeryüzüne dağıtan O'dur. O, bunu insanların kendisini bulma ümidiyle Tanrı'yı aramaları için yapmıştır. Öte yandan O, hiçbirimizden uzak da değildir. Çünkü sizin de bazı şairlerinizin '*Şüphesiz biz O'nun soyundanız*'

diye söylemiş oldukları gibi biz 'O'nda yaşıyoruz, hareket ediyoruz ve varız.' O'nun soyundan olduğumuz için Tanrı'nın sanatın, insanın hayal gücünün ürünü olan altına, gümüşe, taşla benzer olduğunu düşünmemeliyiz. Tanrı şimdi her tarafta bütün insanlara, bilgisizlik çağlarını bir yana bırakarak, tövbe etmelerini emrediyor; çünkü O, tayin etmiş olduğu bir insan aracılığıyla doğrulukla dünyayı yargılayacağı bir gün tespit ederek, bütün ölüleri dirilteceği konusunda insanlara güvence verdi. Paul'un bu konuşmasını dinleyenler arasında bazıları, ölülerin dirileceğini duyunca onunla alay etmeye başladılar, bazıları ise "Bu konuda seni bir kez daha dinleyeceğiz" dediler. Paul böylece onlardan ayrıldı. Fakat bazı insanlar ona katılıp iman ettiler. Bunlar arasında Ariapagos üyesi olan Diyonizos, Damaris adlı bir kadın ve bazı başkaları vardı" (*Resullerin İşleri*, 17, 22-34).

Aziz Paul'un bu ünlü konuşmasının konumuz bakımından ne derece önemli olduğunu görmekteyiz. Çünkü Paul içlerinde Epikuroşcular ve Stoacıların bulunduğu bir pagan gruba hitap ederken, İsa'nın mesajını veya vahyini özü itibarıyla "*Yunan teoloji geleneğinden bir kopma, ona aykırı bir şey olarak değil de onun bir tamamlanması, bir iyileştirilmesi*" olarak sunmaktadır. Aziz Paul'un burada sözünü ettiği konular zamanın filozoflarının da kendi aralarında konuştukları, ele aldıkları konulardır. Paul burada bütün varlıklara hayat, soluk ve varlık veren, insan elinden çıkma tapınaklarda oturmayan, insanların içlerinde bulunan bir Tanrı'dan bahsetmektedir ki, bu Tanrı'nın kendisini dinleyen insanlar arasında bulunan Stoacıların Tanrı'sına çeşitli bakımlardan benzer olduğu ve Stoacıların bu nedenle bu Tanrı'ya karşı çıkmayacaklarını söyleyebiliriz. Bu Tanrı'nın her türlü ihtiyaçtan korunmuş olduğu, bir anlamda bilinemez olduğu, bununla birlikte insana yakın olduğu ve arandığı takdirde bulunabileceği görüşünde de Platon'un veya Platoncuların itiraz edebilecekleri fazla bir şey yok gibi görünmektedir. Nihayet Aziz Paul'un Yunan pagan yazarlarından birine, muhtemelen Stoacı Aratus veya filozof Kleantes'e ait olduğu anlaşılan bir sözü zikretmesinde de onun pagan düşüncesini mahkum etmek istemediği, tersine onda kendisinin, daha doğrusu İsa'nın insanlara getirdiği doğru haberi, iyi haberi onaylayan bir şeyler olduğu şeklindeki düşüncesinin gizil bir biçimde bulunduğunu söyleyebiliriz. Bununla birlikte bu konuşmanın sonunda ortaya çıkan olaydan, Aziz Paul'un Hristiyanlıkla Yunan felsefesi veya bilgeliği arasında ortak noktalar bulma çabasının pek başarıya ulaşmadığı anlaşılabilir. Çünkü Aziz Paul'un konuşmasını dinleyenler içinde büyük bir grup onun bütün zamanların sonunda İsa'nın tüm insanlığı yargılayacağı ve bunun için bütün ölülerin ilerde bir gün dirilecekleri sözünü duyunca bundan hoşlanmamış ve onunla alay etmişlerdir. Kısaca Aziz Paul, Yunan felsefe geleneği içinde yetişmiş olan dinleyicilerinin büyük bir kısmını ikna edememiştir ki, bu durum antik çağın sonuna kadar da devam edecektir.

Bir başka metinde, yine İncil'in bir parçasını oluşturan *Korintlilere Birinci Mektup*'unda ise Paul'un bu tutumunu tümüyle değiştirmesi ve konuyla ilgili olarak tümüyle farklı bir dil kullanması, muhtemelen bu olayın bir sonucu olarak ortaya çıkmıştır. Sözünü ettiğimiz metin bu mektubun birinci ve ikinci haplarında yer almaktadır ve burada Aziz Paul, bu kez, bir öncekinden tamamen farklı bir bakış açısından bakarak kendisini dinleyen Korintlilere şunları söylemektedir:

"İsa beni vaftiz için değil, İncil'i vaaz etmem için ve bunu Mesih'in haçının gücünün kaybolmaması için 'söz ustalığı, bilgelik olmaksızın' gerçekleştirmem için gönderdi. Çünkü "*haçın sözü helak olmak üzere olanlar için bir deliliktir*", ama kurtuluş yolunda olan bizler için Tanrı'nın kudretidir. Çünkü "*bilgelerin bilgeliğini yok edeceğim ve akıllıların aklına karşı çıkacağım*" diye yazılmıştır (İşaya, 29: 14).

(...) Aranızdaki bilge insanlar nerede? Okumuş, kültürlü insanlar nerede? Bu çağın tartışmacıları nerede? Tanrı "*bu dünyanın bilgeliğini deliliğe dönüştürmedi mi?*" Dünya Kendisini "bilgelikle bilmediğinden, Tanrı inananları vaaz ettiğimiz şeyin *deliliğiyle* kurtarmayı uygun buldu." Çünkü *Yahudiler mucizeler isterler ve Yunanlılar bilgelik peşinden koşarlar*. Biz ise Yahudiler için bir "skandal", Yunanlılar için "delilik" olan o şeyi yani çarmıha gerilmiş İsa'yı, Yahudi veya Yunanlı olsun seçilmişler için Tanrı'nın kudreti ve bilgeliği olan varlığı vaaz etmekteyiz. Çünkü "*Tanrı'nın deliliği insanların bilgeliğinden daha bilgedir*" ve Tanrı'nın zayıflığı insanların kudretinden daha güçlüdür.

(...) Kardeşler, İsa'nın İncil'ini belagat ve bilgelikle ilan etmek üzere aranızda gelmedim; İsa'dan ve onun haça gerilmiş olmasından başka hiçbir şey bilmemeye azimli olarak aranızda geldim ve zayıf, utangaç ve son derece ürkek bir şekilde aranızda bulunuyordum; sözüm ve vaazım *ikna edici bilgeliğin hiçbir şeyine sahip değildi*. Onlar imanınızın insanların bilgeliğine değil, sadece Tanrı'nın kudretine dayanması için yalnızca Ruh'tan ve onun kudretinden gelmekteydiler. Olgun insanlara bilgelik veriyoruz. Fakat bu, bu çağın ve onun ortadan kalkmaya mahkûm olan yöneticilerinin bilgeliği değil, Tanrı'nın dünyalardan evvel yüceliğimiz için takdir ettiği "*sırrı, gizli bilgeliği*." Çağımız yöneticilerinden hiçbiri bunu anlamadı, çünkü eğer bunu anlamış olsalardı, yüceliğin Efendisini çarmıha germezlerdi.

(...) Tanrı kendisini bize Ruh'la açığa vurmuştur. Çünkü Ruh, her şeyi, hatta Tanrı'nın derinliklerini araştırır. Çünkü bir insanın düşüncelerini onda bulunan ruhtan başka kim bilir? "Böylece Tanrı'nın düşüncelerini Tanrı'nın Ruhu'ndan başka kimse bilmez." Şimdi biz, "dünyanın ruhunu değil", Tanrı tarafından bize bahsedilen "lütufları kavrayabilmemiz" için Tanrı'nın Ruhu'nu aldık ve "bu lütufları insani bilgeliğin bize öğrettiği kelimelerle değil, ruhsal doğruları Ruh'a sahip olanlar için yorumlayarak Tanrı'nın Ruhu'nun bize öğrettiği tarzda vaaz ediyoruz." Ancak ruhani olmayan insan Tanrı'nın Ruhu'nun bu bağışlarını alamaz. Çünkü "bunlar onun için bir *deliliktir*." O, bunları anlayamaz, çünkü bunlar ancak ruhani olarak kavranabilir şeylerdir" (1, 17-25; 2, 1 - 15).

Görüldüğü gibi Aziz Paul'un bu konuşmasında ortaya koyduğu görüşler *Resullerin İşleri*'nde sergilediği görüşlerinden tümüyle farklı, hatta onlara taban tabana zıt tır. Bizi ilgilendiren şey, bu farklılığın veya zıtlığın nedeni olmadığı gibi, amacımız onlarla ilgili herhangi bir tarihsel-olgusal bir açıklama vermek de değildir. Dikkat çekmek istediğimiz nokta, Aziz Paul'un *Atina Konuşması*'nda ortaya koyduğu tutumun tersine bu konuşmada Hristiyan öğretisi veya imanı ile Yunan felsefesi ve bilgeliği arasında herhangi bir uyum veya uzlaşma olabileceğini kesinlikle reddetmesidir. İleride Clemens, Origenes Augustinus veya Aziz Thomas gibi Hristiyan düşünür veya filozofların Yunan felsefesi, doğal akılla Hristiyanlık öğretisi, Hristiyan imanı arasındaki ilişkiler konusunda onun *Atinalılara yaptığı konuşmaya* dayanmaları ne kadar mümkünse, tersi görüşü savunan Tertulianus'tan Kierkegard'a uzanan diğer, ikinci geleneğe mensup Hristiyan düşünür veya filozofların *Korintlilere Mektup'ta* kendini gösteren bu felsefe düşmanı, akıl karşıtı tutuma gönderme yapmalarının aynı ölçüde doğal ve meşru olacağıdır. Çünkü Aziz Paul'un buradaki sözlerinden ortaya çıktığına göre onun için bilgelik ve bu bilgeliğin ifade tarzı olan söz ustalığı, belagat veya hitabetle İsa'nın ve kendisinin vaazları arasında tam ve kesin bir zıtlık vardır. Çünkü Hristiyanlığın özü olan acı çeken bir Tanrı, çarmıha gerilmiş İsa kavramını Yunan bilgeliği, ancak bir *delilik* olarak görebilir ve gerçekten de o, bu bilgeliğe göre ancak bir deliliktir. Böylece Yunan bilgeliğinin insanı kurtarmak için teklif ettiği şeyin de, İsa'nın veya Tanrı'nın insanı

kurtarmak için teklif ettiği şeyin tam zıddı olduğu ortaya çıkmaktadır. Aziz Paul bu ana teziyle tutarlı olarak Tanrı'nın İsa aracılığıyla gerçekleştirmek istediği şeyin, bilgelerin bilgeliğini tamamlamak veya mükemmelleştirmek değil, tam tersine onu ortadan kaldırmak, geçersiz kılmak olduğunu söylemekte hiçbir tereddüt göstermemektedir. Aziz Paul'a göre iyi bir Hristiyan'ın Yunan felsefesini, Yunan bilgeliğini, Yunan aklını veya daha genel olarak insan aklını Hristiyan imanıyla, İsa'nın mesajıyla birleştirilmesi mümkün bir şey olarak kabul edip benimsemek yerine bu ikincilere aykırı düşen, onları anlamaktan, kavramaktan aciz olan değersiz şeyler olarak görüp reddetmesi gerekir. İyi bir Hristiyan'ın, akla hitap eden öğretim yöntemlerinin, belagat veya hitabet tekniklerinin, insani bilgeliğin, dünyevi bilgeliğin yerine, bu bilgeliğin delice, saçma olarak görmek durumunda olduğu şeyleri, Tanrı'nın Ruhu'na veya bu Ruh'tan gelen şeylere tam bir itaati ve mutlak inancı geçirmesi gerekir. Daha basit ve açık olarak ifade etmek gerekirse, Aziz Paul için İsa'nın haçı ve onun temsil ettiği şeyler akılsal olarak kanıtlanmaları şöyle dursunlar onun tarafından kavranılamaz, anlaşılamaz şeylerdir. Böylece Hristiyan imanının Yunan bilgeliğine hiçbir ihtiyacı olmadığı gibi onun tarafından doğrulanması, desteklenmesi veya onaylanması da söz konusu olamaz.

Yunan felsefesi geleneğinden gelen filozoflarla Hristiyanlar arasındaki kavganın başlıca üç ana problem etrafında cereyan ettiğini biliyoruz. Bunlardan *ilki* genel olarak akılla iman arası ilişkiler sorunu. *İkincisi* İsa'nın insan kılığında dünyaya inmesi ve gerçekleştirdiği ileri sürülen olağanüstü işler, mucizelerle ilgiliydi. *Üçüncüsü* ise daha özel bazı konular üzerinde iki grup arasında var olan görüş ayrılıklarından kaynaklanmaktaydı. Bu gruba giren konular da esas olarak dünyanın zaman içinde ve yoktan yaratılmış olup olmadığı, ruhun doğumdan önce bir hayata sahip olup olmadığı ve nihayet ölümden sonra insanı bekleyen hayat, bu hayatta sadece ruhun mu yoksa ruhla birlikte beden de mi dirileceğine ilişkin tartışmalardan oluşmaktaydı. Aziz Paul'un Atinalılara Konuşması'nda Epikürosçu ve Stoacı felsefe geleneklerine mensup dinleyicileri rahatsız eden ve onların Aziz Paul'le alay etmelerine neden olan tezin bütün ölümlerin ilerde dirileceklerine ilişkin tez olduğunu görmekteyiz. Epikürosçular ve Stoacıların bu teze neden karşı çıktıklarını tahmin edebiliriz. Çünkü Epikürosçular insan ruhunun ölümden sonraki hayatını kabul etmemekte, Stoacılar ise bu konuda daha olumlu düşünmek ve tüm insanlarla ilgili olarak değil de bazı insanlarla, bilgelerin ruhlarıyla ilgili olarak bir tür ölümsüzlüğü kabul etmekle birlikte bunu kişisel, bedensel bir dirilme olarak görmemekte, evrensel aklın hayatına katılmak, onunla birleşmek olarak tanımlamaktaydılar. Bu son konuyla ilgili olarak Geç Dönem Platoncularının, Yeni-Pythagorasçıların ve Yeni-Piatoncuların ruhun ölümden sonraki varlığını daha büyük bir kararlılıkla savunduklarını ve bu bakımdan onun ölümsüzlüğünü savunan Hristiyanlarla bu okullara mensup filozoflar arasında bir çatışma çıkmamış olması gerektiğini düşünebiliriz. Ancak dikkatli olmamız ve söz konusu felsefe okullarına mensup filozoflarla Hristiyanların bu konudaki görüşleri arasında iki önemli farkın bulunduğunu görmemiz gerekir. *İlk olarak* daha önce işaret etmiş olduğumuz gibi gerek Platon gerekse ondan hareket eden sözünü ettiğimiz okullara ait filozoflar insanın ölümden sonraki hayatını onun yalnızca "*ruhunun hayatı*" olarak almakta, ilerde aynı geleneğe mensup Müslüman filozoflarının da ileri sürecekleri gibi ruhla birlikte "*bedenin de yeniden dirileceği*" görüşünü kabul etmemektedirler. *İkinci ve daha önemli olarak* Pythagorasçı-Platoncu gelenekten gelen filozofların bu ölümsüzlüğü "*ruhun kendi doğasından kaynaklanan, kendi doğası gereği sahip olduğu*" bir ölümsüzlük olarak tanımlamalarına karşılık, Hristiyan geleneğine mensup düşünürler onun "*insan ruhuna*" (veya ruhla bedenin birliğinden meydana gelen insana) ancak Tanrı'nın isteği ve lütfu sayesinde verilmiş bir ölümsüzlük olduğunu savunmaktadırlar.

Aziz Paul'un Korintlilere Mektup'unda değindiği ve kendisinden dolayı Yunan felsefesi veya bilgeliği, yani *'bu dünyanın bilgeliği'*yle Hristiyan öğretisinin birbiriyle uyuşamayacağını ileri sürdüğü ana konunun, bunlardan daha önemli bir konu, *İsa'nın insanlığın kurtuluşu için insan bedenine bürünerek dünyaya inmesi ve çarmıha gerilmesi, acı çekmesi* (passion) olduğunu görmekteyiz. Yine Platon veya Stoacılar gibi Yunan filozofları Tanrı'nın evrene karşı iyiliksever bir ilgisini ve bu ilginin sonucu olarak evrende hüküm süren tanrısal bir inayetin varlığını kabul ediyorlardı. Ancak bu filozoflar, Tanrı'nın İsa'nın şahsında ve tarihin belli bir anında bir insan olarak dünyaya indiği ve Adem'in işlemiş olduğu asli günahın ağırlığından insanlığı kurtarmak üzere çarmıha getirerek ölmeyi, acı çekmeyi kabul etmiş olduğu yönündeki Hristiyan öğretilerine kesinlikle karşıdırlar. Çünkü bu öğreti veya tez ilk olarak Tanrı'nın İsa öncesi kuşaklara karşı kabul edilemez bir ahlaki ilgisizliğinin varlığını göstermektedir. İkinci olarak o, Tanrı'nın çarmıha gerildiği, dolayısıyla acı çektiğini söylemektedir ki Tanrı'nın en önemli özelliği olarak onun etkilenmezliğini kabul eden Yunan felsefe geleneğine ait bir filozofun böyle bir görüşü kabul edemeyeceği açıktır. Böylece Aziz Paul'un bu iki konuşmasının özünde daha sonraki Hristiyan düşünürleri tarafından ele alınacak ve geliştirilecek olan konuların ilk üçünün, oldukça açık bir biçimde ortaya konulmuş olduğunu görmekteyiz. İlk Hristiyan düşünürler bunlara kısa bir süre sonra daha önce sözünü ettiğimiz diğerlerini yani evrenin zaman içinde ve yoktan yaratılmış olup olmadığı, zaman içinde bir sonu olup olmadığı, Tanrı'nın evrene ilişkin bilgisinin niteliği gibi diğer konuları da ekleyeceklerdir (Ahmet Arslan, İlk Çağ Felsefe Tarihi (Plotinos, Yeni Platonculuk ve Erken Dönem Hristiyan Felsefesi, cilt: 5, s. 255-276).

Ortaçağ Hristiyan Felsefesi: İki Ana Dönem

İşte yukarıda doğuşunu ve temel özelliklerini irdelediğimiz Hristiyanlık dini ile Yunan felsefesi arasındaki kompleks (bazen ret, bazen uzlaştırma) etkileşimin ürünü olan Ortaçağ felsefesini, iki ana dönem olarak ele alır.

İlki, MS. 2. yüzyıldan 7. yüzyıla kadar olan felsefedir ve bu felsefeye, Patristik felsefe ya da kilise babalarının felsefesi adı verilir. Bu dönemde, Yunan felsefesi karşısında Hristiyanlığı savunan apolojist yaklaşım önceliklidir. Yani bu dönemde daha çok Yunan felsefesi ve Roma kralları ve düşüncesi karşısında, Hristiyanlığın bir savunusunun yapıldığı görülür. Ancak bu savunu ekseninde meydana gelen etkileşim, din-felsefe, iman akıl ilişkisine ilk yaklaşımların belirip ortaya çıkmasına da neden olmuştur.

İkincisi, 7. yüzyıldan 15. yüzyıla kadar süren dönemdir ve Skolastik felsefe adıyla anılır. Skolastik felsefe, Latince kökenli schola (okul) kelimesinden türetilen scholasticus teriminden gelmektedir ve kelime anlamı olarak okul felsefesi demektir. Bu anlam önemlidir, zira skolastik felsefe, ortaçağ düşüncesinde doğrunun zaten mevcut olduğu düşüncesine ve felsefenin okullarda okutularak öğretilmesine dayanan bir yaklaşım sergiler. Bu felsefenin temeli teolojidir, teolojiye dayanır ve onu desteklemeye çalışır. Skolastik felsefe, Patristik felsefenin sürdürülmesi ve orada bir öğretiye dönüştürülmüş olan Hristiyan inancının felsefi anlamda temellendirilip sistematize edilmesi yönündeki çabalardan meydana gelmiştir. Ortaçağın belirli bir döneminden itibaren tüm felsefe etkinliği skolastik zemininde gerçekleştiği için, ortaçağ felsefesi denildiğinde akla gelen genellikle skolastik felsefedir. Oldukça geniş bir tarihsel dönemi kapsar. Felsefe tarihi içinde Skolastiğin üç ayrı dönem olarak ele alınması söz konusudur: Erken Dönem Skolastik (800-1200'lü yıllar); Yükseliş Döneminde Skolastik (1200-1300'lü yıllar); Geç Dönem Skolastik (1300-1500'lü yıllar). Bu skolastik felsefe içinde, din-felsefe, iman-akıl ilişkisinden yola çıkılarak, güçlü Hristiyan dogmatik sistemler geliştirilmiştir. Bu

sistemlerde önceleri Platon ve Yeni Platonculuk merkezi iken, sonraları Aristotelesçilik de etkin olmaya başlamıştır. Aristotelesçiliğin etkili olmasında özellikle Batıda Aristoteles yorumculuğuyla (comantator) ünlenen İbn Rüşd'ün eserlerinin çevirisinin önemli bir rolü olmuştur.

Hristiyan Ortaçağ felsefesi denildiğinde genelde anlaşılan şey, bunlardan Skolastik felsefe ye bu felsefenin özellikle de 13. ve 15. yüzyıllar arasındaki parlak dönemi olmakla birlikte, söz konusu altın çağın büyük entelektüel yapılarının temelinde Skolastik felsefeyi önemli ölçüde şekillendiren, onun felsefeyle olan ilişkisini belirleyen Patristik felsefenin, ilk kilise babalarının ve apolojistlerin olduğunu unutmamak gerekir. Bu yüzden biz Ortaçağ Hristiyan Felsefesini sözünü ettiğimiz iki döneme ayırarak ele alacağız.

III. BÖLÜM

PATRİSTİK FELSEFE YA DA KİLİSE BABALARI

Bir önceki bölümde anahatlarıyla gösterdiğimiz gibi, Ortaçağ'da Hristiyan kültüründe felsefenin doğuşunun temelinde iki temel faaliyet bulunur: Bunlardan birincisi Yeni Ahit'in öğretilerine tam ve dakik bir anlam kazandırma, bu öğretileri serimleme çabası ya da faaliyetidir. Buradan hareketle, Ortaçağ genelde felsefenin, özel olarak da Hristiyan felsefesinin kökeninde kutsal kitabın bizatihi kendisi bulunduğu söylenebilir. İkincisi ise, Kilise Babaları ve Apolojistlerin Hristiyanlığı savunma gayretleridir. Nitekim bu şekillendirici dönemin felsefi açıdan en önemli konusunu, Hristiyanlığın kurtarıcı hakikatlerinin felsefi spekülasyonun sonuçlarıyla nasıl bir ilişki içinde olduğunu belirleme problemi oluşturur. Buradan hareketle, Ortaçağ Hristiyan felsefesinin, bazıları Hristiyanlığa dönmeden önce birer pagan filozof olan ilk apolojistlerin felsefe veya başka bir deyişle, klâsik felsefe karşısında, ya onu tümünden mahkûm etmek, ya onu yeni din içinde eritmek ya da ondan Hristiyan apolojisinin amaçlarına uygun bir tarzda yararlanmak için, belli bir biçimde tavır alışlarıyla başlamış olduğu söylenebilir. Bu dönemde, hepsi de Hristiyan öğretinin gücü, doğruluğu ve üstünlüğüne sarsılmaz bir inanç besleyen ilk Hristiyan düşünürler klâsik felsefe karşısında birbirine karşıt iki ayrı tavır içinde olmuşlardır. Bunlardan birincisi Aziz Justin ve Athenagoras gibi düşünürlerin felsefe karşısındaki olumlu, Hristiyan öğretiyi felsefi görüşler arasında bir uyuşma veya yakınlık gören, dolayısıyla dinî öğretinin serimlenmesinde felsefeden yararlanılabileceğini dile getiren tavrıdır. Diğerisi ise, Tatianus ve Tertullianus gibi Kilise Babalarının felsefe karşısındaki, iman ile akli birbirlerine düşman gören, olumsuz tavrıdır. Bu tavrılardan son çözümlemede baskın çıkan, elbette birincisi olmuştur. Şu hâlde, Patristik felsefe, putperestliğe, Yunan felsefesine karşı Hristiyan inancını savunmuş ve daha sonra benimsediği Platoncu ve Yeni-Platoncu felsefeyle Hristiyan inancını anlamlandırıp güçlendirmeye, onu putperestliğin ve gnostisizmin saldırıları karşısında korumaya çalışmıştır. Başka bir deyişle, yaklaşık 500 yüzyıl süren tarihsel dönem boyunca, Patristik felsefe Hristiyan dini ve öğretisini felsefenin kavramsal araçlarını kullanarak temellendirmeyi amaçlamıştır. Söz konusu felsefe, Skolastik felsefeyle modern felsefeden, akla dayanılarak elde edilen sonuçlarla vahyin doğrulan arasında bir ayırım yapmamak bakımından farklılık gösterir. Buna göre, Patristik dönemde felsefe, teoloji ve dinin doğrulan, bir bütünün ayrılmaz öğeleri ya da parçalan olarak değerlendirilir. Patristik felsefe kendi içinde üç döneme ayrılır: İlki, MS. 1. yüzyıldan 2. yüzyıla kadar olan dönemdir. Bu dönem düşünürleri, ya da daha doğrusu teologları öncelikle Hristiyanlığın "hakikî öğreti" olduğunu savunup, onun felsefi bilgelik karşısındaki durumunu belirlemeye çalışmışlar, sonra da Hristiyan öğretiyi putperestlerin saldırılarına ya da Gnostisizmin dinî spekülasyonlarma karşı korumaya, yanlış anlamaları önlemeye çalışmışlardır. İkincisi, 200-450 yılları arasındaki altın dönemdir. Bu dönem

Hellenistik felsefe ve Hristiyanlık arasında, Yeni-Platoncu İskenderiye Okulu'nun ve özellikle Clement ve Origenes gibi düşünürlerin etkisiyle vuku bulan gerçek etkileşim ve uzlaşım dönemidir. Bu dönem, felsefenin Hristiyan kültürüne dahil edilmesi, felsefenin Hristiyanlaştırılması çağıdır. Hristiyanlığın dogmalarını Yunan düşüncesinin terminolojisi ve kavramsal çerçevesiyle ifade etmeye çalışan bu altın çağ, Aziz Augustinus'un felsefesiyle en üst düzeye ulaşmıştır. Üçüncüsü, 450 yılından 7. yüzyıla dek olan gerileme dönemidir. Yeni bir çabanın, özgün bir düşüncenin söz konusu olmadığı bu dönem, yalnızca daha önce ifade edilmiş doğruların ele alınıp işlenmesini temel alır.

JUSTINUS

Aziz Justinus'un yaşamı konusunda da çok az bilgiye sahibiz. MS. 100 civarında Filistin'de günümüzün Nablus kentinde doğduğu ve Marcus Aurelius'un imparatorluğu döneminde 162-168 yılları arasında bir tarihte, muhtemelen 165 yılında Roma'da idam edilerek öldürüldüğü anlaşılmaktadır. Bundan dolayı Şehit (Martyr) Justinus diye de anılır. Justinus'a ait olduğu öne sürülen birçok eser vardır. Bunlar arasında dört tanesi özellikle önemlidir. Bunlar kendisine ait olduğu tartışmasız olan *Savunma*, *Tryphon'la Konuşma* ve *Yunanlılara Nutuk*'tur. İlk eser, daha özel olarak *Birinci Savunma* ve *İkinci Savunma* olarak adlandırılır. Bunlar resmen putperest olan Roma devleti tarafından Hristiyanlığın yasal olarak tanınması için hukuki bir savunma niteliğini taşır. Bunların ilki, Justinus tarafından İmparator Antoninus Pius'a, ikincisi ise Roma Senatosu'na hitaben kaleme alınmıştır. *Tryphon'la Konuşma* ise putperestlikten Hristiyanlığa geçen Justinus'un kendi entelektüel gelişmesinin hikâyesi olmasının yanı sıra teolojiye ilişkin bazı düşüncelerini içermesi bakımından önemlidir. *Yunanlılara Nutuk* ise esas itibarıyla başta Platon olmak üzere çeşitli Yunan filozoflarının görüşleriyle, Eski Ahit'te ortaya konduğu biçimde Musa'nın görüşleri arasındaki paralellik ve farklılıkları ele almaktadır.

Putperestlikten Hristiyanlığa geçen birçok aydının geçirmiş olduğu entelektüel gelişmenin bir örneği olması bakımından Justinus'un hayat hikâyesi üzerinde durmak gerekir. Putperest bir aile içinde dünyaya gözlerini açan Justinus daha sonra taşınmış oldukları Efes'te farklı okullara mensup çeşitli filozofların derslerine devam eder. Stoacı bir hocayla başlar; ancak bu hoca ona Tanrı hakkında ileri bir bilgi kazandırmaz. Ardından öğrenciliğini Aristotelesçi bir hocayla sürdürür. Ancak bu hocanın hocalığı karşısında kendisine ne kadar ücret ödeyeceği yönünde hiç de felsefi olmayan bir sorusuyla karşılaşınca, onu da terk eder. Arkasından bir Pythagorasçı gelir. Fakat bu Pythagorasçı da Justinus'a teolojiyi öğrenmeden önce müzik, astronomi ve geometri eğitimi alması gerektiğini belirtir. Justinus ancak bu yolla zihnini duyuşal fenomenlerden arındırma ve maddi olmayan gerçeklikleri düşünme alışkanlığına kavuşabilecektir. Fakat Justinus bilimsel değil, dinsel kaygıları olan biridir ve bu kaygılarını doyurabilecek şeylerin dışında kalanlarla ilgilenemek için ne zamanı, ne de niyeti vardır. Bundan dolayı ondan da ayrılır ve bir Platoncu hocaya gider. Bu Platoncudan felsefenin esas amacının 'Tanrı'yı görmek' olduğunu duymaktan son derece mutlu olur (Trypho'yla Konuşma, 2. Bölüm). Bu yönde Platoncu öğretiyi ciddi bir biçimde öğrenmeye ve onun üzerinde düşünmeye çalıştığı sırada bir gün denize yakın bir yerde yaşlı bir adamla karşılaşır. Bu adam kendisine felsefenin ne olduğunu sorar. Justinus felsefenin '*gerçekten var olan şeyin bilgisi, doğru üzerine açık bir kavrayış*' olduğunu ve '*böyle bir görüş ve bilgeliğin ödülünün ise mutluluk olduğu*'nu söyler (Tryphon'la Konuşma, 3. Bölüm). Yaşlı adam böyle bir bilginin var olup olmadığını sorunca Justinus onun Platon'da var olduğunu

ileri sürer. Konuşma bundan sonra ruhun kendi imkanlarıyla Tanrı'yı görüp göremeyeceğine geçer. Justinus'un bu soruya cevabı şüphesiz olumludur. Ancak ruh Tanrı'yı bedende olduğu süre içinde mi görecektir, yoksa ondan ayrıldığında mı? Şüphesiz, ruh özellikle bedenden kurtulduğunda bu imkana kavuşacaktır. Peki o tekrar bedene büründüğünde Tanrı'yı gördüğünü hatırlayacak mıdır? Evet! Peki bu durumda Tanrı'yı gören ruhla onu görmeyen ruh arasında bu görmenin hatırasına sahip olmak dışında ne fark olacaktır? (Tryphon'la Konuşma, 4. Bölüm). Böylece yaşlı adam Justinus'a verdiği cevaplardaki yetersizlikleri gösterir: Eğer Platon'un söylediği gibi Tanrı'yı gören ruhların daha sonra Tanrı hakkında sahip oldukları tek şey bu hatıradan başka bir şey değilse, onlar hiç de mutlu bir durumda olmayacaklardır. Öte yandan Tanrı'yı görmeye layık olmayan ruhlar bunun sonucu olarak bedende kalmaya yani bedenden bedene dolaşmaya mahkum olarak yaşamaya devam etmekteyseler, bu da onlar için pek bir ceza sayılmaz; çünkü onlar da bunun bir ceza olduğunu bilmemektedirler (Tryphon'la Konuşma, 5. Bölüm). Bu arada yaşlı adam Justinus'a ruhun ölümsüz olup olmadığını sorar. Platon onun hem varlığa gelmemiş, hem de ölümsüz olduğunu söylemektedir. Peki dünya da Platon'a göre varlığa gelmemiş midir? Justinus'a göre Platon'un bu soruya cevabı hayırdır. O halde neden dünya varlığa gelmektedir de, ruh varlığa gelmemektedir? Böylece yaşlı adam Justinus'a şunu gösterir ki, eğer ruh ölümsüzse bunun nedeni ruhun, Platon'un öğrettiği gibi, doğası gereği canlı olması, hayata sahip olması olamaz. Ruhun bu ölümsüzlüğü ancak dışardan, Tanrı'dan almış olması olabilir. Ruhun hayata sahip olmasının nedeni Tanrı'nın bunu istemiş olmasıdır (Tryphon'la Konuşma, 5. Bölüm). Justinus yaşlı adama bu görüşü savunan öğretiyi nereden edinebileceğini sorunca, adam onun herhangi bir filozofun eserinde değil, Eski ve Yeni Ahit' te bulunduğunu söyler. Justinus bu sözlerden son derece etkilenir ve Hristiyanlığı kabul eder (Tryphon'la Konuşma, 7-8. Bölümler).

Felsefe Tarihine Bakışı:

Yunanlılara Konuşma'da ise Justinus kısa bir Yunan felsefe tarihi yapar ve özellikle Platon'la Aristoteles üzerinde durur. Justinus'a göre bunların en ünlü filozoflar olarak gerçek ve mükemmel din hakkında bilgi sahibi oldukları söylenmektedir. Ancak onlar bu yüksek ve tanrısal konuların bilgisini nereden edinmişlerdir? Bu filozoflar, ne kadar akıllı olursa olsunlar bu konular, insanların kendi yetenekleri ve çabaları ile bilmeleri mümkün şeyler değildir. Ayrıca bu iki filozof kendi aralarında birbirleriyle görüş ayrılıkları içinde oldukları gibi her biri kendi görüşlerinde de tutarsızlıklara düşmektedir. Oysa Hristiyanlar bu bilgilere biri diğerinin arkasından gelen ve onu tasdik eden, diğerinden en ufak bir biçimde ayrılmayan uzun bir peygamberler kuşağı sayesinde erişmişlerdir. Bu kendi başına Hristiyanların görüşlerinin doğru, tanrısal kaynaklı olduğunu gösteren en önemli olgudur (Yunanlılara Nutuk, 5-7. Bölümler). Ayrıca Platon doğru olan görüşlerinin çoğunu ziyaret etmiş olduğu Mısır'da, kendisinden çok önceleri yaşamış olan Musa'nın eserinden almıştır. Ancak o, bu görüşleri Sokrates'in başına gelenlerden korktuğu için açıkça ifade edememiştir. Ancak bütün bunlar yani Justinus'un paganlıktan Hristiyanlığa geçmesi, Platon'u ve diğer Yunan filozoflarını, şairlerini eleştirmesi, Yunan felsefe ve kültür geleneğini tümüyle reddetmesi anlamına gelmemektedir. Çünkü Justinus kendisini tümüyle reddedemeyeceği kadar uzun süre bu gelenek içinde yaşamış olduğu gibi ilgilendiği dinsel konuların bu gelenek içinde, özellikle Platonculukta büyük bir yer tuttuğunu bilmektedir. Bunun sonucu olarak o, yaşamış olduğu bu entelektüel serüveni daha olumlu bir yönde yorumlama yoluna gider ve bu serüveni "Yunan felsefesiyle Hristiyanlığın karşılaşmasının" doğru bir örneği olarak görür: Nasıl ki, kendisi önce felsefeyle, özel olarak da

Platon'la ilgilenmiş ve bu ilgisi Hristiyanlığa geçişi için bir hazırlık, bir basamak oluşturmuşsa, bir bütün olarak Yunan felsefesinin kendisini de Hristiyan öğretilerine zıt, ona aykırı olan bir şey olarak görmekten çok onu hazırlayan, onun daha aşağı düzeyden, kusurlu, yetersiz bir biçimi olarak görmek gerekir. Yine nasıl ki Platon'un Tanrı ve ruh hakkındaki öğretisi Hristiyanlığın bu konudaki öğretisiyle tam bir zıtlık teşkil etmeyip onun daha az mükemmel bir biçimini temsil etmekteyse genel olarak felsefeyle Hristiyanlık arasında da bir zıtlıktan çok devamlılığın, birinden diğerine "doğrunun parça parça ve eksik bir şekilde görülmesinden tam ve berrak bir şekilde görülmesine doğru giden" bir yükselmenin olduğunu düşünmek, Yunan aklını, Hristiyan öğretilerine giden yolda bir engel olarak almak yerine ona götüren, onu hazırlayan bir aşama olarak kabul etmek daha doğru olacaktır. Nitekim Justinus, Hristiyan dinine putperest Roma devleti içinde meşru bir yer sağlama yönündeki savunmasını bu ana görüşü üzerine dayandırır. Ona göre Hristiyan öğretisi, Roma devleti ve toplumu için bir tehdit veya tehlike teşkil etmemektedir. Hristiyanlar kendilerine atılan iftiraların tersine yumuşak, barışçı, erdemli insanlar oldukları gibi, Hristiyan öğretisi de Roma devleti ve toplumu tarafından kabul gören, onun adeta resmi felsefi ifadesi olan Platon veya Stoacılıkla çatışmamaktadır. Hristiyan öğretisinin onlardan farkı, onların eksik ve kusurlu bir şekilde sezdikleri ve söylemeye çalıştıkları şeyi daha doğru, daha iyi, en mükemmel bir biçimde ortaya koymasındır (1 .Savunma, 20. Bölüm).

Hristiyanlıkla Felsefe Arasındaki Benzerlikler:

Justinus, Yunan felsefe geleneğiyle Hristiyan öğretisi arasındaki ilişkilerde bu uzlaştırmacı, iyimser kuramını sadece genel çizgileriyle ortaya koymakla yetinmez; özel olarak ele aldığı bazı konular aracılığıyla Platon'la Musa'nın, Platon'un yapıtı Timaios'la Eski Ahit'in çatışmadığını da göstermeye çalışır. Sözgelimi Justinus'a göre Timaios ve Eski Ahit'in Tanrı anlayışları (her ikisi de Tanrı'yı özü itibarıyla ezeli-ebedi olarak var olan varlık olarak tanımlar), evrenin Tanrı tarafından yaratılma öğretileri (her ikisi de evrenin zaman içinde ve Tanrı'nın iradesi sonucu varlığa gelmiş olduğunu savunur) her ikisinin de yeniden dirilme ve Yargı Günü anlayışları (Platon da insanların ilerde bir gün kendilerinden hesap sorulmak üzere Tanrı tarafından diriltilecekleri ve yargılandıktan sonra ebedi azap veya mutluluğa kavuşturulacakları görüşünü kabul eder), hatta Tanrı'nın evreni kendisine göre yarattığı modelleri ifade eden Kelam anlayışları (Justinus'a göre Platon idealar kuramını aslında Çıkış kitabında Tanrı'nın Musa'ya söylediği 'aralarında oturayım diye benim için bir mesken yapsınlar ve onu, içindeki eşyaları sana tepede gösterdiğim şekle göre inşa etsinler' emrinden çıkarmıştır) birbirinin aynıdır veya birbirine çok benzemektedir. Bunun nedeni ise Platon'un bütün bu görüşleri muhtemelen Musa'dan almış olmasıdır (Yunanlılara Nutuk, 22-29. Bölümler). Platon'la Musa'nın bu konudaki öğretileri arasındaki tek fark veya Platon'un hatası, Eski Ahit'ten farklı olarak ruhun ölümsüzlüğünü onun kendi doğasına mal etmesi, Tanrı'nın bir lütfu, armağanı olduğunu görmemesidir. Öte yandan Platon yine yanlış olarak ve kendisiyle tutarsızlığa düşerek ruhun bedenden bedene dalaştığını söylemiştir. Bu görüş yanlıştır, çünkü bu her bireyin birbiri ardından sonsuz bir hayatlar dizisini, anlamsız bir hayatlar çokluğunu yaşaması gerektiği anlamına gelmektedir.

Justinus sadece Hristiyan öğretisiyle Platon arasında değil, onunla Stoacılık arasında da önemli benzerlikler olduğunu düşünür. Ona göre, Stoacıların materyalizmleri ve irade özgürlüğünü inkâr etmeye götüren kadercilikleri yanlıştır. Nihayet evrensel ateş görüşleri de doğru değildir. Ancak Justinus, Stoacıların ahlak felsefelerini hayranlık verici olarak nitelendirir; onların ahlak öğretilerinde

Hristiyanlarla aynı şeylere değer verdiklerini belirtir. Bu, Justinus'a göre aslında onların ahlaklarının temeline yerleştirdikleri ilkeler veya varsayımlarla tutarlı değildir; üstelik de iyi ki değildir (2. Savunma, 7- 8. Bölümler). Justinus, Stoacıların iyi ve kötünün doğanın kendisinden kaynaklanan ve akıl tarafından anlaşılabilir bir temele sahip olduğu görüşlerini çok değerli bulur. Justinus, Yunan felsefe geleneğine mensup filozofların Hristiyan öğretilerine yöneltmiş oldukları eleştiriyi, Hristiyan öğretilerine göre İsa'dan önce dünyaya gelmiş olan insanların onu tanımamış olduklarından dolayı ahlaki bakımdan sorumlu tutulamayacakları şeklindeki eleştirisine ise Yuhanna İncili'nin başında bulunan Kelam'ın bu dünyanın kendisi gibi onun içinde varlığa gelen her insanı da aydınlattığı görüşünü temel alarak cevap verir. Justinus'a göre Kelam'ın İsa olarak bedene bürünmesinden ve tarih içinde belli bir anda dünyaya inmesinden başka bir tezahürü, evrenin kendisinde varlığını gösteren doğa ve akılsal düzen olarak tezahürü de söz konusudur. Başka bir ifadeyle Kelam, kendisini yalnızca Oğul olarak Tanrı'da yani tarihsel İsa'da ortaya koymuş değildir; aynı zamanda her şeyde, özellikle evrenin akılsal yaratımında göstermiştir. Böylece akla uygun bir tarzda doğru düşünen ve eyleyen herkes evrensel Kelam veya Logos'u temsil eden İsa'dan pay almaktadır ve yine bundan dolayı İsa'dan önce gelen insanların, bu nedenle İsa'yı tanımamış oldukları için ahlaki bakımdan sorumlu tutulamayacakları tezi doğru değildir. O, şöyle der:

"Tanrı başlangıçta insan soyunu düşünme, doğruyu seçme ve doğruyu yapma gücüyle donatmıştır. Bundan dolayı hiç kimsenin Tanrı'nın önünde bir mazereti yoktur" (Birinci Savunma, 28. Bölüm).

İsa Olarak Logos-Evrene İçkin Logos:

Justinus bu teziyle, Stoacıların evrene içkin olan Akıl (Logos) kavramlarını Hristiyan öğretisiyle birleştirir. Bununla da kalmaz, Stoacıların bu kavramdan hareketle geliştirdikleri Tanrı'nın veya Logos'un doğayı ve ondaki varlıkları meydana getirmede '*akılsal nedenler*' (*spermatikos logoi*) olarak iş gördüğü yönündeki tezlerini de benimser. Daha önce belirttiğimiz gibi Yahudi Philon, Tanrı'nın evreni meydana getirme olayında kendisinden hareket ettiği *akılsal örnekler* olarak Platon'un *idealar dünyasını*, Yahudiliğin Tanrı'sı içine sokma yönünde bir girişimde bulunmuş ve bu idealar dünyasını tanrısal Logos'a özdeş kılmıştı. Yuhanna da İncili'nin başında Kelam'ın veya Logos'un Tanrı'yla birlikte olduğunu ve şeylerin onunla meydana geldiğini söylemişti. Justinus da aynı yönde ilerler. Ancak Kelam'ın veya Logos'un varlıkların meydana gelme ve gelişmelerindeki "fiziksel rollerinden" çok, akıl sahibi varlıkların bu evrensel Logos'tan pay almaları üzerinde durur. Ona göre akıl sahibi her varlık, her insan, tanrısal Logos tarafından doğaya ekilmiş olan bu '*akılsal nedenler*'i görme imkanına sahiptir. Nitekim İsa'dan önce gelmiş olan bazı filozoflar, örneğin Sokrates, Platon, Herakleitos bundan dolayı doğada kendisini gösteren tanrısalılığı, tanrısal bilgeliği, tanrısal akıllı görme imkanına kavuşmuşlardır. Zaten İsa'dan önce gelmiş olan bu putperest filozofların bazı görüşlerinin Hristiyan görüşleriyle uyum göstermesinin nedeni budur. Ancak bu görüş doğal olarak aklımıza, şu soruyu getirir: Eğer İsa'dan önce gelmiş olan Yunan filozofları söz konusu evrensel, tanrısal Logos'tan pay almak suretiyle tanrısal hakikatleri kendi doğal yetileriyle bilme ve böylece kurtuluşa erişme imkanına sahip olmuşlarsa, onlarla İsa'ya inanan Hristiyanlar arasında ne fark vardır? Justinus bu farkı şöyle açıklar: Hristiyanların İsa'nın şahsında söz konusu hakikatin bütününe sahip olmalarına karşılık, Yunan filozofları İsa'yı tanımadıklarından aynı hakikatin ancak bir parçasına erişmişlerdir. Onların hem kendi aralarında, hem de Hristiyanlarla görüş ayrılıkları içinde bulunmalarının en önemli nedeni budur. O, şöyle der:

Bizim (Hristiyanlar) öğretilerimiz her türlü insani öğretiden daha büyüktür, çünkü bizim için dünyaya gelmiş olan İsa, beden ve ruh olarak tüm akılsal varlıktır. Filozoflar ve yasa koyucular ise söyledikleri her şeyi Kelam'ın bir parçasını görerek veya temaşa ederek ortaya koymuşlardır. Ancak onlar İsa olan Kelam'ın bütünü bilmediklerinden çoğu zaman kendi aralarında çelişmektedirler. Doğuşları bakımından İsa'dan daha eski olanlara gelince onlar şeyleri akılla düşünme yoluyla kanıtlamaya giriştiklerinde dinsizler ve ahlak bozucular olarak mahkemelerin önüne çıkarılmıştır" (İkinci Savunma, 10. Bölüm).

Justinus, "İsa olarak Logos" ve "evrene yayılmış, evrende kendini gösteren Logos" ayrımının bir benzerini Platon'da da bulur: Platon da "kendinde ve kendisi bakımından bilinemez olan Tanrı, aşkın bir doğa olarak Tanrı" ile "evrenle ilişkilerinde veya evrende, yaratımda kendini gösteren Tanrı" arasında ayrım yapmıştır. Justinus'a göre Hristiyan öğretilerinde Baba, bu aşkın Tanrı'yı, Oğul veya İsa ise evrene içkin olan Tanrı'yı temsil etmektedir. Bu konuda Justinus yine Platon'u izlediğini düşünerek Baba olarak Tanrı'nın biricik ve bilinemez bir varlık olduğunu söyler. Onun Baba, Yaratıcı veya Rab, Efendi olduğunu söylemek, "kendisi bakımından ne olduğunu değil, bize göre ne olduğunu, bizim için yaptığı şeyden dolayı ne olduğunu" söylemek demektir. Kelam olarak Tanrı'ya gelince, o Baba'nın her türlü yaratımdan önce meydana getirdiği şey, ilk yaratılandır. Justinus'a göre Musa'ya ve diğer peygamberlere kendini gösteren bu Kelam olduğu gibi "kendisinden pay aldığımız, bizi aydınlatan" da odur. O halde Kelam, varlık statüsü bakımından Tanrı'dan sonra gelir. Hristiyan üçlemesinin üçüncü şahsı olan Kutsal Ruh'a gelince, Justinus onun 'üçüncü sırada' bulunduğunu söylemekle yetinir ve onun doğası, yeri ve rolü hakkında açık bir görüş ileri sürmez.

Justinus'un pagan Yunan felsefesi ile Hristiyanlık öğretisi arasında gerçekleştirmeye çalıştığı bu uzlaştırma girişiminin sonucu ise İbrahim ve İlyas gibi Yahudi peygamberlerine benzer olarak Herakleitos, Platon, Sokrates'in (özellikle Sokrates'in) ve onlara benzer olanların gözlerini tanrısal Kelam'a çevirmiş, ona uygun olarak yaşamış oldukları için İsa'dan önce dünyaya gelmiş ve tanrı tanımaz olarak tanınmış olsalar da Hristiyan oldukları, Hristiyanlardan önce yaşamış Hristiyanlar olarak kabul edilmeleri gerektiği şeklindeki ünlü görüşü olacaktır (Birinci Savunma, 46. Bölüm; İkinci Savunma, 10. Bölüm). Öte yandan bu görüşü Justinus'u Hristiyanlık içinde daha sonra geliştirilecek bir dünya tarihi şemasının ilk tasarlayıcısı kılar. Bu şemaya göre "Hristiyanlık, dünya tarihi içinde kendisinden önce gelen Yahudilikten ve Yunan uygarlığından bir sapma veya kırılma değildir, tersine onların bir devamı, en mükemmel biçimlerine eriştirilmesidir." Bu tarih şemasının Yahudi ve Yunan uygarlığını Hristiyanlara sempatik göstermek kadar, Hristiyanlığın kendisini bu iki geleneğe ait insanlara daha kabul edilebilir kılma yönünde önemli bir amaca ve işleve sahip olduğunu söyleyebiliriz.

Gnostiklere Bakışı:

Justinus kendileriyle aynı yüzyılda yaşadığı Gnostikler gibi kötümser değildir; evrenin kötü bir varlığın, yaratıcının eseri olduğu yönündeki Gnostik görüşe şiddetle karşı çıkar. Ancak evrenin kendi doğası, yapısı gereği iyi veya akılsal olduğu yönündeki karşıt tezi de aynı ölçüde Hristiyanlığa aykırı bulur. Eğer varlık düzenli, akılsal, güzel ve iyi ise bunu Tanrı'ya, onun bu konudaki arzu ve iradesine borçludur. İçindeki her şey gibi bir bütün olarak doğanın kendisi de tek bir şeye, Tanrı'ya işaret eder ve onun da nihai değeri son tahlilde bizi Tanrı'ya ulaştırma konusunda bir basamak olmasından ibarettir (Ahmet Arslan, İlk Çağ Felsefe Tarihi (Plotinos, Yeni Platonculuk ve Erken Dönem Hristiyan Felsefesi, cilt: 5, s. 279-286).

TATIANUS

Erken dönem Patristik felsefenin diğer önemli bir ismi, Tatianus'dur. Onun tahminen 130-176 arasında yaşadığı söylenir. O, putperest bir ailede doğan, sonraları Hristiyanlığı seçen bir Hristiyan apolojistir. Onun bir süre Roma'da yaşayıp daha sonra Edessa'ya döndüğü söylenir. Önce pagan doktrinler üzerinde eğitim aldığı söylenen Tatianus'un pagan öğretilerin yanlışlarını gördükten sonra Hristiyanlığa geçtiği belirtilir. İlk zamanlar Justinus'tan etkilenen, onun öğrencisi olan Tatianus daha sonraları gnostik Valentinus'un büyüsüne kapılmış, bu yüzden Roma'da itibarını kaybetmiştir. Onun, Enkratitler (Perhizciler) olarak da bilinen yeni bir gnostik mezhebin temellerini attığı söylenir. Bu mezhebe göre evlilik, et ve alkollü içkiler haram kabul edilmekteydi. Enkratitler, Komünyon'da şarap yerine su yahut süt kullanmalarıyla tanınmışlardı. Roma'da dinsel otoritelerin kendisine karşı artan kuşkuları karşısında Edessa'ya çekilmek zorunda kalan Tatianus, burada hemşerileri tarafından büyük bir düşünür olarak karşılanmıştır.

Bardesanese ile çağdaş olan Tatianus'un birçok eser kaleme aldığı, özellikle Süryani edebiyatına büyük katkılarda bulunduğu belirtilir. Ancak bu eserlerden günümüze sadece iki tanesi kalmıştır. Bunlardan Grekçe olarak kaleme alınan *Yunanlılara Nutuk* adını taşıyan kitabı, Justinus'un *İki Savunma'sı* gibi Hristiyanlığı savunma amacını taşımaktadır. Ancak Tatianus, Justinus'dan farklı olarak bu eserde Yunan kültürü ve felsefesiyle Hristiyan öğretisi arasında bir uyum ve uzlaşmayı tümüyle reddeder ve Hristiyan öğretisinin üstünlüğünü savunur. *Yunanlılara Nutuk*, bir yandan Hristiyan saflığını savunurken, bir yandan da Grek uygarlığını yerden yere vurur, bu uygarlığın temellerinin İsa'nın öğretileriyle uyuşmadığını savunur. Yunan filozofların bilgeliklerini, İbranilerden almış olduklarını öne süren Philon ve Justinus tarafından geliştirilmiş olan kanıtlara dayanarak, Yunanlılara karşı Hristiyanlığın tüm diğer öğretilere kıyasla, eski ve üstün olduğunu dile getirir. Ona göre, Yunanların bilim, felsefe ve sanatları kendilerinin bulmuş ya da kurmuş oldukları şeklindeki iddiaları temelsiz bir iddiadır. Yunanlar tüm bildiklerini başkalarından öğrenmiş olup, bilimleri, hele felsefeyi geliştirip yetkinleştirecek yerde bozmuş, yanlış kullanmışlardır. İkinci eseri, ününü kendisine borçlu olduğu Süryanca yazılmış *Diatesseron*'dur; uyum anlamına gelir ve İncillerin tarihi bakımından önemi vardır. Çünkü bu eser dört İncil'i birleştirme ve onlardan tek bir 'uyumlu' İncil oluşturma amacıyla meydana getirilmiştir. Diatesseron, MS. 3 ve 4. yüzyıllarda Doğu Süryani Kiliseleri tarafından benimsenmiş, ancak daha sonra yerini asli dört İncil'e bırakmak zorunda kalmıştır.

Yunan Felsefesini Eleştirisi:

Tatianus'un *Yunanlılara Nutuk*'u Hristiyan düşüncesi içinde Yunan kültürüne radikal bir karşı çıkışın ilk (eğer Aziz Paul'un bu konuda daha önce sözünü ettiğimiz ikinci tutumunu göz önüne alırsak ikinci) örneğini temsil etmektedir. Tatianus bu eserde hocası Justinus'dan farklı olarak sadece Yunan çok tanrıcılığına ve dinsel düşüncesine karşı çıkmakta yetinmemekte, bir bütün olarak Yunan uygarlığını, bu uygarlığı meydana getiren çeşitli unsurları ve bu unsurlar içinde yer alan Yunan felsefesini ve filozoflarını mahkûm etmektedir. Ona göre, Yunanlılar uygarlığın hemen hemen hiçbir alanında yeni bir şey ortaya koymamışlardır. Bu bağlamda onlar gerek geometri, astronomi, tarih gibi bilimleri gerekse sihir, kehanet,

heykeltıraşlık gibi sanatları kendilerinden önce gelen 'barbar' halklardan, Karyalılar, Frigyalılar, Mısırlılar, Perslerden öğrenmişlerdir (Yunanlılara Nutuk, 1. Bölüm). Tatianus, felsefe alanında da durumun farklı olmadığı görüşündedir: Ona göre Musa Homeros'tan, Yedi Yunan bilgesinden, Thales'ten ve diğer ünlü Yunan filozoflarından önce yaşamış olduğu gibi, Hristiyan felsefesi de Yunan felsefesinden daha eskidir. Yunan filozoflarının orijinal herhangi bir fikir ortaya koymamış olmaları bir yana, Kitab-ı Mukaddes'ten çalmış oldukları çoğu görüşü de doğru bir şekilde anlamamış ve çarpıtmışlardır. Bundan dolayı Yunan filozoflarının, Justinus'un ileri sürdüğü gibi 'İsa'dan önce gelmiş Hristiyanlar' olarak kabul edilmeleri şöyle dursun, Hristiyan öğretilerinden aşırılmış oldukları fikirleri haksız olarak kendilerine mal eden 'hırsızlar' olarak görülmeleri gerekir. Onların Kitab-ı Mukaddes'ten almadıkları kendilerine özgü görüşleri ise tümüyle yanlış veya saçmadır (Yunanlılara Nutuk, 41. Bölüm).

Tatianus, bu genel tezini ortaya koymak üzere iki ana kısımdan oluşan bir argüman geliştirir. Bunlardan ilkinde Justinus gibi Yunan filozofları arasında çeşitli konularda var olan görüş ayrılıklarına, çelişkilere işaret eder. İkincisinde Yunan filozoflarının ortaya attıkları tezlerin gerçek Hristiyan öğretilerine aykırılıkları üzerinde durur. Bu ikili itiraz ilerde Gazzali'nin İslam'da Yunan tarzı felsefe geleneğini temsil eden filozoflara karşı yönelttiği eleştiri veya saldırıda dayanacağı iki ana itirazın hemen hemen aynıdır. Gazzali de Filozofların Tutarsızlıkları (Tehafüt el-Felasife) adlı polemik eserinde bir yandan filozofların çeşitli konularda kendi aralarında düşüktüklerini ileri sürdüğü çelişkilerine işaret ederken, öbür yandan onlar arasında Yeni-Platoncu-Aristotelesçi görüşü temsil eden Farabi-İbn Sina'cı felsefenin çeşitli tezlerinin İslam dininin aynı konularda sahip olduğu tezlerine aykırılığını ortaya koymaya çalışır.

Tatianus Yunan filozoflarının kendi aralarındaki görüş ayrılıkları üzerinde ayrıntılı olarak durmaz. Yalnızca Epikuras'un bir öğrencisinin Platon'un öğrencisine karşı çıktığını, Demokritos'un öğrencisiyle Aristoteles'in öğrencisinin birbirleriyle kavga içinde olduklarını, Pythagoras'ın ruhun ölümsüzlüğünü savunmasına karşılık Aristoteles'in bu görüşü reddettiğini söylemekle yetinir (Yunanlılara Nutuk, 25. Bölüm). Buna karşılık, Yunan filozoflarının Hristiyan öğretilerine aykırı olduğunu düşündüğü bazı tezlerini özel olarak ele alır. Örneğin Tatianus'a göre Aristoteles, Hristiyan öğretilerinden farklı olarak Tanrı'nın evrenle ilgili inayetini inkar etmiş, inayeti en azından ay-altı alemi ile ilgili olarak kabul etmemiştir. Benzer şekilde, Hristiyanlığa aykırı olarak ruhun ölümsüzlüğünü reddetmiştir. Ahlak felsefesinde de durum farklı değildir: Aristoteles mutluluğu haz verici şeylerde aramıştır ve ona ancak zenginlik, soyluluk, bedensel güç ve güzelliğe sahip insanların ulaşabileceklerini ileri sürmüştür (Yunanlılara Nutuk, 2. Bölüm). Tatianus'a göre, Stoacı tezlerin de Hristiyanlık öğretisi karşısındaki durumu, farklı değildir: Zenon ebedi dönüşler kuramını savunmuş ve birbirlerini takip eden dünyalarda aynı insanın aynı eylemlerde bulunacağını öne sürmüş, örneğin Anytos ve Melitos'un Sokrates'i aynı suçla suçlayacaklarını, Herakles'in aynı marifetleri göstereceğini iddia etmiştir. Bu görüş ise dünyada iyi insanlardan çok kötü insanların; Sokrates'in, Herakles'in, az sayıda iyi insanın yanında daha fazla sayıda kötü insanın var olacağı anlamına gelmektedir. Justinus gibi Tatianus için de bu, öte yandan, Stoacıların kaderci oldukları, Hristiyan öğretisinin tersine insan özgürlüğünü kabul etmedikleri ve dünyada bulunan kötülüklerden insanı değil, Tanrı'yı sorumlu tuttıkları anlamına gelmektedir (Yunanlılara Nutuk, 3. Bölüm). Bununla birlikte Tatianus'un Platon'a, Aristoteles'e veya Stoacılara olduğundan daha esnek baktığı görülmektedir.

Tanrı ve Yaratma Anlayışı:

Onun 'barbar' Yunan kültürü ve felsefesine bir bütün olarak karşı çıkışı, onları küçümseyişi, aklın kendisini tümüyle reddettiği anlamına gelmemektedir. Tersine Tatianus, Aziz Paul'un *Romalılara Mektup*'unda karşılaştığımız insanın, eserine veya yaratıklarına bakarak Tanrı hakkında doğru bir görüş oluşturabileceği yönündeki ünlü tezini devam ettirmiş, bir teoloji geliştirmeye girişerek, bu teoloj içinde Philoncu-Yuhanna'cı Logos kavramını temel almış, Platon'un Timaios'unda ortaya koyduğu Tanrı ve yaratım kuramına benzerlik gösteren bir öğreti geliştirmiştir. Tatianus bu öğretilerde, Platon gibi Tanrı'nın biricik, insani varlıklar tarafından görülmesi ve kavranması mümkün olmayan saf bir Ruh olduğunu ileri sürmektedir:

"Bizim Tanrı'mız zaman içinde varlığa gelmemiştir. Başlangıcı olmayan tek varlık O'dur ve O, var olan her şeyin başlangıcıdır. Tanrı bir Ruh'tur (spirit), ancak maddeye nüfuz eden değil, maddi ruhları, maddede bulunan formları meydana getiren bir Ruh'tur. O, gözle görünmez, elle tutulmaz bir varlıktır; görünen ve görünmeyen şeylerin Baba'sıdır. O'nu yaratımından bilmekteyiz ve eserlerinden hareketle görünmez kudretini kavramaktayız" (Yunanlılara Nutuk, 4. Bölüm).

Tatianus'un evrenin yaratılması konusundaki öğretisi ise Justinus'unkinden çok daha ayrıntılıdır. Bu öğretilere göre, Tanrı evreni Logos'un gücüyle yaratmıştır yani doğrudan değil, ilk yaratımı olan Logos aracılığıyla meydana getirmiştir. Bu Logos'un kendisi ise Tanrı'dan ayrılma (abscission) yoluyla değil, pay alma (participation) yoluyla çıkmıştır. Çünkü, Tatianus'a göre, bir şeyden ayrılan şeyin o şeyi azaltmasına karşılık bir şeyden pay alan şeyin kendisinden pay aldığı şeyde herhangi bir eksiklik meydana getirmesi zorunlu değildir. Tatianus, Logos'un Tanrı'dan sözünü ettiği bu çıkışıyla ilgili olarak bir meşalenin başka meşaleleri tutuşturması örneğini verir: Başka meşaleleri tutuşturan bir meşale nasıl ki, bundan dolayı kendi ışığından veya aydınlatma gücünden bir şey kaybetmezse aynı şekilde Tanrı'dan Logos'un çıkışı da O'nda herhangi bir eksiklik meydana getirmez. Tatianus, Logos'un Tanrı'dan veya Baba'dan çıkma olayı ile ilgili olarak bir başka örnekten, söz veya konuşma olayından da yararlanır:

"Örneğin ben konuşuyorum ve sen duyuyorsun. Ancak ben, konuşmakla sözden (logos) yoksun kalmıyorum, ama onunla senin zihninde düzensiz olan maddeyi düzene sokmaya çalışıyorum" (Yunanlılara Nutuk, 5. Bölüm).

Ancak Tatianus, Platon'dan farklı olarak ve Plotinos'a benzer bir tarzda bu Logos'un karşısında, ondan bağımsız bir maddenin varlığını kabul etmez. Ona göre tam tersine maddenin kendisini meydana getiren Logos'tur. Bu farklılık göz önünde tutulmak kaydıyla, Tatianus'da Logos'un madde karşısındaki durumu Platon'un Timaios'unda Demiorgos'un madde veya boş uzay karşısındaki durumunun aynıdır.

Öldükten Sonra Diriliş:

Tatianus Hristiyanlığın evrenin Tanrı tarafından yoktan yaratılmış olduğu görüşüne, bu şekilde felsefi veya akılsal bir açıklama getirdikten sonra onun bir başka ana tezi olan 'ölümünden sonra diriliş' dogmasını ele alır. Hristiyanlar her şeyin yok olmasından sonra bedenlerin yeniden dirileceğine inan maktadırlar. Ancak bu, Stoacıların dünyanın belli dönemlerden sonra yeniden varlığa geldiğine ilişkin ebedi dönüş kuramlarından farklı bir görüştür. Çünkü Tatianus'a göre, Stoacıların bu kuramının aynı şeylerin faydalı bir amaç olmaksızın yeniden ve yeniden meydana gelip ortadan kalkacağı anlamına gelmesine karşılık, Hristiyanlık bundan farklı olarak her şeyin, kendisine tahsis edilmiş olan ömrünü tamamladıktan sonra yalnızca bir defaya mahsus olmak üzere yeniden dirileceğini söylemektedir (Yunanlılara Nutuk, 6. Bölüm). Böylece Hristiyanlık için bu yeniden dirilmenin, Stoacılarınkinden farklı bir ahlaki anlamı ve amacı vardır. Bu, insani varlıkların

Tanrı tarafından yargılanmaları için yeniden varlığa getirilmeleri veya diriltilmeleri amacıdır. Tatianus bu vesileyle irade özgürlüğü meselesini de ele alır. Onun için irade özgürlüğü, Tanrı'nın insanla ilgili projesinin vazgeçilmez bir unsurudur:

"Tanrı hem melekleri hem insanı özgür yaratmıştır. İnsan Tanrı'dan farklı olarak doğası bakımından iyi değildir ama seçme özgürlüğü sayesinde mükemmelliğe erişebilir. Bunun sonucunda kötü insan kendi hatası sonucu kötü olduğu için Tanrı tarafından haklı olarak cezalandırılacak, iyi insan ise özgürlüğünü kullanırken Tanrı'nın isteğine karşı çıkmadığı için haklı olarak ödüllendirilecektir" (Yunanlılara Nutuk, 7. Bölüm).

Öte yandan Tatianus ahlaki bakımdan zorunlu olan bu dirilmenin, akılsal olarak anlaşılması ve savunulması yönünde bir kanıt geliştirmeye çalışır. Bu kanıta göre, yaratının kendisini kabul eden biri için bir insanın ilk defa varlığa getirilmesiyle, diriltilmesi arasında bir fark yoktur; çünkü onların akıl karşısındaki durumu aynıdır veya akıl bakımından onların her ikisi aynı değere sahiptir:

"Nasıl ki ben doğmadan önce var olmadığım için kim olduğumu bilmiyordum ve sadece potansiyel olarak bir varlığa sahip idiysem ve daha önce gelen bir hiçlik durumundan sonra doğduğumda, bu doğumum sayesinde var oluşumun bilincine eriştimse, aynı şekilde doğduktan ve daha sonra öldükten sonra da tekrar var olmam mümkündür" (Yunanlılara Nutuk, 6. Bölüm).

Daha kısa bir ifadeyle Tatianus daha sonra Kur'an'da dirilmenin mümkün olduğunu savunmak üzere getirilen akıl yürütmeye benzer bir biçimde Tanrı tarafından yokluktan varlığa getirilen bir insanın, öldükten sonra yeniden varlığa getirilmesinin yani diriltilmesinin mümkün ve akla uygun bir şey olduğunu ileri sürer. Tatianus'un ruh hakkındaki görüşünün de Aziz Paul'un daha önce değindiğimiz tezinin devamı olduğu görülmektedir. Paul'un insanı beden, can ve ruhtan meydana gelen bir varlık olarak tanımladığını söylemiştik. Bu onun, hayatın ilkesi olan ruhla (veya can'la) asıl anlamında ruhu veya tini (spirit) birbirinden ayırması anlamına gelmekteydi. Tatianus da aynı yönde ilerleyerek ruhu iki kısma ayırır. Birincisi (psykhe), var olan bütün varlıkların maddesine nüfuz ederek onları canlandıran şeydir ki, Tatianus ruhun bu kısmının maddi olduğunu ileri sürer. İkincisi (pneuma) ise ruhun üst kısmı veya asıl anlamında ruh diye adlandırabileceğimiz kısımdır. Tatianus bunun gayri maddi olduğunu söyler. Ona göre bu ikincisi ilkinden daha yüksek bir varlıktır ve Eski Ahit'in ilk kitabı olan Yaratılış'ta 'insanın Tanrı tarafından kendi imgesinde veya kendine benzer olarak yaratılmış olduğu' sözünde kastedilen, ruhun bu ikinci, üst kısmıdır (Yunanlılara Nutuk, 12. Bölüm). Ancak ruhun bu üst kısmı veya tinin gayri maddi olması onun kendiliğinden ölümsüz olduğu anlamına da gelmez. O, şöyle der:

"Ey Yunanlılar, ruh, kendisi bakımından ölümsüz değildir, ölümlüdür. Ancak onun ölmemesi de mümkündür. Eğer o, hakikati bilmezse şüphesiz ölür ve bedenle birlikte dağılır. Ancak dünyanın sonunda, ceza olarak ölümsüzlüğün ölümünü yaşaması için bedenle birlikte dirilitilir. Eğer Tanrı'nın bilgisini kazanırsa geçici bir zaman için dağılsa bile ölmez" (Yunanlılara Nutuk, 13. Bölüm).

Tatianus, filozoflara yönelik katı eleştirisine rağmen, kullandığı felsefi kavram ve kategorilerle, Hristiyan teolojisinin ve felsefesinin gelişimine önemli katkılar yapmış bir düşünürdür. (Ahmet Arslan, İlk Çağ Felsefe Tarihi (Plotinos, Yeni Platonculuk ve Erken Dönem Hristiyan Felsefesi, cilt: 5, s. 286-291; Ahmet Cevizci, Ortaçağ Felsefesi Tarihi, s. 38-39).

ATHENAGORAS

Justinus ve Tatianus'la aynı dönemde yaşayan (MS. 2. yüzyılın ikinci yarısı, yaklaşık 133-190) bir başka erken dönem Hristiyan düşünürü Atina'lı Athenagoras'tır. Justinus ve Tatianus gibi Athenagoras da putperest bir aile içinde dünyaya gelmiş ve daha sonra Hristiyanlığı kabul etmiştir. Athenagoras da ilk ikisi gibi Hristiyanlığın Roma devleti tarafından kabulü, Roma İmparatorluğu içinde diğer din mensuplarına gösterilen hoşgörünün Hristiyanlara da gösterilmesi için imparator Marcus Aurelius ile oğlu Commodius'a hitaben bir Hristiyanlık savunması olan *Hristiyanların Savunulması*'nı kaleme almıştır. Bu savunmada Hristiyanların ileri sürüldüğü gibi tanrı tanımaz olmadıkları, tersine tek bir Tanrı'nın varlığına inandıkları, bunun yanında barışçı bir dünya görüşüne ve ahlak öğretilerine sahip oldukları, dolayısıyla ne dinsel görüşleri, ne de pratik yaşayışları bakımından Roma toplumu için bir tehlike oluşturmadıklarını ortaya koymaya çalışmıştır. Athenagoras'ın bunun dışında *Ölülerin Dirilmesi Üzerine* adlı küçük bir eseri daha vardır.

Din-Felsefe İlişkisi:

Athenagoras'ın Yunan felsefesi ile Hristiyanlık veya daha genel olarak akıl ile iman arasındaki ilişkiler konusunda yaklaşımı hem Justinus'tan, hem de Tatianus'unkinden farklıdır; Athenagoras Tatianus'dan farklı olarak Yunan uygarlığının, Yunan dünya görüşünün yeminli bir muhalifi değildir. Ama kendini Justinus kadar da Yunan filozoflarına yakın hissetmez. Athenagoras daha çok tarafsız veya nesnel diye adlandırabileceğimiz bir yaklaşımla, Yunan filozofları tarafından ortaya atılmış görüşlerle Hristiyan öğretisinin aynı konularla ilgili tezleri arasında, olgusal bakımdan, bazı benzerliklerin bulunduğu işaret eder. O, bu benzerlikleri özellikle her iki tarafın Tanrı'nın tekliği ve tinselliği hakkındaki tezlerinde bulur ve bu benzerliklerden hareketle, Yunan felsefesiyle Hristiyan vahyi arasındaki ilişkiler sorununun gerek Justinus gerekse Tatianus'unkinden farklı bir model geliştirerek aynı zamanda onun bir de uygulamasını ortaya koyar. Athenagoras'ın bu modeli, Justinus'unki gibi İsa veya bedene bürünmüş Logos olarak Tanrı'yla doğanın düzeni veya doğadaki akılsallık olarak Tanrı ayırımına değil, Tanrı ve tanrısal şeylerle ilgili doğruları bizzat Tanrı'nın kendisinden yani Hristiyan vahyinden alma ile insan aklının kendisinden çıkarma arasındaki ayrıma dayanır. Athenagoras'a göre hemen hemen bütün Yunan filozofları evrenin ilk ilkeleri meselesini ele aldıklarında, tek bir Tanrı'nın varlığını kabul etmektedirler. Hristiyanlar da evreni meydana getiren varlığın Tanrı olduğunu söylemektedirler. Yunan filozofları ile Hristiyanlar arasında bu konudaki temel fark, birincilerin Tanrı'ya kendi ruhlarından, kendi akıllarından hareketle erişmiş olmalarından ötürü bir varsayım, bir sanı olarak sahip olmaları, buna karşılık Hristiyanların "Tanrı'yla ilgili şeyleri bizzat O'nun kendisinden almış olmalarından dolayı" ona kesin, şüphe edilemez bir doğru olarak sahip olmalarıdır. Başka bir deyişle Hristiyanlar Tanrı ve tanrısal şeylerle ilgili bilgileri kendilerine Kutsal Ruh'un kılavuzluk ettiği peygamberlerden edinmişlerdir. Peygamberlerin bilgileri ise insan zihninin doğal süreçleri veya işlemleri üzerine yükselen, onları aşan bir ilhama, vahye (revelation) dayanır. Athenagoras bu noktada bir benzetme yaparak, peygamberleri Kutsal Ruh tarafından üflenen müzik aletlerine, bir flüt çalıcı tarafından çalınan flüte benzetir: Tanrı, Hristiyanlara Kutsal Ruh aracılığıyla Musa'nın, İşaya'nın, Yeremya'nın ağzından konuşmuştur. 17. yüzyılda Tractatus Theologico-Politicus adlı kitabında felsefe ile din arasındaki ilişkiler problemini ele alırken Spinoza da benzeri bir

açıklama tarzını kullanarak İsa'yı 'Tanrı'nın ağzı' olarak tanımlayacaktır. Dolayısıyla Tanrı ve tanrısal şeylerle ilgili Hristiyan öğretisi filozofların öğretilerinden üstündür ve yine bundan ötürü felsefe veya akıl Hristiyan vahyine "ancak bir yardımcı olarak hizmet edebilir" (Hristiyanların Savunulması, 7 ve 9. Bölümler).

Athenagoras Yunan filozofları arasında Tanrı'nın tekliği görüşünü savunan filozoflar olarak Platon, Aristoteles ve Stoacıları zikreder. Ona göre Platon, 'bu dünyanın Yapıcı'sını ve Baba'sını keşfetmek zordur; keşfedildiği zaman da O'nu herkese anlatmak imkansızdır' sözüyle Hristiyan öğretisinin savunduğu ezeli-ebedi, yaratılmamış tek Tanrı'dan söz etmektedir. Gerçi Platon, Ay, Güneş ve yıldızlar gibi başka şeylerin de tanrılar olduklarını söylemekte, ama bunların yaratılmış tanrılar olduklarını kabul etmektedir. Aristoteles ve Aristotelesçiler yanlış bir görüşü savunarak, Tanrı'nın, beden ve ruhtan meydana gelen bileşik bir varlık olduğunu söylemekle birlikte O'nun tekliği konusunda yine Hristiyanlarınkine benzeyen bir görüşü savunmaktadırlar. Nihayet Stoacılar da Tanrı'nın doğaya içkin olduğu yönünde yanlış bir görüşe sahip olmak ve bundan dolayı ona farklı adlarla işaret ederek, sanki birden çok Tanrı'nın varlığını kabul eder gibi görünmekle birlikte, aslında tek bir Tanrı'nın varlığını ileri sürme konusunda Hristiyanlarla görüş birliği içinde bulunmaktadırlar (6. Bölüm).

Tanrı'nın Tekliği ve Yaratılış:

Athenagoras Hristiyan imanının akıldan, Hristiyan öğretisinin felsefeden önce geldiği ve ona üstün olduğu, ancak aklın veya felsefenin kendi imkân ve gücüyle Hristiyan vahyiyle benzeri sonuçlara varmasının mümkün olduğu ve fiilen de bu tür sonuçlara varmış olduğu yönündeki tezini böylece genel bir tarzla ortaya atmakla kalmaz, aynı zamanda Hristiyanlığın iki özel öğretisiyle ilgili olarak rasyonel-diyalektik kanıtlamalar getirir. Bu iki özel öğreti Hristiyanların Tanrı'nın tekliği ve ölümlerin dirileceği tezleridir. Birinci tezle ilgili olarak geliştirdiği rasyonel-diyalektik kanıtlamayı *Hristiyanların Savunulması*'nda, diğerini *Ölümlerin Dirilişi Üzerine* adlı eserlerinde ortaya koyar. Birinci tezle ilgili kanıtının ilk kitapta görece kısa bir yer tutmasına karşılık (Çoktanrıcılığın Saçmalıkları'yla ilgili 8. Bölüm) ikinci tezin kanıtlaması ikinci eserin bütününe oluşturur.

Athenagoras, Hristiyanlığın Baba, Oğul ve Kutsal Ruh'un Tanrı'da birliğini savunan ana dogmasıyla ilgili olarak da Justinus'unkinden farklı bir açıklama getirir. Ona göre Tanrı'nın tekliği görüşü, O'nun aynı zamanda bir Oğul'u olduğu görüşüne aykırı değildir veya bu ikinci görüş, bazıları tarafından ileri sürüldüğü gibi saçma, gülünç bir görüş değildir. Çünkü Hristiyanlar Oğul'un yani İsa'nın bir düşünce olarak Tanrı'nın Akıl'ı (Logos'u) olduğunu ileri sürerler ve onlara göre Baba ve Oğul bir ve aynı şeydir: Oğul Baba'da, Baba Oğul'dadır. Oğul, Baba'nın kavrayışı ve aklı, her şeyin kendisiyle, kendi örneğine göre meydana getirilmiş olduğu varlıktır. O, Baba'nın ilk eseridir, ama bu onun Baba tarafından varlığa getirilmiş olduğu anlamına gelmez; çünkü Ezeli-Ebedi Akıl (Nous) olan Tanrı, Akıl'a ezeli olarak sahiptir. Aynı durum Kutsal Ruh için de geçerlidir.

"Biz Peygamberlerde iş gören Kutsal Ruh'un kendisinin de, bir güneş ışını gibi Tanrı'dan çıkan ve tekrar O'na dönen bir akıntı (effluence) olduğunu ileri süreriz" (10. Bölüm). "Biz aynı özde birleşmiş olarak bir Tanrı, O'nun Logos'u olan bir Oğul ve Kutsal Ruh'un, Baba, Oğul ve Ruh'un varlığını kabul ederiz; çünkü Oğul, Baba'nın Kavrayışı, Akıl'ı, Bilgeliliğidir ve Ruh ateşten yayılan bir ışık gibi O'nun bir akıntısıdır" (24. Bölüm).

Athenagoras'ın bu sözleriyle Justinus'dan ayrıldığını, çünkü Justinus'un evrenin kendisi aracılığıyla ve kendi örneğine göre Baba tarafından yaratılmış olduğu Logos anlayışını devam ettirmekle birlikte, bu Logos'un Baba tarafından meydana

getirilmiş olmadığı, ezeli olduğu şeklinde Justinus'unkinden farklı bir görüşü savunduğunu görmekteyiz. Athenagoras'ın bu görüşü, ilerde İznik Konsili'nde karara bağlanacak Kilise'nin bu konudaki resmi tezinin yani Tanrı'da Baba, Oğul ve Kutsal Ruh'un ayrılmaz birliği ve Logos'un ezeliliği tezinin ilk biçimi olarak karşımıza çıkmaktadır.

İki Yöntem: Savunma ve Açıklama

Athenagoras, ölümlerin dirileceği yönündeki Hristiyan dogmasının akılsal kanıtlamasına ayırdığı eserinin başında önemli bir metodolojik ayrım yapar. Ona göre Tanrı'nın varlığı, bilgisi, eylemleri gibi ana konular üzerinde aklın iki birbirinden ayrı adımı veya hareketi söz konusudur. Dikkatlerini bu tür konular üzerine yoğunlaştıran insanlar, biri hakikatin kendisini savunmak, diğeri onun ne olduğunu ortaya koymak şeklinde iki ayrı kanıtlama tarzını kullanmak zorundadırlar.

Birincinin yani her türlü savunmacı (apolejetik) teolojinin amacının inançsızlar ve şüphecilere karşı "dogmayı savunmak, muzaffer kılmak", olmasına karşılık, ikincinin amacı doğruyu almaya hazır, saf, iyi niyetli zihinlere "onun ne olduğunu göstermek, ortaya koymaktır. " Bu ikisi arasında kanıtlamanın mantığı veya doğrunun kendisinin doğal sırası bakımından önce gelen, hiç şüphesiz ikincidir. Ne var ki, insanlara hitap etme, onları ikna etme bakımından birincisi daha yararlıdır. Çünkü bir çiftçinin tohum atmadan önce tarlayı temizlemesi, onun üzerindeki yabancı otları ayıklaması gerekir. Aynı şekilde doğruyu öğretecek insanın da bu işe girişmeden önce kendisini dinleyenlerin zihinlerini temizlemesi, onda mevcut yanlış fikirleri ortadan kaldırması zorunludur (Ölümlerin Dirilişi Üzerine, 1. Bölüm). Bu ayrım önemlidir; çünkü Hristiyan düşüncesi içinde yeni bir gelişmenin ilk işaretini vermektedir. Bu ayrım Hristiyan düşüncesinde Hristiyan dogmatikğini rakip dinlere, öğretilere karşı savunma amacı yanında "onu anlama, akılsal bakımından anlaşılabilir kılma ve felsefi bir şekilde ifade etme, kısaca bir Hristiyanlık felsefesi yaratma" yönünde bir hareketin başladığını veya kavramsal olarak tanımlanmaya çalışıldığını haber vermektedir.

Ölümden Sonra Diriliş ve Üç Kanıt:

Athenagoras'ın kendisi gerek Tanrı'nın birliğini akılsal-felsefi olarak kanıtlama, gerekse ölümlerin dirileceği yönündeki Hristiyan dogmasına felsefi bir açıklama getirme, onu kanıtlama yönündeki girişimiyle bu gelişmenin başlangıcında bulunmaktadır. Nitekim Athenagoras'ın ölümlerin dirilmesi problemini ele alışında, sözünü ettiğimiz bu ikili yaklaşımının özel bir örneğini verdiğini görmekteyiz. O önce her türlü teolojinin, bu arada Hristiyan teolojisinin savunmacı amacına veya işlevine uygun olarak yeniden yaratımın imkansız olmadığını göstermeye çalışmakta, ardından da doğrunun kendi doğasına veya gerekliliğine uygun olarak söz konusu yaratımın gerçekten varlığı yanı sıra ne olduğunu kanıtlamaya yönelmektedir. Athenagoras'ın dirilmeye ilgili savunmacı yaklaşımındaki ana amacı, söz konusu dirilmenin imkânsız olduğu yönünde ileri sürülen itirazları çürütmektir. Bunun için öne sürdüğü ana argüman, Tatianus'da da gördüğümüz, insanları bir defa veya ilk seferinde yaratan Tanrı'nın aynı şeyi tekrarlamasının yani onları ikinci bir kez yaratması veya diriltmesinin imkansız olmadığı şeklindeki argümanıdır. Şöyle der:

"Tanrı için ölmüş bedenleri, aynı şahısları meydana getirmek üzere yeniden toplaması ve bir araya getirmesi imkansız değildir. Tanrı insan bedenlerini ve onların asli unsurlarını daha önce var olmadıkları halde ilk

şekillerinde varlığa getirmiş olduğuna göre ayrışmalarından sonra da onları aynı kolaylıkla yeniden diriltecektir. Bu Tanrı için ilki kadar kolay bir şeydir" (Ölülerin Dirilişi Üzerine, 2 ve 3. Bölümler).

Athenagoras, dirilmenin imkansız olmadığını savunmak üzere başka bazı argümanlar da geliştirir. Bunun mümkün olmasına karşı çıkanlar, insanların elinden çıkma eserlere başvurmakta, örneğin bir çömlekçinin parçalanmış bir vazoyu yeniden biraraya getirmesinin veya bir marangozun dağılmış bir mobilyayı yeniden birleştirmesinin imkansız olduğu yönündeki doğal, fiziksel olgulara işaret etmektedirler. Ancak Athenagoras'a göre bu geçerli bir karşı çıkış olamaz, çünkü bu tümüyle farklı olan varlıkların kabiliyetlerini aynı düzlemde ele almaktır. Sanatın eserleriyle doğanın eserlerini aynı kaba koymak doğru olmadığı gibi, insanlar için imkansız olan bir şeyin Tanrı için de imkansız olması gerekmez (9. Bölüm). Athenagoras dirilmenin imkansız olmadığı, Tanrı'nın bu dünyadaki varlıklardan farklı olarak böyle bir kudrete sahip olmasının mümkün olduğu yönündeki savunmasını, Tanrı'nın böyle bir şeyi istemesinin imkansız olmadığı yönünde bir başka argümanla tamamlar (10. Bölüm). Bundan sonra asıl konusuna yani yeniden dirilmenin mahiyetinin ne olduğu üzerine açıklamasına veya kanıtlamasına geçer ve bu konuda da üç kanıt ileri sürer.

Bunlardan ilki, kendi ifadesiyle 'ilk insan ve ondan sonra gelenlerin kendisine uygun olarak ve kendisinden dolayı yaratılmış oldukları nedenin kendisinden hareket eden kanıt'; ikincisi 'bütün insanların insan olarak ortak doğalarından hareket eden kanıt' ve üçüncüsü 'insanları varlığa getiren Yapıcı'nın, onların her birinin yaşadığı zamana ve davranışlarını kendilerine göre düzenledikleri kurallara uygun olarak vereceği yargıdan, hiç kimsenin adil olduğundan şüphe etmesinin mümkün olmadığı nihai yargıdan hareket eden kanıttır (11. Bölüm).

Athenagoras'ın bu üç kanıtı da son derecede uzun ve ayrıntılıdır. Burada onların sadece ana fikirlerine ve uğraklarına işaret edebiliriz. Birinci kanıtta Athenagoras'ın kendisinden hareket ettiği ana öncül, akli başında, rasyonel yargılarla hareket eden bir varlığın yaptığı hiçbir şeyi rastlantısal olarak veya boşuna yapmadığıdır. Tanrı böyle bir varlık yani bilge bir Yapıcı olduğuna göre O'nun insanı boşuna varlığa getirmemiş olması gerekir. Yaratılmış varlıklar içinde bazılarının, örneğin akıl sahibi olmayan kuşların veya balıkların gelip geçici bir varlığa sahip oldukları, bir süre için hayata sahip olduktan sonra ortadan kalktıkları görülmektedir. Ancak insanın böyle bir varlık olmadığı açıktır. Çünkü o akla, kavrayışa ve temyiz gücüne sahiptir. Yaratıcının kendisinin imgesini taşımakta, onun güç ve kabiliyetinden pay almakta, adalet ve yasayı bilmektedir. Madem ki, Yaratıcı'nın kendisi ebedi hayata sahiptir, o halde onun imgesine göre varlığa getirilmiş olan insanın da ebedi hayata sahip olmak, bu doğasına uygun şeyleri yapmak ve yaşamak için varlığa getirilmiş olması gerekir. Böylece kendisini Yaratan'ın amacına ve O'nun kendisine vermiş olduğu doğasına uygun olarak insanın yaratılmasının nedeni, ebedi olarak var olmak olabilir ki, bu ebedi hayatı yaşaması için de onun yeniden dirilmesi zorunludur (12 ve 13 . Bölümler). Athenagoras bu kanıt vesilesiyle önemli bir noktaya, insanın yeniden dirilmesinin gerekçesi olarak onun Tanrı tarafından yargılanmasının gerekliliğini öne süren akıl yürütmenin yanlışlığına işaret etmeyi ihmal etmez. Ona göre bu akıl yürütmedeki yanlışlık açıktır, çünkü "ölen herkes yeniden dirilecektir, ama yeniden dirilen herkes Tanrı tarafından yargılanmayacaktır." Eğer yeniden dirilmenin nedeni yargılanma olsaydı "ne iyi ne kötü eylemde bulunmayan insanların, örneğin çocukların yeniden dirilmemesi veya diriltilmemesi gerekirdi " (14. Bölüm).

İkinci akıl yürütme veya kanıt ise, değindiğimiz gibi insan doğasının kendisinden hareket eder. Athenagoras'a göre insan, Platon'un ileri sürdüğü gibi sadece ruh değildir; ölümsüz bir ruh ve bu ruha uygunlaştırılmış bedenden meydana

gelen bileşik bir varlıktır. Tanrı, ruh ve bedene ortak bir hayat ve varlık bahşetmiştir. O halde onlar ortak ve uyumlu bir hayat için, ortak bir amaç için varlığa getirilmişlerdir ve dolayısıyla kaderleri de ortak olmak zorundadır. Athenagoras birinci kanıtta, insanın varlık nedeninin veya amacının ebedi bir hayata sahip olmak olduğunu ortaya koyar. İkinci kanıtta ise söz konusu ebedi hayatın yalnız ruhun değil, ruh ve bedenin her ikisinin ebedi hayatı olması gerektiğini kanıtlamaya çalışır: Eğer ebedi hayata sahip olan yalnız ruh olsaydı, Tanrı'nın bedeni onunla birlikte yaratmamış olması ve ruhun bedenden etkilenmemesi, onun deneyimlerini paylaşmamış olması gerekirdi. Bu durumda ruhun kavraması, aklı, bilgeliği, erdemleri gibi şeylerinin de olmaması gerekirdi. Öte yandan Tanrı'nın eylemleri boş veya rastlantısal olmadığına göre ruhla birlikte bedenin ölümden sonra yeniden diriltilmesi ve Yargı Günü'nde onların her birinin kendi doğalarına uygun bir yargılamayla karşılaşması doğru ve gereklidir (15 - 17. Bölümler).

Bu son sözler, bizi üçüncü kanıtta götürür: Athenagoras'a göre eğer yeniden dirilme olmasaydı, insanların akıl sahibi olmayan hayvanlardan daha aşağı bir durumda olması gerekirdi. Çünkü o zaman dindarlık, erdem, adalet gibi şeylerin bir anlamı veya değeri olmaz, 'yiyelim, içelim, çünkü yarın öleceğiz' diyenler haklı olurlardı. O halde bu dünyada doğru yaşayanlarla öyle olmayanlar arasında bir ayrımın olması zorunludur. Öte yandan bu ayrımın, içinde yaşadığımız dünyada var olmadığı açıktır. Çünkü burada iyilerin iyiliklerinin, kötülerin kötülüklerinin karşılığını almadıkları görülmektedir. Eğer Tanrı'nın insanı meydana getirmesinde bir bilgeliği, bu bilgeliğin sonucu olarak bir ahlak yasası varsa, bu yasaya uygun olarak eylemlerimizin hak ettikleri karşılıklarını almaları için insanın yeniden ve bir bütün olarak yani tek başına ruh değil, ruh ve bedenden meydana gelen bileşik varlık olarak yaratılması gerektiği açıktır. Çünkü bu dünyada yaptığımız iyi veya kötü şeylerde yalnız ruhumuzun değil, bedenimizin de rolü vardır. 'Anne babana saygı göstereceksin' veya 'Zina etmeyeceksin' emri tek başına ruha değil, aynı zamanda bedene hitap etmektedir. Eğer insan tek başına ruh olsaydı, bu son emrin bir anlamı olmazdı; çünkü ruhun erkeği dışı olmayacağı gibi cinsel ilişki de ruhlar değil, bedenler arasında meydana gelmektedir. Böylece tanrısal adalet veya hakkaniyet, yeniden dirilmeyi ve bu dirilmenin de hem ruhu, hem de bedeni içine almasını zorunlu kılmaktadır (18-25. Bölümler). (Ahmet Arslan, İlk Çağ Felsefe Tarihi (Plotinos, Yeni Platonculuk ve Erken Dönem Hristiyan Felsefesi, cilt: 5, s. 291-299).

TERTULIANUS

Latin Hristiyan düşünürlerinden ilki olarak kabul edilen Tertulianus birçok açıdan ilginç bir kişilik olarak ortaya çıkmaktadır. MS. 2. yüzyılın ikinci yarısı ve 3. yüzyılın ilk yarısında yaşayan Tertulianus (yaklaşık olarak 155-230) iyi bir eğitim görmüş ve hukukçu olarak yetişmiştir. Kartaca'da eğitim almıştır. O da putperest bir aile içinde dünyaya gelmiş ve daha sonra (200 yılına doğru) Hristiyanlığı kabul etmiştir. Doğduğu yer olan Kartaca'da rahiplik görevinde bulunmuş, ancak bir süre sonra Hristiyanlık içinde aşırı sert görüşleriyle sapkın bir mezhep olarak ortaya çıkan ve kendisini peygamber ilan eden Montanus'un kurduğu Montanizm'e ilgi duymuş ve bunun sonucu olarak Kilise tarafından reddedilmiştir. Sonra onu bırakıp 5. yüzyıla kadar Afrika'da varlık göstermiş olan kendi mezhebini kurmuştur.

Tertulianus kendisinin 20 yıl boyunca yazmaya adanmış ve çok sayıda kitap kaleme almıştır. Bu yazıları arasında vaftiz üzerine yazılmış ilk Hristiyanlık kitabı olan "*De baptismo*" isimli kitap da vardır. Tertulianus'un çok sayıda eserinden, yaklaşık olarak 31 tanesi günümüze kadar ulaşmıştır. Bunların çoğunluğu Latince kaleme alınmıştır. Ancak bazıları, en az üç tanesi Yunancadır. Bu eserler dönemin

teolojisinin hemen hemen bütün alanlarını kapsamaktadır. Bir kısmı şimdiye kadar çeşitli örneklerini gördüğümüz Hristiyanlığın savunulması edebiyatı içinde yer almaktadır. Çok sayıda başka eseri rakip öğretilere, özellikle Marcion, Valentinus gibi Hristiyan Gnostiklere karşı saldırılarını içeren polemiklerdir. Üçüncü bir grup eserleri Hristiyan ilkeler üzerinde tüm insan hayatının düzenlenmesini konu almaktadır. Nihayet dördüncü bir grup içinde toplanması mümkün olan bazı eserleri Hristiyan dogmatığının ana tezlerini sergileme ve rasyonel olarak kanıtlama amacına yöneliktir.

Hristiyanlık Savunusu:

Tertulianus'un birinci grup eserleri içinde yer alan *Hristiyanlık Savunması (Savunma)*, şimdiye kadar gördüğümüz diğer savunmalardan farklıdır. O, ilk olarak Roma imparatorlarına veya Roma Senatosu'na değil, imparatorluk içinde adaleti yerine getirmekle görevli yönetici yargıclara (magistrats) hitap etmek üzere kaleme alınmıştır. İkinci olarak onda Hristiyanların savunulması, geleneksel çok tanrıcılığa yöneltilen kapsamlı bir eleştiriyle birlikte bulunur. Tertulianus daha önceki diğer savunmalarda da karşımıza çıkan, ayak takımınca Hristiyanlara yöneltilen ve bilgisizlikten, ön yargıdan, nefretten kaynaklanan haksız suçlamalara değinir ve yöneticilerden bu suçlamaları yasalara uygun olarak incelemelerini, onlar üzerinde adalete ve yasalara uygun olarak karar vermelerini ister. Hristiyanlara yöneltilen bu suçlamalar esas olarak iki grupta toplanmaktadır:

İlki, Hristiyanlar kendi aralarında düzenledikleri törensel yemek toplantılarında (supper) çocukları öldürüp yemekte ve birbirleriyle ahlak dışı cinsel ilişkilerde bulunmaktadır (Savunma, 2, 4 ve 6. Bölümler).

İkincisi, ayrıca Hristiyanlar tanrıların varlığını kabul etmemekte ve imparatorlara kurbanlar sunmamaktadır (10. Bölüm).

Tertulianus ilk gruba giren suçlamaları ciddiye almaz. Onların ya bilgisizlik veya tamamen kötü niyet sonucunda ortaya atıldıklarını söyler. İkinci yani tanrı tanımazlık suçlamasına gelince, ona son derecede cesur ve kararlı bir karşı saldırıyla cevap verir: Evet, Hristiyanlar Romalıların tanrılarına tapmamakta ve imparatorlara kurbanlar sunmamaktadır. Bunun nedeni basit olarak bu tanrıların var olmamaları, Hristiyanların da bunu bilmeleridir. Eğer bu tanrılar yoksa zaten ortada bir din yoktur. Ortada gerçek bir din yoksa o zaman da Hristiyanlar dine karşı saygısızlıkla veya Tanrı tanımazlıkla suçlanamazlar. Sonuç olarak Tertulianus Hristiyanların herhangi bir Tanrı tanımazlıkla suçlanamayacaklarını, tersine asıl onları böyle suçlamanın bir suç olduğunu, Tanrı tanımazlıkla suçlanması gerekenlerin tek ve gerçek Tanrı'nın varlığını kabul eden Hristiyanlar değil, bu var olmayan, uydurma tanrılara tapan ve onlara kanlı törenlerle kurban sunanlar olduğunu ileri sürer (10. ve 24. Bölümler).

Akıl-İman ya da Felsefe-Din İlişkisi:

Tertulianus'un Yunan felsefesi ile Hristiyanlık veya daha genel olarak akıl ile iman arasındaki ilişkiler konusundaki tezi, felsefi bakımdan daha önemlidir. Tertulianus, bu konuda Tatianus tarafından benimsenen görüşü devam ettirerek Justinus ve Athenagoras'ın Hristiyan öğretisi ile Yunan felsefesi arasında gerçekleştirmeye çalıştıkları uzlaştırmaya kesin bir dille karşı çıkar. Tertulianus'a göre felsefe, bu dünyanın bilgeliğidir. İsa ise bu dünyanın bilgeliğini desteklemek için değil, ortadan kaldırmak için dünyaya inmiştir. Aziz Paul'un Korintlilere İkinci Mektup'unda söylediği gibi Tanrı, felsefenin kendisini çürütmek, bu dünyanın bilgeliğini deliliğe dönüştürmek üzere inananları, vaaz ettiği şeyin deliliğiyle

kurtarmayı uygun bulmuştur. Ancak Tertulianus felsefeye karşı Aziz Paul ve Tatianus'un geliştirdiği saldırıya yeni bir unsur katar. Ona göre, aslında Gnostikler gibi sapkın görüşlülerin ortaya çıkmasının nedeni de felsefedir. Marcion'un, Valentinus'un insan, Tanrı ve evren hakkındaki sapkın görüşlerinin kaynağı gerçekte Platon ile Zenon'dur. Ruhun ölümlü olduğu görüşünün kaynağı Epikürosçular, bedenın yeniden dirilişini inkar edenler çeşitli felsefe okulları, bu arada ruhu maddeye özdeş kılan Zenon'dur. Tanrı'nın ateş olduğu yönündeki saçma görüşün sorumlusu ise Herakleitos'tur. Aziz Paul açık olarak bir Hristiyan'ın felsefe diye adlandırdığı bütün bu yanlış görüşleri içeren şeylerden uzak kalmasını istemiştir. O halde 'Atina'nın Kudüs'te, Akademi'nin Kilise ile hiçbir işi veya ortak yanı olamaz. Hristiyanların Stoası, Süleyman'ın Tapınağıdır.'

"Eğer filozoflar bazen Hristiyanların öğretilerine benzer tezler ileri sürmüşlerse, bu tamamen bir rastlantıdır. Bir Hristiyan için yalnızca İsa'ya iman yeterlidir ve bu imanı akıl adına yargılamak mümkün değildir" (Sapkın Görüşlülere Karşı Öncelik Hakkı, 7. Bölüm).

Tertulianus, *İsa'nın Bedeni Üzerine* adlı bir başka incelemesinde, İsa'nın insan kılığında dünyaya indiği yani bir bedene büründüğü şeklindeki tezinin imkansız olduğunu ileri sürenlere karşı çıkarken, yine Aziz Paul'un Korintlilere İkinci Mektup'unda savunduğunu gördüğümüz ana düşünceyi benimser ve bu konuda son derece çarpıcı şeyler söyler. Ona göre Hristiyanlığın sadece bu dogması değil, başka birçok dogması akıl bakımından saçma, delice şeylerdir: "Eğer Tanrı'yı kendi kavrayışımızla yargılayacak olursak, bu görüş şüphesiz saçmadır. Ancak yalnız bu görüş değil, 'Tanrı'nın dünyaya gelmiş, bir bakireden doğmuş olduğu, tensel bir doğaya sahip olduğu' görüşleri de aynı ölçüde saçmadır." Peki 'O'nun öldüğü, çarmıha gerildiği, sünnet edildiği, mezara konulduğu vb.' görüşleri daha mı az saçmadır? Tanrı hakkında bütün bunları yüzümüz kızarmadan, utanmadan tasdik etmemiz mümkün müdür? İnsani bilgelik veya bu dünyanın bilgeliği açısından hiç şüphesiz hayır! Ancak bütün bunların saçma olduğunu düşünenler, imanının kendisinin de saçma veya yanlış olduğunu düşünmek zorundadırlar." Fakat bu durumda bir Hristiyan'ın İsa'dan beklediği kurtuluş da bir yalan ve hayal olacaktır. İsa 'Benden utananlardan ben de utanacağım' demiştir. O halde bir Hristiyan bütün bunları yani aklın 'saçma' olduğunu düşündüğü şeyleri kabul etmek, onun 'delice' olduğuna hükmettiği şeylere inanmak, iman etmek zorundadır. Bir Hristiyan bu anlamda, iyi anlamında veya mutlu olarak bir delidir:

"Tanrı'nın Oğlu çarmıha gerilmiştir. Bunu söylemekten utanmıyorum, çünkü insanların bunu söylemekten utanmaları gerekir. Tanrı'nın Oğlu ölmüştür; buna kesin olarak inanılması gerekir, çünkü bu saçmadır. İsa gömülmüş ve yeniden dirilmiştir; bu olay kesindir, çünkü imkansızdır" (İsa'nın Bedeni Üzerine, 4 ve 5. Bölümler).

Tertulianus'un bu sözlerinden, daha önce değindiğimiz, onun kendi eserlerinde bu şekilde mevcut olmayan, ancak bu konudaki görüşünün doğru bir yorumu olarak ortaya atılan ünlü tezi ortaya çıkar: 'inanıyorum, çünkü saçmadır' veya 'Saçma olduğu için inanıyorum' (Credo quia absurdum).

Teolojisi: Teslis, Yaratma ve İlk Gühah

Tertulianus'un pozitif öğretisine yani teolojisine gelince, burada Hristiyanlığın ana dogmalarından biri olan Kutsal Üçleme'yle ilgili olarak Athenagoras'ın görüşünü paylaşır, fakat bu görüşü daha ileri götürür. Tertulianus'a göre, Tanrı evreni ve onda yer alan her şeyi Logos aracılığıyla meydana getirmiştir. Bu Logos, tanrısal Akıl'ı ve Kudret'i ifade eder. Böylece Kelam, Logos veya Kudret bir ve aynı anlama gelir. Logos, Tanrı'nın Oğlu'dur. O, Tanrı'dan çıkmıştır ve O'ndan çıkmış olması

bakımından da meydana gelmiştir. Ancak Tanrı ile töz birliğine sahiptir (consubstantial) ve bundan ötürü de Tanrı olarak adlandırılır. Çünkü Tanrı bir Ruh'tur (Spirit). Nasıl ki, güneş ışını Güneş'ten çıkmakta birlikte onun bir parçasıysa yani güneş ışınıyla Güneş arasında bir töz farklılığı yoksa Güneş aynı zamanda güneş ışığında bulunmaktaysa, ikisi arasında sadece bir uzam (extension) farkı varsa, aynı şekilde İsa Ruh'un Ruhu, Tanrı'nın Tanrısı'dır. Böylece Tanrı'dan çıkmış olan varlık yani Logos veya İsa, aynı zamanda hem Tanrı'dır, hem de Tanrı'nın Oğlu'dur ve bu iki varlık, töz bakımından bir ve aynı şeydir. İsa, Tanrı'dan doğa bakımından değil, sıra bakımından ayrılır; çünkü o varlık tarzı bakımından birinci değil, ikincidir (Savunma, 21. Bölüm).

Aslında Tertulianus'un bu sözlerinden, Tanrı'yı bir Güneş'e benzetmesi ve O'nunla İsa arasındaki farkı bir büyüklük farkı olarak nitelemesinden tehlikeli bir sonuç çıkmaktadır. Bu Tanrı'nın Tertulianus tarafından bir tür cisim olarak kabul edildiğidir. Gerçekten de Tertulianus'un bu sonuçtan çekinmediği, her ne kadar Tanrı'nın bir ruh olduğunu söylemekteyse de, ondan Platon gibi tümüyle gayrı maddi bir şeyi anlamadığı, tersine onu bir tür cisim olarak gördüğü anlaşılmaktadır. Nitekim bir başka eseri olan Ruh Üzerine'de ruhun kendisini, açık bir biçimde, Stoacılar tarzında bir tür cisim olarak tanımlamaktadır. Burada onun ince, havaya benzer, üç boyutta uzanan bir cisim olduğunu, bir töz olarak adlandırılmasına imkan veren şeyin bu olduğunu, çünkü var olan her şeyin ancak maddi olduğunu belirtmektedir.

Ayrıca bu görüş onu bir başka ünlü tezine yani her ruhun Tanrı'nın yeni bir yaratımı olduğu görüşünün (creationism) tersine çocukların bedenleri gibi ruhlarının da anne-babaları tarafından meydana getirilmiş olduğu görüşüne (traducianism) götürmektedir. Tertulianus burada Adem'in işlemiş olduğu asli günahın daha sonraki tüm insanlar üzerine geçmesini de ruh hakkındaki bu materyalist veya biyolojist öğretisiyle açıklamaktadır. Onun ruh hakkındaki bu görüşünden çıkardığı bir başka sonuç Platon'un tersine, ruhun bedenden ayrı ve ondan bağımsız bir varlığa sahip olmadığı, böylece bedenden önce var olmayıp bedenle birlikte meydana geldiği ve Pythagorasçıların ruhun bir bedenden başka bedene geçtiğini ileri süren ruh göçü öğretilerinin de yanlış olduğudur. Tertulianus buna dayanarak ruhla beden arasında keskin bir ayırım yapıp, ruhun gıdasının bilgelik, bilgeliğin kendisinin ise gayrı maddi bir şey olduğunu ileri sürenlere kinayeli bir şekilde karşı çıkarak, 'eğer öyle olsaydı, birçok insanın kısa bir süre sonra açlıktan ölmüş olması gerektiğini' hatırlatır. (Ahmet Arslan, İlk Çağ Felsefe Tarihi (Plotinos, Yeni Platonculuk ve Erken Dönem Hristiyan Felsefesi, cilt: 5, s. 327-332).

CLEMENS

Clemens, Tertulianus'la aynı dönemde yani MS. 2. yüzyılın ikinci yarısı ile 3. yüzyılın ilk çeyreğinde (yaklaşık olarak 150-215'te) yaşamıştır. Şimdiye kadar gördüğümüz Hristiyan düşünürler gibi putperest bir ailede doğmuştur. Adlarını zikretmediği çeşitli hocalardan ders aldıktan sonra Hristiyanlığı kabul etmiştir. Erken Hristiyan dönemi düşünceleri arasında özel olarak Yunan felsefesine, daha genel olarak Yunan kültür ve değerlerine en olumlu yaklaşımı temsil eden Clemens'tir. Clemens, Justinus'un açmış olduğu yolda ilerler ve Hristiyan imanının daha yüksek bir düzeyde kavranması için Yunan aklına ihtiyacı olduğunu ileri sürer. Ona göre Hristiyanlık bir hümanizm, bir bilgelik, bir paideia'dır ve putperest Yunan ideallerinde hayat ve düşünceyle ilgili iyi olan ne varsa onun tümünü içine alır. Clemens Hristiyan öğretisiyle Yunan geleneksel felsefe ve kültürü arasında bir uzlaşmanın mümkün olduğuna içtenlikle inanan biri olarak ortaya çıkar ve bu

uzlaşmanın her iki tarafın da yararına olacağını ileri sürer. Bu çerçevede, bir yandan aradan geçen iki yüzyıla rağmen Hristiyanlığa hala küçümsemeyle bakmaya devam eden pagan aydınlarla dönerek, Hristiyan öğretisinin geleneksel Yunan felsefesini ortadan kaldırmak için gelmediğini, tersine bu yeni dinde onların kendi geleneksel kültürlerinin, değerlerinin içerdiği en iyi şeyleri, en mükemmel bir biçimde temsil edilmiş olarak bulabileceklerini söyler. Öte yandan Yunan felsefesine düşmanca gözlerle bakan Hristiyanlara seslenerek onları Yunan kültürünün kaynak ve imkanlarını kullanmanın Hristiyanların bizzat kendi menfaatlerine uygun düşeceğine ikna etmeye çalışır.

Clemens'in özellikle üç eseri önemlidir. Bunlardan ilki *Protreptikos* yani *Putpereste Teşvik* (İngilizce adıyla *Exhortation to the Heathen*) adını taşır. Başlığından da anlaşılacağı üzere bu eserin amacı putperest paganları eski dinlerini, mitolojilerini, inançlarını, merasimlerini vb. terk ederek Hristiyanlığa geçmeye ikna etmektir. Bu arada kitabın 6. ve 7. bölümlerinde filozofların Tanrı'yla ilgili görüşlerini ele alır ve bu filozoflar arasında bazılarının, örneğin Sokrates'in, Ksenophon'un, Platon'un, Stoacı filozof Kleantes'in ve Pythagorascıların Tanrı'yla ilgili olarak doğru görüşlere sahip olduklarını kaydeder. İkinci eseri olan *Paidagogus* (Instructor) yani Öğretmen veya Eğitmen, bir Kilise Babası, bir öğretmen olarak onun Hristiyan bir öğrencinin özellikle ahlaki konularda nasıl eğitilmesi gerektiği konusundaki düşüncelerini içerir. Konumuz bakımından önemli olan eseri ise üçüncüsü, *Stromata* yani Çeşitlemeler adını taşıyandır. Bu eser Clemens'in Hristiyan öğretisi veya imanı ile Yunan felsefesi ve daha genel olarak akıl arasındaki ilişkiler üzerine görüşlerini içerir. Ayrıca bu eserde Clemens'in Yunan felsefesi, Yunan dini, Yunan mitolojisi ve Yunan edebiyatı üzerine geniş bilgisine tanık oluruz.

Felsefe Savunusu:

Clemens, Hristiyan düşünürler tarafından felsefeye yöneltmiş olan eleştirileri iki ana başlıkta toplar. Bu eleştirilere göre felsefe bir Hristiyan için ya gereksiz ya da zararlıdır. Clemens bu her iki eleştirinin de haklı olmadığını savunur. Ona göre Yunan felsefesi, bütünü itibarıyla Hristiyanlığa aykırı görüşler içermediği için zararlı olmadığı gibi belirli ölçüde de ondan, yani felsefeden kaçınılamaz. Clemens Yunan felsefesi içinde ortaya çıkan bazı filozofların, onların kimi görüşlerinin Hristiyanlığa aykırı bir durum gösterdiğini kabul eder. Örneğin Sofistleri bu gruba dahil eder. Sofistler, Sofistlik denen bir sanatı yaratmış olan kişiler olup, bu sanat, 'kelimeler aracılığıyla yanlış görüşleri doğruymuş gibi gösteren fantastik bir güçtür.' Bir başka deyişle Sofistlik, amacı sadece ikna olan bir retoriktir. Gerçekten de Platon Sofistliğin 'kötü bir sanat' olduğunu söylediği gibi onu izleyen Aristoteles de onun dürüst olmayan bir sanat olduğunu kanıtlamıştır (Çeşitlemeler, 1. Kitap, 3 ve 8. Bölümler). Clemens benzer şekilde, tanrısal inayeti ortadan kaldıran ve hazzı tanrılaştıran Epikuroşcuların, evreni meydana getiren şeyler olarak unsurları kabul eden, onların üzerine fail bir nedeni yerleştirmeyen, böylece Yaratıcı'nın varlığını kavramayan Doğa Filozoflarının, nihayet Tanrı'nın bir cisim olduğunu ve en aşağı cinsten maddenin içine nüfuz ettiğini söyleyen Stoacıların da Hristiyanlığa aykırı görüşler ileri süren filozoflar olduğunu kabul eder (1 . Kitap, II. Bölüm). Ancak ona göre felsefe bunların görüşlerinden ibaret olmadığı gibi bütün Yunan filozofları da Hristiyanlığa aykırı görüşler ileri sürmemiştir. Çünkü bu filozofların veya felsefe okullarının yanı sıra Platon ve Aristoteles gibi başka bazı filozoflar da vardır ve bunlar Aziz Paul'un Atinalılara Konuşma'sında belirttiği gibi Hristiyanlığın Tanrı'sına benzeyen bir Tanrı anlayışına sahiptir. Nitekim Aziz Paul'un kendisi de bundan dolayı onların bu ve benzeri görüşlerinin doğru olduğunu teslim etmektedir (1 . Kitap, 19. Bölüm).

Clemens'e göre Hristiyanlar içinde bir grup, her gürültüden korkan insanlar gibi iyi bir Hristiyan'ın sadece en zorunlu olan şeyle meşgul olması ve zorunlu olan şey iman olması nedeniyle de onun ötesine geçmemesi, bu ana amacından kendisini saptıracak başka hiçbir şeyle ilgilenmemesi gerektiğini söylemektedir: Clemens, felsefeden kaçmak isteyen bu insanlara, Sokrates'in felsefenin kaçınılmazlığını göstermek için kendisinden yararlandığı akıl yürütmeyi hatırlatan bir argümanla karşı çıkar:

"Varsayalım ki felsefe gereksizdir, ama onun gereksiz olduğunu nasıl kanıtlayabiliriz? Bunu ancak yine felsefenin kendisiyle yapabiliriz. Şimdi eğer onun gereksizliğinin kanıtlanması iyi veya gerekli bir şeyse, bu aynı zamanda felsefenin gerekli veya iyi bir şey olduğunu göstermez mi? Ayrıca bu insanlar görüşleri hakkında sadece kulaktan dolma bir bilgiye sahip olarak, felsefenin her alanında ortaya konan düşüncelerle ilgili sıkı bir araştırma veya soruşturma yapmaksızın Yunan filozoflarını mahkûm edemezler. Çünkü ancak bu ikinci tür sınamaya ve incelemeye dayanan reddetme tümüyle güvenilir bir şeydir. Ama bunu yapmak, yine felsefe ile ilgilenmek, felsefe yapmak demektir" (1. Kitap, 2. Bölüm).

Clemens felsefeden kaçmanın mümkün olmadığına, daha genel olarak kültürün, eğitimin, bilginin yararı ve gerekliliğine ilişkin başka bazı kanıtlar da getirir: Nasıl ki, insan bir hekim veya kaptan olarak doğmayıp bu sanatları eğitim sayesinde elde ederse, aynı şekilde ahlaki erdemler de uygun eğitim sayesinde ortaya çıkar ve insanlar doğalarından ötürü değil, öğretim ve eğitim sayesinde soylu ve iyi insanlar olur. Tanrı'nın bizi doğal olarak toplumsal ve adil bir şekilde yaratmış olduğu, dolayısıyla adaletin doğal bir kaynağı olduğu doğrudur. Ancak ruhun adil veya soylu davranışlarda bulunmayı istemesi, onları seçmesi için uygun bir eğitim alması gerektiği aynı ölçüde doğrudur (1. Kitap, 6. Bölüm). Ayrıca felsefe bizzat gerçeğin, tanrısal gerçeğin kavranmasına katkıda bulunabilir. Nasıl ki erdem bir olmakla birlikte kendisini birden fazla şeyde gösterir, bir şeyde cesaret, bir başka şeyde bilgelik, bir diğerinde ise dürüstlük olarak ortaya koyarsa, gerçek de birdir ve onu en yüksek, en mükemmel biçiminde temsil eden İsa'dır. Bununla birlikte bu gerçeğin araştırılmasına başka bazı şeyler de katkıda bulunabilir. Bu şeylerden biri ve en önemlisi Yunan felsefesi ve bu felsefede ifade edilmiş olan Yunan hakikatidir. Şüphesiz ki "Hristiyan hakikati, Yunan hakikatinden üstündür." O, hem bilginin alanı, hem de kesinliği bakımından daha üstündür. Ancak 'felsefe de hakikatin araştırılması olduğu için gerçekten kavramaya yardımcı olan ve onunla işbirliği içinde bulunan' bir etkinliktir (1. Kitap, 20. Bölüm).

Akıl-İman İlişkisi:

Clemens bu sözlerden sonra iman ile akıl arasındaki ilişkiler konusundaki esas tezine geçer: 'Kendilerinin doğa bakımından kabiliyetli olduğunu düşünen bazı insanlar felsefe veya mantıkla ilgilenmek istememektedir. Onlar daha da ileri giderek doğa bilimini bile öğrenmeyi arzu etmemekte, sadece imanla yerinmek istemektedir.' Clemens bu insanları, herhangi bir şekilde bakımlarıyla ilgilenmeksizin asmalardan üzüm elde etmek isteyen insanlara benzetir. Ancak nasıl ki bağcılık sanatı ve onun zahmetleri olmaksızın asma kütüklerinden üzüm elde etmek mümkün değilse akla, mantığa, felsefeye dayanan bir eğitim olmaksızın imanın ifade ettiği gerçeği kavramak da mümkün değildir. 'Tanrı'nın gücünden pay almayı arzu eden bir insanın felsefe yaparak entelektüel konuları ele alması zorunludur.' Çünkü İsa'nın kendisi de çölde Şeytan tarafından ayartılmak istendiğinde, onu söz ve akıl yürütme yardımıyla alt etmiştir (1. Kitap, 9. Bölüm).

Bütün bu sözlerin arkasından Clemens'in ana tezi ortaya çıkar: Bu tez, iman ile aklın veya bilginin birbirleriyle uyuşmayan, birbirlerini reddeden şeyler olmaları şöyle dursun, tersine birbirleri için yararlı, hatta zorunlu olan şeyler oldukları tezidir. Clemens "tek başına imanın kurtuluş için yeterli olduğu" yönündeki ana Hristiyan teze karşı çıkmaz ama onu iyi eğitim görmüş, olgun bir Hristiyan'ın "imandan daha yüksek bir kavrayış, anlayış peşinden koşmasının mümkün olduğu, bu daha yüksek kavrayış için ise felsefenin gerekli olduğu " teziyle düzelterek, tamamlar:

"Nasıl bir insanın öğrenme olmaksızın bir mümin olabileceğini söylüyorsak, aynı şekilde bir insanın öğrenme olmaksızın imanda ifade edilen şeyleri kavramasının imkansız olduğunu söyleyebiliriz. İyi bir biçimde söylenen bir şeyi benimsemenin gerisinde basit olarak iman değil, bilgiyle birlikte olan iman bulunur. Eğer bilgisizlik bir eğitim ve öğretim eksikliği ise öğretim tanrısal ve insani şeylerin bilgisini meydana getirmedir. Nasıl bu dünyanın iyi şeylerine sahip olmayarak doğru yaşamak mümkünse, onlara bol bol sahip olarak da bu şekilde yaşamak mümkündür" (1. Kitap, 6. Bölüm).

Böylelikle Clemens için felsefe, kendisinden önceki bazı Kilise Babalarının savundukları gibi, "sadece imana karşı çıkanları çürütmek için bir savunma aracı olarak değerli değildir." Felsefenin bundan daha önemli ve daha değerli olan işlevi "Hristiyan öğretisinin merkezi tezlerini daha yüksek bir kavrayışın konusu kılarak ortaya koyma ve sergileme gücüne sahip olması, bu şekilde Hristiyan imanının düzeyini yükseltmesi, Hristiyan imanını zenginleştirmesidir." Clemens felsefenin, Hristiyan öğretisi tarafından reddedilmesi gerekmeyen bir etkinlik olduğunu kanıtlamak üzere sadece akılsal veya felsefi kanıtlar getirmez. Bu tezini yukarıda iki örneğine işaret ettiğimiz gibi aynı zamanda Kitab-ı Mukaddes'in kendisinden, peygamberlerin çeşitli sözlerinden yapmış olduğu alıntılar ve bu alıntılar üzerine yaptığı yorumlarıyla desteklemeye çalışır. İsa, 'Yabancı bir kadınla fazla birlikte bulunma!' şeklindeki emriyle seküler kültürden yararlanmamayı değil, bu yolda gereğinden fazla zaman kaybetmeyi kastetmiştir. O halde felsefe, esas olarak, teolojinin yani tanrıbilimin hizmetçisidir. Nasıl ki müzik, geometri, astronomi zihni felsefeye hazırlamak için gerekli ve değerliyse felsefenin kendisi de ruhu vahyedilmiş tanrıbilime hazırlamak için gereklidir:

"Çünkü felsefe bilgelik peşinde koşmaktır. Bilgelik ise tanrısal ve insani şeylerin ve onların nedenlerinin bilgisidir." Böylece felsefenin felsefe olarak kendi değeri önemlidir. Ancak o, Tanrı'nın şerefi ve bilgisi için yapıldığında veya kullanıldığında daha saygıya değerdir" (1. Kitap, 5. Bölüm).

Clemens Eski Ahit'le Yunan felsefesi arasında en önemli benzerliği onların her ikisinin de insanlığı İsa'ya, Hristiyanlığa hazırlama görevini üstlenmiş olmalarında bulur. Clemens için her türlü hakikatin ve iyyinin kaynağı Tanrı'dır. O, bazı iyi şeylerin doğrudan, bazılarının ise dolaylı olarak kaynağıdır. Nasıl ki Tanrı Yahudileri Eski Ahit veya Şeriat aracılığıyla İsa'ya getirmişse,

Barbarları veya Yahudi olmayan paganları da felsefe aracılığıyla ona getirmiştir. Böylece Clemens'e göre Hristiyanlık, hakikatin ana ve geniş nehridir; Yahudilik ve Yunan felsefesi ise ona götüren dereler olarak görev yapmıştır.

Tanrı, "İsa'yı dünyaya göndermeden önce Yunanlılara felsefe aracılığıyla hitap etmiştir. "Sonunda Yunan felsefesi imana, akıl ve kanıt aracılığıyla ulaşmanın aracı olmuştur. O, Yunanlılarda, Yahudilerde Şeriat'ın gördüğü işlevi görmüştür" (1. Kitap, 5. Bölüm).

Clemens bu ana tezi çerçevesinde daha önce diğer Hristiyan Kilise Babaları, özellikle Justinus'da gördüğümüz bazı görüşleri devam ettirir ve onlara daha açık,

daha kesin ifadeler kazandırır. Bu görüşlerden biri, daha önce işaret ettiğimiz Yunan felsefesinin ve daha genel olarak bütün Yunan sanatları ve kurumlarının büyük ölçüde daha eski uygarlıklarından, özellikle Yahudilerden alınmış şeyler oldukları görüşüdür. Clemens Çeşitlemeler'in en büyük bölümünü bu görüşü son derece ayrıntılı olarak sergilemeye ayırır ve burada aslında Yunan felsefesinin kendisinin de pek orijinal olmadığını, kaynağını büyük ölçüde daha eski uygarlıklarda, Mısır, Babil, Frigya ve İran'da bulduğunu göstermeye çalışır. Zaten, Clemens'e göre Yunanlılar da bunu biliyorlardı. Örneğin, Platon kendi felsefesindeki en mükemmel kısımları 'Barbarlar'dan almış olduğunu inkar etmemekteydi. Benzeri şekilde Pythagoras da en soylu görüşlerini Mısırlılardan almış, Demokritos ahlak konusunda Babililerin görüşlerini kendisine mal etmiştir. Böylece 'en yüksek ölçüde faydalı olan felsefe antik dünyada Barbarlar arasında gelişmiş, ışıklarını diğer milletler üzerine saçmış ve daha sonra Yunanistan'a gelmiştir' (14 ve 15. Bölümler). Yahudilerin felsefesinin kendisi de Musa zamanında ortaya çıkmıştır ki, bu olay Yahudi felsefesinin Yunanlıların felsefesinden daha eski olduğu, bütün hikmetler içinde en eskisi olduğunu göstermektedir (1. Kitap, 21. Bölüm). (Ahmet Arslan, İlk Çağ Felsefe Tarihi: Plotinos, Yeni Platonculuk ve Erken Dönem Hristiyan Felsefesi, cilt: 5, s. 301-306).

ORİGENES

İskenderiye'de doğan Origenes, takriben 185-254 yılları arasında yaşamıştır. Babası, 202 yılında yani Origenes 17 yaşında iken şehit edilmiştir. Ailenin bütün mallarına el konmuştur. Altı küçük kardeşi ile birlikte yoksulluk içinde kalmıştır. Buna rağmen Origenes, zengin bir ailenin yardımları ile eğitimine devam eder, Clemens ve Ammanius Saccas'ın öğrencisi olur. İskenderiye piskoposu Demetrius, kendi diyozesinde kateşez öğretimini (kiliseye yeni girenlerin öğretimi) Origenes'e teslim eder. Origenes, bu Kilise görevini çok ciddiye alır. Yoğun bir şekilde Kutsal Kitap'ı inceler, boş zamanlarını bu işe adar ve kimsesizlere yardımcı olur. 30 yaşına geldiğinde "didaskale" (yorumcu) olarak atanır. Bilimsel incelemeler için bir okul kurar. Öğrencileri arasında daha sonra aziz olacak Gregorius da vardır. Bu aziz, sonradan Origenes'den sözederken, onun hakkında, "İkna edici bir sevimlilik ve güç karışımı" diye yazacaktır. Origenes, Kutsal Kitap'ın ortada dolaşan çeşitli bütün metinlerini okuyabilmek için İbranice öğrenmeye başlar. Böylece kendini, dini ve bilimsel olarak Kutsal Kitap'ı yorumlamaya muktedir hisseder. Hristiyan doktrini ile ilgili öğretimi ve konuşmaları sebebiyle Origenes'i her taraftan çağırmaktadırlar. Bu nedenle Arabistan'a, Filistin Kayseri'sine ve Antakya'ya gider. Bu dönemde Origenes birçok eser kaleme alır. Birçok sekreter, kopist ve kaligraf genç kızdan oluşan bir ekip ona yardımcı olur. Böyle bir çalışma ekibine sahip olabilmesi için Origenes'e mali açıdan aziz Ambrosius destek olmuştur. Origenes'in öğretiminin kalitesi nedeni ile Filistin Kayserisi, Kilise'nin fikir hayatının merkezi haline gelir. Origenes tarafından kurulan okul ünlü olur ve çok sayıda öğrenci bu okula akın eder. Kilise adamlarının kıskançlıkları nedeniyle İskenderiye'de istenmeyen Origenes, 3 yıl süreyle dersler vermek üzere Kapadokya Kayseri'sine gider (235-238). Origenes öyle bir başarı kazanır ki, bazı yazarlar onu taklit ederek onun imzasını kullanarak onun adına sahte eserler yazarlar. Uzun süre görüşleri yüzünden hereik olarak görülür. 247 yılında, imparator Decius zamanında Hristiyanlara karşı yeniden şiddetli bir zulüm başlar. Origenes hapse atılır ve işkence görür ve nihayet 254'te Tir'de ölür.

Origenes'in çok sayıda eser yazdığı söylenir. Bunların büyük çoğunluğu kutsal kitap ve çeşitli bölümlerine ilişkin yorumlardır (Aziz Matta, Aziz Yuhanna, Ezgiler Ezgisi, Romalılar'a Mektup vs. hakkında yorumlar). Bu yorumların dışında, *Contra*

Celsus, An Exhortation to Martyrdom, Homilies on Genesis and Exodus, Dialogue with Heracleides, On Prayer, De Principiis Philocalia önemli eserleri arasındadır.

Hristiyan Düşüncesi Bakımından Önemi:

Origenes, İskenderiyeli Yeni Platonculuğu kurucusu Plotinus'la çağdaş olup, kilise babalarından felsefeye olumlu yaklaşan Clemens'in öğrencisi olmuştur. Yeni Platoncu Ammonius Saccas'ın da öğrencisi olduğu söylenmektedir. Origenes'in hem Clemens'in hem de Ammonius Saccas'ın öğrencisi olması Hristiyan düşüncesi bakımından sembolik bir anlamı vardır. Çünkü o zamana kadar Yunan kültürüne, Yunan felsefesine karşı tutumu Hristiyanlığın tutmu ikircikli olmuş, bazı temsilcileri ona şüphe ve çekingenlikle yaklaşmış, bazılarında ise onu daha sempatiyle karşılamıştır. Öyle görünüyor ki, artık Hristiyan düşünüler, felsefe konusunda kesin bir karar verme aşamasına gelmiştir. Nedir bu karar? Basit veya genel olarak "Yunan felsefesini Hristiyan düşüncesinin vazgeçilmez bileşenlerinden biri olarak görme ve benimseme" kararıdır. O halde Origenes, Yahudi Philon'la temelleri atılan, Justinus, Athenagoras ve Clemens'le devam ettirilip geliştirilen Yunan aklı ile Hristiyan imanı arasında olumlu bir sentez meydana getirme irade ve tasarısının nihai sonucuna ulaştırılmasını temsil etmektedir. Hristiyan düşüncesi içinde bu tarihten itibaren de bu tasarıya karşı çıkma yönünde bazı çabalar olacak, ama onun ağır basan veya hâkim tutumu Yunan felsefesiyle aklını kabul etme ve benimseme yönündeki bu Clemens-Origenesçi tutum olacaktır.

Origenes'e gelinceye kadar Hristiyan düşüncesini karakterize eden yaklaşımın genel olarak savunmacı bir yaklaşımdır. Bu ilk dönemde Hristiyanlar her şeyden önce fiziki bir baskı ve şiddet altında yaşamaktaydı. İlk Hristiyan Kilise Babalarının Roma imparatorlarına ve yöneticilerine yaptıkları başvurular, yazdıkları eserler, her şeyden önce Hristiyanlara Roma devleti içinde yaşama ve dinlerini serbestçe icra etme imkanını sağlama amacını gütmekteydi. Ancak Hristiyanlığa karşı yöneltilen saldırıların yalnızca fiziki saldırılarla veya siyasi alanla sınırlı olmadığını da biliyoruz. Hristiyan öğretisi, düşünsel alanda da bir yandan Yunan felsefe geleneğinden diğer yandan Gnostiklerden gelen hücum veya eleştirilerin baskısı altında bulunmaktaydı. MS. 2 yüzyılda ortaya çıkan Hristiyan düşünürlerini düşünsel planda bekleyen en önemli görev, doğal olarak, bu iki farklı koldan gelen ideolojik saldırıları savuşturmak için düşünsel, teolojik savunmalar geliştirme görevi olmuştur. Öte yandan ilk Hristiyan düşünürlerde bu savunmacı tutumun iki farklı tarzda kendisini gösterdiğini gördük. Tatianus ve Tertulianus gibi bazıları Yunan felsefesinden Hristiyanlığa yöneltilen saldırılara Yunan felsefesinin, hatta daha genel olarak Yunan uygarlığının, Yunan ideallerinin kendisine karşı çıkarak, onların hiçbir değeri olmadığını ileri sürerek karşılık verme yolunu tercih etmişlerdir. Justinus ve Clemens gibileri ise bunun tam tersi bir yol izlemişler ve Yunan felsefesinin aslında orijinal olmadığı, daha eski hikmetlerin bir devamı olduğunu, Yahudi peygamberlerin ve Yahudi hikmetinin Yunan bilgelerinden ve felsefesinden zaman bakımından önce geldiğini, bundan dolayı Yunan filozoflarının sahibi olduklarını ileri sürdükleri şeylerden Hristiyanların yararlanmalarında, onları alıp kullanmalarında herhangi bir sakınca olmadığı görüşünü ileri sürmüşlerdir. Bununla birlikte, en gelişmiş şekliyle Clemens'te karşılaştığımız bu ikinci görüşün kendisi bile büyük ölçüde savunmacı bir özellik taşımıştır. Çünkü daha önce gördüğümüz gibi Clemens'in Yunan felsefesiyle Hristiyan öğretisi arasında bir düşmanlık olmaması gerektiği görüşünü ileri sürmesindeki amaçlarından birisi Yunan felsefesini Hristiyanlar için kabul edilebilir kılmak olmuşsa, diğer amacı Yunan felsefe ve düşünce geleneğinden gelen entelektüellere Hristiyanlığın onların düşündükleri

gibi bir cahiller dini olmadığı, Hristiyanların iyi eğitim görmemiş insanlar olarak boş inançlar peşinde koşan bir müminler topluluğu olmadığını göstermek olmuştur. Öte yandan yine Clemens'in en iyi örneğini teşkil ettiği bu ikinci görüşün savunucuları, onu ancak genel bir kuram düzeyinde ileri sürmüşler ve bu görüşlerinden hareketle ana Hristiyan tezlerine dayanarak Tanrı, evren ve insan hakkında Yunan filozoflarının ortaya atmış veya geliştirmiş oldukları öğretilere benzer işlenmiş herhangi bir felsefi öğretiyi ortaya koyma başarısını gösterememişlerdir. İşte Origenes'in bu her iki noktada Hristiyan düşünce tarihinde önemli ve yeni bir aşamayı temsil ettiğini görmekteyiz.

Yunan Felsefesine ve Filozoflarına Bakışı:

Origenes'te ilk olarak Hristiyan düşüncesi bu zamana kadar benimsediği savunmacı tutumu terk ederek karşı saldırıya geçecektir. İkinci olarak, ilk kez Origenes Tanrı, evren ve insan hakkında Hristiyan ilkelerden hareketle bir teolojik veya felsefi sistem yaratmanın mümkün olduğunu gösterecektir. Birinci nokta, Origenes'in bir geç dönem Platoncusu olan Celsus'a karşı kaleme almış olduğu eserde kendini göstermektedir. Origenes'in, Celsus'un Hristiyanlığı eleştiren ve Gerçek Söz adını taşıyan polemik eserine cevap olarak kaleme almış olduğu bu karşı-polemik eserinde *yani Contra Celsum'unda* Yunan felsefesine karşı herhangi bir aşağılık duygusunun izine rastlanmamaktadır. Bu bakımdan o, geleneksel anlamda bir Hristiyanlık savunması değil, bir saldırı, karşı-saldırı olarak karşımıza çıkmaktadır. Origenes bu kitapta, Hristiyan tezlerinde Platon veya Stoacıların görüşlerinin benzerlerini bulup, bu olguyu Hristiyanların sanıldığı gibi iyi eğitim görmemiş insanlar olmadıkları yönündeki bir tezi desteklemek üzere kullanmak isteyen biri olarak karşımıza çıkmamaktadır. O, yine Hristiyanların Tanrı, İsa, yaratım, insan vb. gibi ilgili konulardaki görüşlerinin Platon ve Stoacıların bu konulardaki görüşlerine benzediğini göstererek, bu görüşler için Yunan filozoflarından, düşünürlerinden onay talep etme niyetinde olan biri olarak da görünmemektedir. O, Platon'un birçok konuda doğru şeyler söylemiş bir insan olduğunu kabul etmektedir. Ama bunlar, onları "Platon'un söylemiş olmasından dolayı doğru olan şeyler değildirler; akıllı bir adam olmuş olmasından dolayı söylemiş olduğu doğru şeylerdir." Origenes'in bu savunmasında veya karşı saldırısında dayandığı ve muhatabından talep ettiği şey, Hristiyan düşüncesinin şu veya bu Yunan filozofunun düşüncesiyle mümkün bir yakınlığı veya benzediğini görmesi değil, "Hristiyan bir bakış açısından özgürce ve özgün bir tarzda düşünme ve akıl yürütme hakkıdır." Öte yandan Origenes Yunan filozoflarına sınırsız veya ateşli bir hayranlık göstermekten uzaktır. Clemens gibi Origenes de bu filozofların birçok noktada Hristiyan vahyine ters düşen bazı görüşleri savunmuş olduklarını kabul etmektedir. Örneğin birçok Yunan filozofu evreni yaratan bir Tanrı'nın var olduğunu söylemektedir. Bazıları buna bu Tanrı'nın her şeyi Logos'u ile meydana getirdiği ve idare ettiğini de eklemektedir. Nihayet onlar ahlak felsefelerinde ve doğal dünya hakkında verdiği açıklamalarında da hemen hemen Hristiyanlarla benzeri görüşleri ileri sürmektedirler. Ama öte yandan maddenin Tanrı gibi ezeli olduğu, tanrısal inayetin ay-altı dünyayı kapsamadığı, yıldızların bu dünyadaki hayatlarımızı belirlediği veya dünyanın hiçbir zaman bir sonu olmayacağı şeklinde tamamen yanlış ve Hristiyan öğretilerine aykırı düşen şeyler de söylemektedirler.

Üç Tür İnsan ve Kutsal Metnin Üç Tarz Yorumu:

Origenes'in felsefeye ilişkin gözlemlerinden çıkardığı genel sonuç, daha önce Clemens'in benzeri düşüncelerden hareketle vardığı sonucun aynıdır; ancak o bu

konuda Clemens'ten daha ileri gitmektedir. Çünkü daha önce gördüğümüz gibi Clemens felsefe ve Hristiyan vahyinin, ne her zaman birbirlerine ters düştüğünü, ne de birbirleriyle tam bir uyum içinde olduğunu, filozofların bazı tezlerinin Hristiyan öğretisine ters düşmesine karşılık, bazılarının onunla uyum içinde bulunduğunu, kurtuluş için iman yeterli olmakla birlikte, onun akıl tarafından desteklenmesinin mümkün olduğunu ve akıl tarafından desteklenen imanın iyi eğitim görmüş bir Hristiyan'a daha yüksek bir kavrayış sağlayabileceğini söylemekteydi. Origenes bütün bunları kabul etmekte, ancak epistemolojik bakımdan daha cesur ve yeni bir görüş ileri sürmektedir: Bu görüşe göre *"bütün Hristiyanların aynı şeylere, fakat aynı şekilde inanmamaları mümkün ve doğrudur."* Aziz Paul'un dediği gibi insan nasıl ki bir "beden", "ruh" ve "tin"den meydana gelmekteyse, Hristiyan kilisesi de, Origenes için, üç ayrı tür insandan meydana gelmektedir ve bu olgu, *"Hristiyan hakikatinin üç ayrı biçimde kavranmasının mümkün olduğunu"* göstermektedir.

Birinci grup, vahyin hakikatine sadece imanla inanıp, onu kabul eden sıradan Hristiyanlardan oluşmaktadır. Bunlar, zihin kapasitelerine göre, zahire, maddi anlama odaklıdır.

İkinci ve bundan daha üstün bir kavrayışa sahip olan grup kutsal metinlerin alegorik/sembolik yorumu sayesinde bilgiye (gnose) erişme imkânına sahip olan insanları içine almaktadır.

Üçüncü grup, kutsal metinlerin 'tinsel anlamı'na erişme ve üstün bir temaşa eylemi aracılığıyla tanrısal yasanın kendisinde gelecekteki mutlu hayatın varlığını görme gücüne sahip olan insanlardan meydana gelmektedir (Gilson, Ortaçağda Felsefe, 55).

Yorumsuz ve Yorumla İnanılacak Olanlar:

Origenes, kendisini bu son grup içinde görür ve Hristiyanlığın doğru yönde ve 'gnostik' anlamını aşan bu 'tinsel anlamı'nı ortaya koymak üzere bir teoloji sistemi geliştirmeye girişir ve bunu esas olarak İlkeler Üzerine (Yunancası Peri Arkhon; Latince çevirisi De Principiis, İngilizce çevirisi On First Principles) adlı eserinde yapar. Origenes, bu eserin önsözünde Hristiyanlığın kutsal metinlerinin Tanrı'nın Ruh'u tarafından yazıldığını, onların ilk bakışta anlaşılan anlamları yanında çoğunluğun dikkatinden kaçan anlamları da olduğunu, bunun özü itibarıyla tinsel bir anlam olduğunu, dolayısıyla herkes tarafından değil, ancak Kutsal Ruh'un kendilerine bilgelik bağışlamış olduğu kişiler tarafından bilinebileceğini söyler ve bu anlamın ne olduğunu gösterme işine girişir.

Origenes'e göre İsa'nın öğretisinin ona inananlar tarafından kabul edilmesi zorunlu olan bazı kesin ve anlamı açık tezleri vardır. Bu tezlerin başında, her şeyi meydana getiren ve düzenleyen tek bir Tanrı'nın olduğu gelir. Bu Tanrı hiçbir şey var değilken her şeyi varlığa getirmiş olan adil ve iyi bir Tanrı'dır. İsa'nın kendisi bu Tanrı'dan yani Baba'dan doğmuştur. Böylece İsa, Baba tarafından 'yaratılmış ilk varlık'tır ve bütün diğer şeylerin meydana getirilmesinde Baba'ya yardımcı, aracı olmuştur. İsa, Tanrı veya Tanrı'nın Oğlu olmakla birlikte aynı zamanda insan kılığına bürünmüştür. O, 'gerçekten' doğmuş, 'gerçekten' acı çekmiş ve 'gerçekten' ölmüştür. Ölümünden sonra da 'gerçekten' dirilmiştir. Kutsal Üçleme'nin son veya üçüncü 'şahıs'ı olan Kutsal Ruh da şeref ve saygınlık bakımından Baba ve Oğul'la aynı konumdadır. Ancak onun sonradan mı meydana geldiği, yoksa ezeli mi olduğu, İsa gibi Tanrı'nın oğlu olup olmadığı konusu özel bir inceleme gerektirir. Ruhun bir töz olup, kendine özgü hayata sahip olduğu, öldükten sonra bu dünyadaki hayatında gerçekleştirmiş olduğu eylemlerine göre ebedi mutluluk veya azapla karşılaşacağı tezi de, Origenes için, İsa'nın öğretisinin ikinci açık ve üzerinde tartışılması mümkün olmayan bir tezidir. Origenes Hristiyan vahyinin açık, yine üzerinde tartışma

yapılması mümkün olmayan bir başka tezinin, her 'akıllı ruh'un özgür bir iradeye sahip olduğu yolundaki tezi olduğunu söyler. Bu tezin doğal veya mantıksal sonucu, bizim zorunluluğun etkisi altında bulunmadığımız, kendi kendimizin efendisi olduğumuz, bazı etkilerin biz i günaha, bazılarının kurtuluşa ırmesi mümkün olmakla birlikte doğru ve yanlış kendi özgür irademizle seçtiğimiz görüşü olacaktır.

Ancak, Origenes'e göre, bu ana doğrular dışında ruhla ilgili öyle bazı hususlar vardır ki onlar bunlar kadar açık değildir ve kendilerine tanrısal bilgelik bağışlanmış olan kişiler tarafından açıklanmak, açıklığa kavuşturulmak ihtiyacındadır. Benzeri bir şekilde Şeytan'ın ve meleklerin var olduğu, İsa'nın öğretisinin açık ana tezleri arasındadır; ancak Origenes'e göre, onların "ne oldukları, nasıl bir varlığa sahip oldukları", yine kutsal metinlerce yeterli ölçüde açık bir tarzda ortaya konmamıştır. Bu nedenle, bu konular da kutsal metinlerin tinsel anlamını bilme gücüne sahip insanlar tarafından karara bağlanma ihtiyacındadır.

Nihayet Origenes evrenin meydana gelmiş bir şey olduğu ve yine belli bir zamanda ortadan kalkacağı tezini de Hristiyanlığın temel bir tezi olarak kabul eder. Ancak Origenes'e göre Kilisenin öğretisinde, içinde yaşadığımız evrenden önce neyin var olduğu veya ondan sonra neyin var olacağı konusunda yine açık bir ifade yoktur (İlkeler Üzerine, Önsöz).

Origenes'e göre işte kutsal metinlerin tinsel anlamını görme gücüne sahip olan Hristiyan filozofun, bir yandan Hristiyan öğretisinin bu açık, ana tezlerinden hareketle işlenmiş bir teolojik-felsefi sistem yaratması gerekir; diğer yandan o, Kilisenin öğretisinin açık bıraktığı, çoğunluk tarafından anlaşılması mümkün olmayan diğer konularda onların hakikatının ne olduğunu açıklama ödevine sahiptir.

Tanrı Anlayışı: Baba, Oğul ve Kutsal Ruh

Origenes, İlkeler Üzerine'nin birinci kitabını özel olarak Tanrı konusuna ayırır: Kutsal metinlerde Tanrı'nın bir cisim olduğu yönünde bazı ifadeler vardır. Origenes bu ifadelerden hareketle Tanrı'nın bir cisim olarak yorumlanmasının mümkün olduğunu ileri süren görüşleri ele alır. Bu ifadeler, ona göre, kutsal metinlerin tinsel anlamına nüfuz etme gücüne sahip olmayan saf insanlara Tanrı'yı anlatmak için kullanılan ifadelerdir ve onları, daha önce Philon ve benzerlerinin doğru olarak gördükleri gibi, esas olarak alegoriler, metaforlar olarak yorumlamak gerekir. Gerçekte Tanrı'nın bir cisim olarak anlaşılması mümkün değildir. Böylece Origenes kendisini Platoncu terimlerle tanımlayarak Tanrı'nın iyi ve adil olmakla birlikte özü itibariyle kavranılamaz, ezeli, ebedi, değişmez, gayrı-maddi bir varlık olduğunu savunur; Tanrı, ne cisimdir, ne de cisimdedir; O, bir monad'dır, akılsal doğaya veya zihne sahip her şeyin kaynağını kendisinde bulduğu, başlangıcını kendisinden aldığı bir Akıl veya Zihin'dir (İlkeler Üzerine, 1. Kitap, 1. Bölüm, 5-6. paragraflar). Tanrı'nın var olmak için evrene ihtiyacı olmamasına karşılık evren, Platon'un da söylemiş olduğu gibi, Tanrı'nın iyiliğinden ötürü veya iyiliği sonucu varlığa gelmiştir. Tanrı veya Baba 'kişisel ve etkin' bir varlık olduğu için ilk olarak akılsal etkinliğini üzerine uygulayacağı 'ikinci bir varlık' meydana getirmiştir. Baba'dan çıkan bu ikinci varlık O'nun Kelam'ını, Logos'unu, Bilgelik'ini, Güç'ünü ifade eden İsa'dır. O şöyle der:

"Tanrı'ya saygı duygularıyla bakmayı öğrenmiş bir insan, Baba Tanrı'nın bir an için bile olsa bu Bilgelik'i meydana getirmeksizin var olmuş olduğunu varsayabilir veya buna inanabilir mi? Çünkü bu durumda ya Tanrı'nın kendisini meydana getirmeden önce Bilgelik'i meydana getirme gücüne sahip olmadığını (...) veya bu güce sahip olduğu ancak onu kullanmayı istememiş olduğunu söylememiz gerekir. Ancak bu iki varsayım da saçma ve dinsizcedir. Çünkü birinci varsayım Tanrı'nın bir güçsüzlük

durumundan güç durumuna geçmesi, ikinci varsayım ise bu güce sahip olduğu halde onu gizlemesi ve Bilgelik'i meydana getirmeyi ertelemesi anlamına gelir" (İlkeler Üzerine, I, 2, 2).

O halde Origenes'e göre, İsa veya Tanrı'nın Oğlu, Tanrı tarafından yaratılmış olmakla birlikte, bu yaratımın, zamanda bir başlangıcı olamaz. İsa'nın Tanrı tarafından varlığa getirilmiş 'ikinci varlık olması', Baba Tanrı'dan doğmuş olması, onun zaman içinde bir başlangıcı olduğu anlamına gelmez. Tersine, İsa veya Tanrı'nın Logos'u, Akıl'ı, Bilgeliği, Tanrı kadar ezelidir.

"Bundan ötürü Bilgelik'in üzerinde konuşabileceğimiz veya anlayabileceğimiz herhangi bir başlangıçtan önce varlığa getirilmiş olduğuna inanmak zorundayız" (İlkeler Üzerine, I, 2, 2).

Origenes, Kutsal Ruh'la Baba veya İsa arasındaki ilişkiler konusunda aynı ölçüde açık değildir. Yaratılış kitabının başında yer alan 'Tanrı'nın Ruhu'nun sular üzerinde gezindiği' ibaresinde geçen 'Tanrı'nın Ruhu' ile kastedilenin Kutsal Ruh olduğunu söyler. Ancak kutsal metinlerde onun yaratılmış mı yoksa İsa gibi ezeli mi olduğu hakkında herhangi bir ifadenin bulunmadığı görüşündedir. Bununla birlikte İsa veya Tanrı'nın Bilgelik'i ile Kutsal Ruh arasında bir ayrımın bulunduğunu ileri sürer. Buna göre Baba ve Oğul'un etkinliğinin azizler kadar günahkar varlıklar, gerek akıllı, gerekse akıllı olmayan, hatta hayata sahip olmayan varlıklar, kısaca var olan her şey üzerinde iş görmesine karşılık, Kutsal Ruh'un etkinliği sadece akıllı canlı varlıklar üzerinde meydana gelir. O, akla sahip olan, ancak kötü eylemlerde bulunan, daha iyi bir hayatı seçmemiş olan insanlar üzerinde meydana gelmez (İlkeler Üzerine, 1, 3, 3-5).

Böylece Origenes ş u sonuca varır: Baba her şeye varlık verendir. İsa, Tanrı'nın Kelamı veya akıllı, bilgeliği olduğundan, onları akıllı varlıklar kılandır. Bunun sonucunda akıllı varlıklar, erdem veya erdemsizliğe muktedir varlıklar olarak meydana gelip ödül veya cezayı, övgü veya kınamayı hak ederler. Özleri bakımından kutsal olmayan varlıklar ise Kutsal Ruh'tan pay almak suretiyle kutsal hale gelirler:

"O halde var olan şeyler, ilk olarak, varlıklarını Baba Tanrı'dan, ikinci olarak akılsal doğalarını İsa'dan, üçüncü olarak kutsallıklarını Kutsal Ruh'tan alırlar" (İlkeler Üzerine, 1, 3, 8).

Evren ve Yaratılışı:

Origenes ikinci kitapta özel olarak evreni ele alır: Evren Tanrı tarafından İsa veya Bilgelik aracılığıyla meydana getirilen bir varlık olduğu için tanrısal iyiliği veya bilgeliği yansıtmaktadır ve gerek bütünü gerekse parçaları bakımından tanrısal inayetin varlığına tanıklık etmektedir. Nasıl ki, vücudumuz birçok organdan meydana gelmesine rağmen tek bir ruh tarafından birarada tutuluyorsa, dünyanın da bir ruh olarak Tanrı'nın gücü ve akılla birarada tutulan büyük bir canlı olduğu kabul edilebilir. Öte yandan evrenin çeşitliliği cisimler olmaksızın var olamaz; çünkü çeşitliliği ve değişmeyi mümkün kılan şey, cisimsel doğadır. Cisimleri mümkün kılan şey ise maddedir. Madde, dört temel niteliği -sıcak, soğuk, kuru ve yaş- kabul ederek farklı türden cisimleri meydana getirir. Origenes kimi Yunan filozoflarının, örneğin Stoacıların, maddenin yaratılmamış olduğunu ileri sürdüklerini bilmektedir. Origenes'e göre bunu söyleyenler, evrenin aynı zamanda bir yapıcısı olduğunu, tanrısal bir inayetin varlığına tanıklık ettiğini savunamazlar. Öte yandan maddenin yaratılmış olduğunu kabul etmek de bir başka güçlüğe yol açmaktadır. Çünkü bunu kabul etmek de, Tanrı'nın uzun süre hiçbir şey yapmaksızın işsiz güçsüz oturduğunu, birdenbire evreni yaratmaya karar verdiğini söylemek demektir. Origenes'e göre böyle bir görüşün Tanrı'nın kudretiyle uyuşmaması bir yana, bizi O'nda evreni meydana getirmeye karar verme yönünde bir irade değişikliğini de

kabul etmeye götürür. O halde yaratılışla ilgili doğru görüş ancak şu olabilir: Evren ve onu meydana getiren "madde yaratılmıştır, ama ezeli olarak yaratılmıştır. " Nasıl ki İsa'nın kendisi Tanrı tarafından varlığa getirilmiş ve O'nun ilk eseri olan bir varlık olmakla birlikte bu olgu, İsa'nın zaman içinde varlığa getirilmiş olduğu, ezeli olmadığı anlamına gelmemekteyse aynı durum evrenin veya maddenin, cismin kendisi için de söz konusudur.

"Nasıl ki Baba, Oğul'un ve Kutsal Ruh'un kaynağı ve kökeni olduğu için ve aralarında bir öncelik ve sonralık ilişkisi bulunmadığından, yaratılmamış olan Oğul'u meydana getirmiş ve Kutsal Ruh'u sanki daha önceden varlığa sahip değilmiş gibi yaratmış ise akıllı varlıklarla cisimsel madde arasında da benzeri bir birliğin veya ilişkinin var olduğu düşünülebilir" (İlkeler Üzerine, 2. Kitap, 1. Bölüm, 4. paragraf).

Stoacılar maddenin ezeli olmasının yanı sıra içinde aynı olayların aynı sıraya göre meydana geldiği, birbirini izleyen sayısız dünyaların varlığını savunmaktadırlar. Origenes Stoacıların bu görüşlerine "irade özgürlüğünü ortadan kaldırdığı gerekçesiyle" karşı çıkar. Çünkü Stoacıların bu görüşünde insan ruhlarının "irade özgürlüğü sayesinde daha iyi ve veya daha kötüye doğru gitme imkanı ortadan kaldırılmaktadır." Bununla birlikte Origenes, içlerinde önemli türden değişmelerin meydana geldiği birbirini takip eden dünyaların mümkün olduğunu kabul eder. Ona göre Aziz Paul'un da bazı sözlerinden ortaya çıkan şey, onun bu birbirini izleyen çağlarda birbirini izleyen dünyaların varlığını kabul etmiş olduğudur. O halde içinde bulunduğumuz dünya daha önceki dünyaların arkasından gelmiştir ve onu daha sonraki bazı dünyalar takip edecektir (İlkeler Üzerine, 2, 2, 4-5). Bu görüş, öte yandan, evrenin ebedi olup olmadığı sorusunun da cevabıdır. Origenes'e göre evren yukarıda söylediğimiz anlamda "yaratılmış olmakla birlikte nasıl ezeliyse" aynı anlamda "ortadan kalkabilir (corruptible) olmakla birlikte ebedidir. " Öte yandan evren sadece Kutsal Üçleme ve cisimler dünyasından meydana gelmemektedir. Onların yanında bir de genel olarak ruhlar ve bu ruhlar içinde de akla sahip varlıklar yani insani varlıklar dünyası vardır. Tanrı (veya İsa), cisimler dışında 'akıl veya kavrayış sahibi bir varlıklar sınıfı yaratmıştır.' Bu akıllı varlıklar veya doğalar, Tanrı'nın (veya İsa'nın) 'iyiliği' sonucu varlığa gelmişlerdir. Böylece onlara bu özellikler Tanrı (veya İsa) tarafından bir bağış olarak verilmiştir, ancak onlar kendi başlarına devam etme gücüne sahip değildir:

"Bu akıllı doğalar, daha önce var olmadıkları halde varlığa getirilmiş olduklarından (...) zorunlu olarak değişebilir bir yapıya sahiptir. Çünkü onların varlığında, var olması mümkün olan her türlü iyilik doğaları gereği değil, Yaratıcı'larının iyiliği sonucu vardır. Bundan dolayı onlar 'sahip oldukları şeye ne kendileri bakımından sahiptirler, ne de bu şey onlara ezeli-ebedi olarak verilmiştir.' O, Tanrı tarafından kendilerine bağış olarak verilmiştir (...) Bir bağış olan şey ise kendisine bağışta bulunulan varlıktan geri alınabilir. Bunun onlardan geri alınmasının nedeni ise ruhlarının hareketinin doğruluğa uygun ve değerli yönde gerçekleşmemesinden ileri gelir" (İlkeler Üzerine, 2, 9, 2).

Origenes'e göre bu varlıklar, böylece, en saf, en yüksek meleklerden duyuşal dünyaya düşmüş bulunan insan ruhlarına kadar bütün ruhsal veya tinsel varlıklardan meydana gelir ve akıllı ruhlar doğaları bakımından, İsa'nın kendisine benzerdir:

"O (İsa), görünmez Tanrı'nın görünmez imgesi olduğu için bütün akıl sahibi varlıklara görünmez bir tarzda kendi tözünden bir pay vermiştir. Öyle ki, onlardan her biri kendisine gösterdiği sevgi ölçüsünde O'ndan uygun bir pay alır" (İlkeler Üzerine, 2, 6, 3) .

Bu Origenes için aynı zamanda Yaratılış kitabında sözü edilen 'Tanrı'nın insanı kendi imgesine, kendine benzer yarattığı' şeklindeki ibarenin felsefi açıklamasını ifade eder. Origenes bu akıllı varlıklar veya akıl sahibi ruhlar arasında bir ayırım yapmaz. Onlar yani melekler ve insanlar veya onların akıllı ruhları kendi aralarında birbirlerine eşittir; ancak özgürlüklerini, özgür iradelerini kullanarak Tanrı'ya yaklaşımları veya ondan uzaklaşmaları ölçüsünde birbirlerinden ayrılır ve yukarıdan aşağıya bir tinsel varlıklar veya akıllar, ruhlar hiyerarşisi oluştururlar.

"Evrenin yaratıcısı olan Tanrı iyi, adil ve kadir-i mutlaklıdır. O'nun yaratmayı arzu etmiş olduğu bu varlıkları, yani akıllı doğaları başlangıçta yaratmasının nedeni (...) iyiliğinden başka bir şey değildir. Bu şeylerin nedeni olduğundan (...) onların tümünü birbirlerine eşit ve benzer yaratmıştır (...) Ancak bu varlıkların kendileri (...) özgür irade gücüyle donatılmış olduklarından, bu irade özgürlüğü onların her birini kendi iradi seçimiyle Tanrı'yı taklit edip, yükselmeye veya O'nu ihmal ederek düşüşe götürmüştür (...) Akıl sahibi varlıklar arasındaki farklılığın veya çeşitliliğin nedeni budur, yani onun kaynağında Yaratıcı'nın iradesi veya yargısı değil, yaratılanın kendi özgürlüğünün ürünü olan kararı bulunmaktadır" (İlkeler Üzerine, 2, 9, 6).

Origenes bu tezinin bir sonucu olarak, iyi ve kötünün kaynağının Tanrı'nın kendisi olduğu, Tanrı'nın bazı varlıkları (melekler) kutsal ve mutlu, bazılarını (insan ruhları) ise yaratılışları itibarıyla kötü ve mutsuz bir doğayla yarattığı şeklindeki görüşlere kesinlikle karşı çıkar: Şeytan da içinde olmak üzere melekler ve akıl sahibi varlıklar yani insanlar, "Tanrı tarafından iyi veya kötü olarak yaratılmamışlardır." Çünkü böyle bir şeyi kabul etmek, "insanın seçme özgürlüğünü, irade özgürlüğünü reddetmektir." İyi veya kötü, erdem veya erdemsizlik yaratılmış varlıkların doğalarında bulunan, onların doğalarını meydana getiren bir öz değildir, 'yalnızca, onlarda bulunan ilineksel bir niteliktir. 'Dolayısıyla "hiç kimse özü veya doğası gereği saf olmadığı gibi yine hiçbir varlık doğası gereği kirli değildir. Böylece mutlu veya kutsal olup olmamamız bizim kendimizle, kendi eylemlerimizle ilgili bir şey olduğundan mutluluktan erdemsizliğe ve mahvolmaya geçmemiz (düşüş) de tembellik ve ihmalemiz sonucu ortaya çıkar' (İlkeler Üzerine, 1, 5, 5).

İnsanın Özgürlüğü:

Origenes'in İlkeler Üzerine adlı eserinde üzerinde en fazla durduğu, sürekli olarak tekrar ettiği ana görüşü bu sonuncu yani insanın özgür olduğu, özgür bir iradeye sahip olduğu görüşüdür. Buradan kalkarak, bu eserin üçüncü kitabını tümüyle özgürlük konusuna ayırır. Hristiyanlığın temel öğretilerinden biri, gelecek bir hayata ve bu hayatta bizi bekleyen Yargı Günü'ne inançtır. Bu inanç bizi iyi ve erdemli bir hayata, bütün imkanlarımıza günahattan kaçınmaya iter. Fakat bu da bizi, hayatımızı şu veya bu şekilde yaşamamızın kendi gücümüz içinde olması gerektiği görüşüne götürür. Bu nedenle Origenes'e göre, özgür iradenin ne olduğunu ve nasıl mümkün olduğunu açıklamamız gerekmektedir (İlkeler Üzerine, 3, 1, 1).

Origenes özgür iradenin mümkün olduğunu ortaya koymak için temel bir ayırımdan hareket eder. Buna göre hareket eden cisimler arasında bazıları hareket ilkelerini veya nedenlerini dışardan alırlar, bazıları ise ona kendi içlerinde sahiptirler. Taş, tahta gibi hayata sahip olmayanlar birinci, genel olarak hayvanlar ikinci gruba girerler. Bu ikinci gruba giren varlıklar arasında da bazılarının yani bir ruha sahip olan hayvanların, örneğin arılar veya örümceklerin, bir hayal gücüne ve arzuya sahip olup hareketlerini bunların sonuçları olarak meydana getirmelerine karşılık, insan onlardan farklı olarak bir akla sahiptir ve bunun sonucu olarak onda iyi ve kötüyü birbirinden ayırtetme yetisi vardır. Dolayısıyla hayvanların

hareketlerinin doğal içgüdüden kaynaklanmasına karşılık insani eylem, iyi ve kötüyü birbirinden ayırdetme yetisi olan aklın eseri olarak gerçekleşir. Origenes insani eylemler ile ilgili olarak ikinci bir ayırım daha yapar. Bazı şeylerin bize dışımızdan geldiği, görme, işitme gibi duyularımızın harekete geçirilmesi sonucu ortaya çıktığı ve bu etkilerin bizi bazı hareketlere ittiği, dolayısıyla eylemlerimizin kaynağının dışımızda bulunduğu, bunların bize ulaşmasını engellemenin bizim gücümüz dahilinde olmadığını kabul edebiliriz. Ancak Origenes'e göre, bize bu şekilde dıştan gelen veya dıştan olan şeylerin ne oldukları üzerine yargıda bulunmak, onları ne şekilde kullanacağımız hakkında karar vermek bizim elimizdedir ve bu gücümüzün kaynağı aklımız ve yargı yetimizdir (İlkeler Üzerine, 3, 1, 3). Bazıları sadece bize bu dıştan gelen etkiler üzerinde durmakta, bu etkileri yargılamak, onlara şu veya bu yönde tepki verme konusunda bizde mevcut olan gücü görmezlikten gelmektedir. Ancak Origenes'e göre bu, "insanla cansız varlıklar veya sadece bir hayal gücüne ve arzuya sahip olan hayvanlar arasında ayırım yapmamak demektir." Ayrıca bu, hatalarımızın nedenini bedenimizin doğal düzensizliklerine yüklemek anlamına gelir. Bu görüş ise doğru ve uygun değildir. Bu, özgürlük kavramını ortadan kaldırmayı arzu eden insanların ileri sürdükleri bir mazerettir:

"(...) akıl bize dışardan gelen şeylerin bizim kendi gücümüz içinde olmadığını gösterir, ama onları şu veya bu yönde kullanmak bizim elimizdedir. Çünkü biz akla sahibiz ve onun sayesinde şeyler üzerinde araştırma yapabilir, onları nasıl kullanmamız gerektiği konusunda yargıda buluna biliriz" (İlkeler Üzerine, 3, 1, 5).

Daha önce değindiğimiz gibi Origenes, insanda bulunan bu seçme yetisinin, bu özgürlük gücünün onun kendi doğası gereği sahip olduğu bir özellik olduğu görüşünü savunmaz. O, evrenin kendisi gibi insanın veya insan ruhunun da Tanrı tarafından yaratılmış olduğunu kabul eder ve onun bu özgürlük gücüne veya seçme yetisine yine Tanrı tarafından O'nun iyiliği sonucu ve bir bağışı olarak sahip olduğunu söyler. Onun savunduğu şey, insanda tanrısal iyiliğin bir sonucu olarak, ama fiilen veya olgusal olarak böyle bir yetinin var olduğu, onun bu yetiyi yanlış yönde kullanma sonucu düştüğü ve yine bu yeti sayesinde kurtuluş ve mutluluğa ulaşmanın kendi elinde olduğudur:

"Var olan şeylerde iyilik Tanrı, İsa ve Kutsal Ruh'ta olduğu gibi, onların özsel varlıklarının sonucu değildir. Çünkü iyilik, ancak her şeyin kaynağı olan Üçleme'de (Tetris) özsel varlığa sahiptir. Diğer varlıklar ise ona ilineksel, kaybetmeleri mümkün bir nitelik olarak sahiptir. Onlar ancak bu kutsallık ve bilgelikten, tanrısallığın kendisinden pay alma durumunda mutluluğa ulaşabilirler. Bu pay almayı ihmal ettiklerinde veya ona kayıtsız kaldıklarında bazılarının daha hızlı, bazılarının daha yavaş, kiminin daha çok, kiminin daha az olmak üzere düşmelerinin nedeni kendi yapmış oldukları hatalar veya ihmallerdir" (İlkeler Üzerine, 1, 6, 2).

Origenes, bu vesileyle, hatta İsa'nın ruhuyla diğer insan ruhları arasında bir ayırım yapılmasına karşı çıkar. Eğer ruhların bir 'doğa'sı varsa veya onların bir 'doğa'ya sahip olduklarını söylemek mümkünse, bu 'doğa'dan ancak onların iyi veya kötüyü yapma gücüne sahip olmalarını anlamak gerekir. Bu anlamda İsa'nın ruhunun bile doğası bakımından diğerlerinden farklı olmadığı söylenebilir. İsa'nın ruhu ancak doğruyu seçmesi, ona sonsuz bir aşkla bağlanması bakımından diğerlerinden ayrılmıştır; öyle ki bu seçme sonunda onun ruhu kötüyü seçme yönündeki gücünü kaybetmiş, daha önce veya başka ruhlarda iradeye bağlı olan şey, İsa'da, deyim yerindeyse, "bir doğaya dönüşmüştür." Bu anlamda İsa'da da insani ve akıllı bir ruhun var olduğunu, ancak onun ta baştan itibaren herhangi bir günah duygusuna veya imkanına sahip olmamış olduğunu söylemek doğrudur (İlkeler Üzerine, 2, 7, 5). İsa'nın ruhu ile diğer insan ruhları arasında ayırım yapmayan

Origenes'in meleklerle insan arasında bir ayrım yapmayacağı açıktır. Gerçekten de Origenes meleklerin akılsal doğaları veya özgürlük kabiliyetleri bakımından insanlardan farklı olmadıklarını ileri sürer: Şeytan da bir melektir ve kendi özgür iradesiyle Tanrı'dan uzak kalmayı seçmiş, ona başkaldırmıştır. Meleklerle insan arasındaki fark, İsa'da olduğu gibi, yine normal insandan farklı olarak onların kendisi tarafından yaratılmış oldukları Tanrı'ya olan aşklarını devam ettirmeleri ve sürekli olarak O'nun yakınında bulunmayı, O'nu temaşa etmeyi ve yüceltmeyi seçmiş olmalarıdır.

Peki Tanrı akıllı ruhları neden yaratmış, onları neden akıl ve özgür irade ile donatmıştır? Origenes birinci sorunun cevabı olarak Platon'un açıklamasını izler ve onu Tanrı'nın iyiliğine bağlar. İkinci soruya verdiği cevap ise Platon'unkinden oldukça farklıdır:

"Yaratıcının, yaratmış olduğu akıllı varlıklara özgür ve iradi eylemde bulunma yetisini bağışlamasının nedeni, onların kendilerinde bulunan iyiyi, kendi özgür iradeleriyle kendilerinde tutmaları, kendilerine mal etmeleri, bizzat kendilerinin malı kılmalarını istemesidir" (İlkeler Üzerine, 2, 9, 2).

Öte yandan Origenes'e göre, özgür bir eylem sonucu, daha doğrusu özgürlüklerini kötüye kullanma sonucu düşmüş olan insan ruhları, eski yüksek konumlarının hatırasına sahip oldukları için yine iradi bir eylemle yani yapacakları özgür seçim sonucu eski statülerine tekrar erişebilirler:

"Başlangıçtaki mutluluk durumundan uzaklaşmış olan varlıklar, yine de geri dönülmesi mümkün olmayan bir şekilde mutluluktan uzaklaşmış değildir. (...) Onlar kurtarıcı ilkeler ve disiplin sayesinde kendilerini kurtarabilirler ve başlangıçtaki mutluluk durumlarına yeniden dönebilirler" (İlkeler Üzerine, 1, 6, 2).

Böylece, bu dönüş, gelecek bir zamanda bütün ruhların yeniden tinsel varlıklar konumuna yükselecekleri anlamına gelmektedir:

"Eğer bu sonuçlar mantıksal gibi görünüyorsa, gelecek bir zamandaki durumumuzun (yeniden) gayrı maddi olacağına inanmamız gerekir. Eğer bu kabul edilirse ve herkesin İsa'ya tabi olacağı söylenirse, bu gayrı maddilik durumunun İsa'ya tabi olmanın sonucu olarak herkese tanınmış bir ayrıcalık olması zorunludur. Çünkü İsa'ya tabi olan herkes sonunda Baba Tanrı'ya da tabi olacaktır (...) ve böylece hatta beden kullanılışının da ortadan kalkacağı anlaşılmaktadır ve eğer bu olursa cisimsel doğa önceki durumuna yani var olmama durumuna geri dönecektir" (İlkeler Üzerine, 2, 3, 3).

Origenes'in bu son sözlerinden maddenin veya cismin neden var olduğu veya Tanrı tarafından varlığa getirildiği ortaya çıkmaktadır: Madde veya cisim "insan ruhlarının düşüşünü mümkün kılmak için varlığa getirilmiştir." Düşüşün kendisi ortadan kalktığında maddeye olan ihtiyaç da ortadan kalkacak ve madde yeniden daha önceki durumuna yani var olmama durumuna geri dönecektir. Böylece Sokrates öncesi Doğa Filozoflarında tümüyle fiziksel olan ve Aristoteles'te de büyük ölçüde bu özelliğini devam ettiren, Platon ve Plotinos'ta bu özelliğinin yanı sıra aynı zamanda metafizik ve ahlaki bir nitelik kazanan madde kavramının, Origenes'te tümüyle dinsel bir anlam ve işleve büründüğünü görmekteyiz.

Ruh Öğretisi:

Origenes ruhun ne olduğu konusuna da özel bir dikkatle eğilir ve Paul'un antropolojisini izleyerek ruhla, tin arasında bir ayrım yapar: Ruh, duyarlılık ve hareket ilkesine sahip olan bir tözdür ve bu bakımdan duyarlılık ve hareket gücüne

sahip olan bütün varlıkların yani bütün canlıların ruhları vardır. Bu anlamda meleklerin de ruhları olduğunu kabul etmek gerekir. Hatta bu anlamda Tanrı'nın bile ruhu olduğundan söz edilebilir. Bu anlamda ruhun maddi, cisimsel bir şey olduğunu da söyleyebiliriz. Nitekim kutsal metinlerde (Eski Ahit'te) de Tanrı'nın bir ateş olduğundan söz edilmekte ve O'nun Musa'ya bir ateş olarak görüldüğü söylenmektedir. Bu görüş doğruysa, meleklerin ve bütün azizlerin ruhları bir tür ateş, saf ateş olarak görülebilir. Ruhun düşmesi ise Tanrı'dan uzaklaşan, onun aşkından uzak kalan ruhun ateşinin soğuması, böylece kaba bir varlık tarzına bürünmesi olarak açıklanabilir.

Bu son tez, Origenes'i, ruh ile tin veya akıl arasında bir ayrım yapmaya ve ruhun, ruh olarak varlığını, onun saf bir akıl ve kavrayış olmaktan çıkması olarak yorumlamaya götürür. Bu durumda ruhun mutluluk ve kurtuluşu ise onun yeniden akıl haline dönmesi anlamına gelecektir. Gerçekten de, Origenes'in bu bağlamda ruhun düşmesini, onun Tanrı'nın yanında sahip olduğu tanrısal sıcaklığını kaybetmesi, soğuması olarak aldığını, onun kurtuluşunu ise tekrar eski haline dönmesi yani saf bir akıl veya temaşa durumuna dönmesi olarak yorumladığını görmekteyiz. Origenes bu son durumda ruhun artık ruh (soul) değil de tin (spirit), akıl, zihin veya kavrayış (understanding) olarak adlandırılmasının uygun olduğunu ileri sürer (İlkeler Üzerine, 1, 8, 1-3). Origenes bu vesileyle Gnostiklerin duyusal, maddi dünyanın doğası bakımından kötü olduğu ve onun varlığının nedeninin ruhun düşüşü olduğu yönündeki görüşlerini ele alır. Bu görüşe şiddetle karşı çıkar ve kötünün nesnel bir varlığa sahip olduğunu reddeder. Platoncular gibi Origenes için de kötü, bir töz olarak veya nesnel anlamda var değildir. O, ruhun, daha doğrusu akılsal, tinsel varlığın tembelliğinden, iyi olanı koruma konusundaki isteksizliğinden, iyiyi gerçekleştirme konusundaki irade eksikliğinden veya ihmalden başka bir şey değildir. Kötü olmak, iyiden uzaklaşmaktır. Kötülük veya erdemsizlik, basit olarak, iyiye sahip olmamaktan ibarettir (İlkeler Üzerine, 1, 9, 1).

Öte yandan duyusal dünya, maddi-cisimsel dünya, doğası bakımından kötü olmadığı gibi gerçekte iyi bir amaca, tanrısal amaca hizmet etmektedir. Çünkü o, Tanrı tarafından ruhun eğitilmesi için varlığa getirilmiştir; bu nedenle yine tanrısal iyiliğin bir ürünü olarak kabul edilmelidir. Tanrı duyusal dünyayı, cisimler dünyasını, insan ruhunun orada rahat bir şekilde yaşaması için değil, tersine içinde taşıdığı güvensizlik ve gelip geçiciliğinden ötürü Tanrı'ya geri dönüşün önemini ve değerini göstermesi için varlığa getirmiştir. Bu bakımdan duyusal dünya ruhun bir sınav yeri olmaktan başka bir değere veya öneme sahip değildir. Kendi hatası sonucu düşmüş olan ruhun bu dünyada yaşamak zorunda kaldığı acıklı hayat şartları, doğasına aykırı varlık durumu ona asıl vatanım hatırlatması, oraya dönmesi için teşvik edici bir rol oynayacaktır.

Origenes'in bu tezinden çıkardığı bir başka enteresan ve bir bakıma Hristiyanı olmayan sonuç, 'insan ruhlarının ebedi olarak içinde acı çecekleri bir cehennemin varlığına inanmamasıdır.' Ona göre ruhlar arasında en kötüsünü, en fazla düşmüş olanını temsil eden Şeytan'ın kendisi de içinde olmak üzere bütün ruhlar, yukarıda işaret ettiğimiz gibi, sonunda kurtuluşa erişeceklerdir. Çünkü Tanrı'nın yaratıklarına karşı sevgisi o kadar güçlüdür ki, hiçbir ruh Tanrı'dan ebedi olarak uzak kalacak ya da bunu seçecek kadar Tanrı'nın uzağında değildir. Böylece "bütün varlıklar sonunda tekrar başladıkları yere geri dönecek ve her şey eski durumunu yeniden kazanacaktır." Şüphesiz bu uzun sürecek, tek bir ömür bireysel bir ruhun kurtuluşunu sağlamak için yeterli olmayabilecektir. Çünkü bazı ruhların eğitimi veya tedavisi diğerlerinden daha uzun zaman alacaktır. Ama sonunda "Tanrı'ya dönüş istisnasız olarak bütün ruhlar için gerçekleşecektir."

Origenes'in daha önce sözünü ettiğimiz birbirini izleyen çağlar ve dünyalar görüşü, aslında bireysel bir ruhun kurtuluşu için tek bir ömrün yeterli

olmayabileceği, bazı ruhların tedavisinin diğerlerinden daha uzun zaman alabileceği yönündeki bu tezinden kaynaklanmaktadır. Origenes'in bu görüşü veya öğretisi daha sonra ona geleneksel Hıristiyanlığı temsil etme iddiasında olan insanlar tarafından Pythagorasçı tarzda bir ruh göçü kuramını ortaya atmış olduğu yönünde bazı eleştirilerin getirilmesine imkan verecektir. Ancak bu eleştirilerin pek haklı olmadığı söylenebilir. Çünkü Origenes'in ruhun içinde bulunduğu bedenle bir sonraki çağda içinde bulunacağı beden arasında bir çeşit devamlılığın varlığını kabul ettiği görülmektedir. Başka bir deyişle o her bir ruha, bu ruha uygun olan ve onunla birleşerek özel bireyi meydana getiren özel, bireysel bir beden tahsis etmektedir. Aslında Origenes'in özel bir ruhun bir bedenden başka bir bedene geçtiğini ileri sürdüğünü söylemekten çok, bir aynı beden söz konusu ruhun daha sonraki gelişmelerini taşımak veya yaşamak üzere değiştiğini, saflaştığını düşündüğünü söylemek daha uygun görünmektedir. Ancak bu durumda Hıristiyan öğretisinin en önemli tezlerinden biri olan ölümlerin yeniden dirileceği tezini nasıl anlamak gerekir? Origenes, bu soruyu cevaplandırmak üzere ölen şeyin ne olduğunu sorar. Ruhun veya aklın kendisi ölümsüz olduğuna göre dirilecek olan şey, ruh veya akıl olamaz. "Ölen şey beden olduğuna göre dirilecek olan şey de yine beden olmak zorundadır. "Öte yandan dirilecek olan bedenlerin, bireysel ruhların eskiden sahip oldukları bireysel bedenler olmaları gerekir:

"Eğer bedenlere bürünmemiz zorunluysa -ki şüphesiz zorunludur- kendilerine bürüneceğimiz bedenler, ancak bizim kendi bedenlerimiz olabilir." Ancak bu kendilerine bürüneceğimiz bedenler eskiden sahip oldukları özellikleriyle yani ortadan kalkma ve ölümlü olma niteliklerine sahip bedenler de olamaz. Çünkü bu ilk bedene ikinci defa ölmek için bürünmemiz gerektiği anlamına gelir. O halde bu beden veya dirilecek olan beden bizim artık cisimsel bedenimiz olamaz, ancak 'tinsel' bedenimiz olabilir. Nasıl ki, toprağa ekilen bir tohumdan ondan tamamen farklı bir bitki meydana gelmekteyse, yeniden dirilen bedenimiz eski bedenimizden tamamen farklı olarak dünyevi ve hayvansal cisimden tamamen farklı tinsel bir beden olacaktır (İlkeler Üzerine, 2, 9, 1-3).

Origenes bu yorumuyla gelecek hayattaki mutluluk ve azabı tamamen duyuşsal olarak anlayan ve tasvir eden görüşlere karşı çıkar ve bu hayatla ilgili vaatleri tümüyle tinsel bir biçimde yorumlar. Buna göre azizleri gelecek hayatta bekleyen ekmek, 'hayat ekmeği'dir. Onların ruhunu besleyecek yiyecek, 'hakikat ve bilgelik yiyeceği'dir. Onların kendisinden içecekleri kadeh, 'ebedi bilgelik kadehi'dir. Bu ebedi bilgelik yiyeceği veya içkisi sayesinde akıllar veya kavrayışlar, daha önceki başlangıç durumundaki konumlarına yeniden kavuşacaklar, Tanrı'nın imgesi ve benzeri olma özelliklerine yeniden erişeceklerdir (İlkeler Üzerine, 2, 11, 3). Böylelikle Origenes'in kurtuluş ve mutluluğu, Platoncu tarzda, insan ruhunun Tanrı'ya geri dönmesi ve onu ebedi olarak temaşa etmesi olarak tanımladığını görmekteyiz. Bu onun mutluluk veya kurtuluşla ilgili olarak Sokrates- Platoncu entelektüalist ahlak ve mutluluk geleneğini kabul ettiği anlamına gelmektedir. Sokrates-Platon için olduğu gibi Origenes için de kötülük veya mutsuzluk nesnel bir varlığa sahip olmayıp, ruhun bilgisizliğinden ibaret olduğu gibi "iyilik, mutluluk ve kurtuluş da yalnızca bilgiden, bilgelikten, Tanrı'nın temaşasından ibarettir." Dolayısıyla insan için mutluluk ve kurtuluşun yolu Tanrı'yı temaşa etmek üzere ona dönmesinden, onun bilgisine ulaşmasından geçer.

Görüşlerinin Etkileri:

Origenes'in bu tezleriyle geliştirdiği parlak ve son derecede zengin felsefi veya teolojik sisteminde birçok noktada Yunan filozoflarıyla, özellikle Platon ve

Platonculukla bazı görüşleri paylaştığı açıktır. Onun Tanrı'nın özü itibarıyla akıl üstü ve ifade edilemez bir töz olduğu, geri kalan varlıkları, bu arada İsa'nın kendisini de iyiliğinden ötürü meydana getirmiş olduğu, İsa'nın ezeli bir yaratımla Tanrı'dan çıkmış Akıl veya Logos olduğu, insan ruhlarının veya akılsal doğaların yine Tanrı tarafından ezeli bir yaratımla meydana getirilmiş olduğu, maddenin kendisinin de yaratılmış olmakla birlikte ezeli olduğu, körünün nesnel bir gerçeklik değil de iyiliğin yokluğundan ibaret olduğu, nihayet mutluluk ve kurtuluşun tinsel ve Tanrı'yı temaşa etmekten başka bir şey olmadığı yönündeki görüşlerinin Platon veya Yeni-Platoncuların ana temaları veya tezleriyle gösterdiği yakınlık veya akrabalık da açıktır. Ancak Origenes bunları tümüyle Hristiyan bir zemin üzerinde, Hristiyan inanç unsurlarından hareketle ve felsefi bir açıklama verme amacıyla yapmaktadır. Böylece Origenes daha önce değindiğimiz gibi Hristiyanlığın Yunan felsefesiyle uzlaşabileceğini yalnızca genel, kuramsal bir tez olarak ortaya atmakla kalmayıp, aynı zamanda bu uzlaşmanın, sentezin son derece parlak somut bir ilk güçlü örneğini vermektedir. Origenes'in bununla Hristiyan bir zemin üzerinde nasıl felsefe yapılabileceğinin ve bir sistem geliştirilebileceğinin güçlü bir örneğini vermek niyetinde olduğu açıktır. Ancak bu onun Hristiyanlığın dünya görüşünü, ana tezlerini doğru veya uygun bir şekilde yansıtır yansıtmadığı, onların yeterli ölçüde Hristiyanlığa uygun olup olmadığı konusunda bazı tartışmalara engel olmamıştır. Origenes'in ölümünden sonra bazıları, örneğin İskenderiyeli Petrus, Teophilos, Aziz Epiphanius, ona şiddetle saldırmış, öğretisinin Hristiyanlığa aykırı tezler içerdiğini ileri sürerek bu tezleri yargılatmak üzere MS. 5. Yüzyılda bir konsil toplatmış ve bu konsilden Origenes'in mahkum edilmesi yönünde bir de karar çıkartmışlardır. Buna karşılık bazıları örneğin Aziz Jerom, Nyssa'lı Gregorios, Origenes'e büyük hayranlık duymuş ve Nyssa'lı Gregorios özellikle onun 'her şeyin tekrar başlangıçtaki konumuna döndüğü' yönündeki öğretisini benimsemiştir. Nihayet Sahte-Diyonizos ve İtirafçı Maximus gibi daha başka bazıları da Origenes'in görüşlerini Hristiyanlığa daha uygun olduğunu düşündükleri yönde düzeltmek için bazı girişimlerde bulunmuşlardır. Durum ne olursa olsun Origenes MS. 3 ve 6. yüzyıllar arasında Hristiyan düşünce dünyası içinde çok etkili olmuş, hatta Origenesçilik diye adlandırılan bir akıma yol açmıştır.

Öte yandan Origenes'in düşüncesinin etkisi sadece bu dönemle de sınırlı kalmamış, Rönesans'ın bazı Hümanist yazarlarına da ilham kaynağı olmuştur. Geçen yüzyılda egzistansiyalist okula mensup bir filozof olan Nicolas Berdyaev, başta bütün günahkarların ebedi olarak içinde azap çekecekleri bir cehennem anlayışının Hristiyanlığa uygun olmadığı yönündeki görüşü olmak üzere onun bazı görüşlerini yeniden canlandırma yoluna gitmiştir. Bizim açımızdan önemli olan nokta, Gitson tarafından güzel bir şekilde ifade edildiği gibi bazı tezleri Hristiyanlığa ne kadar aykırı görülmüş olursa olsun, Origenes'in 'pagan versiyonu' Plotinos'un Enneadlar'ında karşımıza çıkan felsefi bir dünya tasarımının 'ilk Hristiyan versiyonunu' son derecede başarılı bir biçimde ortaya koymuş olmasıdır (Gilson, Ortaçağ Felsefesi, 58). (Ahmet Arslan, İlk Çağ Felsefe Tarihi (Plotinos, Yeni Platonculuk ve Erken Dönem Hristiyan Felsefesi, cilt: 5, s. 306-324).

NYSSA'LI GREGORİOS

Nyssa'lı Gregorios yaklaşık olarak 335-394 yılları arasında yaşamıştır. İlk eğitimini ağabeyi Basileios'tan almış, 372 yılında Kapadokya'da küçük bir kent olan Nyssa piskoposluğuna atanmıştır. Gerek Antakya, gerek I. İstanbul (II. Ekümenik) Konsillerine katılmış ve Ariusçuluğa karşı İznik Konsili kararlarını savunmuştur. Kapadokya Okulu'na mensuptur; bu ekole mensup düşünürler arasında Yeni-Platonculuğa en yakın görüşlere sahip olan filozof, Basileios'un küçük kardeşi,

Hıristiyan mistik teolojisinin ilk gerçek kurucusu kabul edilen Aziz Gregorios'tur. Nazianzos'lu Gregorios'tan ayırdetmek üzere Nyssa'lı Gregorios olarak adlandırılır.

Eserleri arasında dört tanesi önemlidir. Bunlar kardeşi Basileios'un Yaratılışın Altı Günü (Hexameron) Üzerine adlı eseri doğrultusunda yazılmış ve ilerde Ortaçağ Hıristiyan mistikliği üzerinde derin etkilerde bulunacak olan İnsanın Yaratılması Üzerine (De hominis opificio), Şarkılar Şarkısı Üzerine (Incanticum canticorum), Ruh ve Yeniden Dirilme Üzerine (De anima et resurrectione) ve Musa'nın Hayatı Üzerine (De vita Moysis) adlı kitaplardır.

Tanrı ve Yaratılış:

Gregorios ağabeyi Basileios'un söz konusu kitabının izinden gider, ancak ondan farklı olarak Eski Ahit'in dünyanın altı günde yaratılması öğretisini Yeni-Piatoncu veya mistik bir yönde yorumlar. Ona göre dünyanın altı günde yaratılmasına ilişkin Eski Ahit'teki tarihi hikaye, aslında son aşamasını mükemmel bir yaratık olarak insanın ortaya çıkışının oluşturduğu ruhun tinsel evriminin duyusal, dinsel hikayesidir. Yaratılış, tanrısallığın zaman dışı bir biçimde gerçekleştirmiş olduğu tek bir eylemi ifade ettiği için olayların Kutsal Kitap'ta anlatıldığı gibi zamansal bir sıra takip ettiğini düşünmek doğru değildir. Evrende var olan her şeyin imkan veya kuvveti (potentialities) tanrısallıktan ansal olarak çıkmış ve bu kuvvetler daha sonra tanrısallık bir müdahale olmaksızın evreni meydana getiren varlık ve olaylar olarak gerçekleşmiştir. Hıristiyan düşünce tarihinde Tanrı'nın sonsuz olduğunu söyleyen veya O'na olumlu bir sıfat olarak sonsuzluğu yükleyen ilk teolog Gregorios'tur. Öte yandan Tanrı'nın özü bakımından bir düşünce ve de en yüksek düşünce olduğunu ilk kez söyleyen de odur. Gregorios için bu, ezeli-ebedi ve kendine özgü hayata sahip olan bir Düşünce'dir. Bu Düşünce kendini ifade etmek veya göstermek üzere bir Kelam veya Akıl yaratmış ve bunlar aracılığıyla da tüm evreni meydana getirmiştir. Gregorios'ta Tanrı'nın ilk yarattığı olan bu Kelam veya Akıl, evrende meydana gelen her şeyin imkan veya kuvvetini içinde taşır ve böylece Stoacılıkta olduğu gibi şeylerin tohumu nedenleri (seminal reasons) olarak iş görür. Bu tohumu nedenler kuramının da Augustinus başta olmak üzere hemen hemen bütün Hıristiyan düşünürler tarafından paylaşıldığını göreceğiz.

Gregorios, yine Basileios gibi evreni üç ana bölgeye ayırır ve bunları Birinci, İkinci ve Üçüncü Gök olarak adlandırır. Aşağıdan yukarıya, daha az mükemmelden daha mükemmele doğru sıralarsak Birinci Gök, tanrısallığın fiziksel görüntüsü olan duyusal dünyayı içine alır. Bu dünyada varlıklar en ağır (toprak) merkezde, en hafifi (ateş) çevrede olmak üzere aşağıdan yukarıya veya merkezden çevreye doğru sıralanırlar. Ancak Gregorios suyu veya su unsurunu toprakla ateş arasında bir yere yerleştirmeyi; çünkü Yaratılış kitabı evrenin yaratılışında 'Tanrı'nın Ruhu'nun sular üzerinde gezindiği'ni söylemektedir. Bundan dolayı Gregorios duyusal dünya ile akılsal dünyayı birbirinden ayıran şeyin ateş olduğunu söyler, ama suyu veya 'sular'ı duyusal dünyanın veya İlk Gök'ün içine değil, üstüne yerleştirir. İkinci Gök, Gregorios tarafından akılsal dünyaya özdeş kılınır. İkinci Gök, gerek duyusal gerek akılsal yaratılmış tüm varlıkların üst sınırını ifade eder. İkinci Gök'ün üzerinde bulunan son bölge Üçüncü Gök'e gelince, o 'kelimelerle ifade edilmesi mümkün olmayan şeyleri yani Cennet'in güzelliğini, akılların veya akılsal şeylerin tasarlanabilir kopyaları oldukları 'yaratılmamış güçleri' içine alır. İnsan, Gregorios için, aynı zamanda hem Birinci, hem İkinci Gök'e ait olan tek varlıktır. O, bir canlı veya hayvan olarak Birinci Gök'e; akıl, akıl sahibi ruh olarak İkinci Gök'e aittir. Bundan dolayı insan veya akıllı ruh, birinci, duyusal dünyadan, ikinci, akılsal dünyaya yükselme gücüne sahiptir ve bu akılsal dünya aracılığıyla da Cennet'in Güzelliğini görmek ve yaşamak üzere Üçüncü Gök'e çıkabilir.

İnsan ve Ruhun Düşüşü:

Gregorios'un bu görüşlerinde özü itibariyle yeni bir şey yoktur; çünkü onların daha önce Basileios ve Nazianzos'lu Gregorios'ta da var olduğunu biliyoruz. Ancak Gregorios bu bağlamda yeni ve daha sonra Sahte-Diyonizos ve İtirafçı Maximus tarafından geliştirilecek ilginç bir görüş ortaya atar. Bu görüşe göre evrende daha yukarıda bulunan güçler daha aşağıda bulunan güçleri içine aldığından insan, akıllı bir hayvan olarak, tüm duyusal dünyanın özünü temsil eder. O, bu özelliğiyle hayvansal, bitkisel ve cansız madde dünyasını içinde bulundurur ve böylece görünen veya duyusal dünyanın tohumunu oluşturduğu meyvedir. Bu düşüncesi Gregorios'u bir başka ve aynı derecede önemli tezine götürür:

İnsan doğası aynı zamanda duyusal ve akılsal dünyaları içinde bulundurmakta, onların bir karışımını, birliğini ifade etmektedir. Öte yandan o yukarıda belirttiğimiz üzere duyusal dünyanın özü, özetidir. O halde insanın insan olarak yükselişi ve kurtuluşu aynı zamanda bütün evrenin yükselişi ve kurtuluşu anlamına gelmektedir. Onun İkinci Gök'ten Üçüncü Gök'e yükselmesi, kendisiyle birlikte bütün diğer şeylerin, tanrısal mutluluk ve kurtuluştan pay alması demektir. İnsanın kaderi, sadece kendisini değil, "kendisiyle birlikte tüm evreni kurtarmak, onu ilk, başlangıcındaki saflığına geri götürmek, Tanrı'ya bir birlik olarak sunmaktır."

Gregorios Eski Ahit'in Yaratılış hikayesini tinsel olarak yorumlarken, insanın yaratılışının iki anı veya aşaması olduğunu ileri sürer. İnsan ilkin akılsal bir varlık olarak akılsal dünyada, İkinci Gök'te yaratılmıştır. Böylece onun bu dünyada tümüyle akılsal, gayri maddi bir varlığı söz konusudur. Öte yandan insan Adem olarak Altıncı Gün'de ikinci bir varlığa, duyusal varlığa da sahip olmuştur. İnsanın birinci varlığı, göksel, akılsal varlığı, Tanrı'nın kendi biçiminde, kendine benzer varlığıdır. İkinci varlığı ise bu akılsal varlığın duyusal dünyadaki kopyası olan kendi varlığını ifade eder. İnsan, ilk değil, ikinci varlığı bakımından duyusal dünya ile akılsal dünya arasında aracı konumundadır. Dolayısıyla o yine bu ikinci varlığı bakımından hem aşağıya, hem yukarıya bakar ve bu yukarıya doğru bakması sonucunda kendisinin bir imgesi, formu olduğunu gördüğü tezahür etmemiş olan Tanrı'yı görebilir. Onun akılsal dünyadaki birinci yaratılışının amacı zaten bu imge'de veya Form'da aşkın olan Tanrı'yı, özü itibariyle görünmez ve bilinmez olan Tanrı'yı, sanki bir aynadaymış gibi görmesi ve bilmesidir. İkinci yani duyusal dünyadaki yaratılışının amacı ise Tanrı'yı aşkınlığında değil içkinliğinde yani Düşme'si sonucu ortaya çıkan konumunda bilmesidir.

Peki Ruh'un düşmesinin nedeni nedir? Bunun nedeni, şimdiye kadar bütün diğer Hristiyan filozoflarında gördüğümüz gibi, Gregorios için de insanın Tanrı tarafından özgür bir iradeye sahip olarak yaratılmış olmasıdır. Tanrı her şeyi yoktan, iyilik ve sevgisi sonucu özgür iradesi ile yaratmış olduğu gibi kendi imgesinde, kendisine benzer olarak yaratmış olduğu insana da seçimlerini istediği şekilde gerçekleştirebileceği özgür bir irade bağışlamıştır. İyiyi ve kötüyü seçme kudretine sahip olan insan, kötüyü seçmiş veya kötü bir seçimde bulunmuştur. Yüzünü Tanrı'dan yaratıklara çevirmiş ve bunun sonucu olarak da düşmüştür. Öte yandan ve daha derin bir planda bu, Bir'den Çok 'a, birlikten çokluğa geçişin yani yaratılış olayının kendisinin zorunlu sonucudur. Çünkü yaratılış çokluk, çokluk ise Bir'den ayrılma, dolayısıyla düşme demektir.

Gregorios da Platon, Plotinos ve Origenes'i izleyerek kötünün nesnel veya tözsel varlığını kabul etmez. Çünkü ilk olarak kötünden sorumlu olan Tanrı değil, insandır.

Kötü, insanın özgür seçiminin sonucu olarak ortaya çıkmıştır. İkinci olarak insan ruhunun düşmesi ve bunun sonucunda bedene bürünmesi, bedensel veya duyuşsal hayatını devam ettirebilmesi için birtakım yeriler kazanması yani duyum, duygu ve tutkulara sahip olması mutlak değil, görelî anlamda bir kötülüktür. İnsanın duyuşsal dünyadaki hayatı, onun akılsal veya tanrısal doğasını tözsel olarak değıştirmez. Tensel hayat, duygular, tutkular, bütün bunlar insan ruhuyla ilgili olarak ilineksel şeylerdir. Bundan dolayı insan ruhunun Tanrı'nın bir imgesi olması özelliğinde geriye döndürülemez bir değışiklik meydana getirmezler. İnsanın duyuşsal hayatını daha çok ruhun bir kirlenmesi, paslanması, tanrısal ışığın üzerine düşen bir gölge gibi görmek gerekir. Bedensel ölüm de insan ruhunun bu duyuşsal, tensel hayatının bir fidesi veya cezası olarak değerdendirilmelidir.

Öte yandan Gregorios, Tanrı'nın insanın düşüşünü, böylece körünün ortaya çıkışını önceden bildiğini ve buna izin verdiğini ileri sürer. Eğer Tanrı bu bilgiye rağmen insanı yaratmışsa bunun nedeni O'nun "bütün insanların nihai olarak kendisine tekrar geri döneceklerini" bilmesidir. Gregorios böylece Origenes'in bütün insan ruhlarının sonunda tekrar Tanrı'ya dönecekleri ve kurtuluş ve mutluluğa erişecekleri yönündeki öğretisini (Restauration) kabul eder. Şeytan ve diğer düşmüş melekler de içinde olmak üzere bütün varlıklar, bütün insanlar sonunda tekrar Tanrı'ya dönecek ve eski durumlarına yeniden kavuşacaklardır. Gregorios'un, kaynağı Origenes'te bulunan bu tezi, daha sonra John Scotus Erigena tarafından da paylaşılabacaktır.

Gregorios duyuşsal dünyanın hangi nedenle var olduğunu ve ruhun neden dolayı ve nasıl düştüğünü açıklama konusunda pek güçlük çekmez, ancak cismin veya maddenin nasıl olup da Tanrı'dan çıktığı veya Tanrı tarafından meydana getirildiği konusunda aynı ölçüde rahat değildir. Plotinos ve Yeni-Piatoncuların maddenin varlığını açıklama konusunda karşılaşmış olduklarını bildiğimiz ana güçlük, Gregorios'un da çözmeye çalıştığı bir sorundur. Gayrı maddi, tinsel bir varlık, bir düşünce olan Tanrı'dan, bunların tamamen tersi özelliklere sahip bir varlık yani madde nasıl çıkabilir? Gregorios bunu açıklamak üzere ilginç bir madde öğretisi ortaya atar. Bu öğretiye göre maddenin kendisi gerçekte maddi değildir. Madde, birtakım nitelikler toplamı olup, onu meydana getiren bu nitelikler, örneğin hafiflik, ağırlık, nicelik, nitelik, şekil ve sınırlar aslında kendileri bakımından maddi şeyler olmayıp saf kavramlardır. Maddenin veya cismin akılsal çözümlemesi, bize onların, kendi başlarına ele alındıklarında maddi olmayan, akılsal bilginin konusu olan bu niteliklere geri götürülerek, onlara indirgenebileceklerini gösterir. Böylece madde diye adlandırdığımız şeyin aslında bu akılsal unsurların bir araya gelmesi veya birleşmesinden ibaret olduğunu görme imkanımız olur. Bu, Gregorios'a Hristiyanlığın temel dogmalarından biri olan bedenın yeniden diriliş tezinı açıklama konusunda da yardımcı olur. Gregorios ölümden sonra yalnız ruhların değil -çünkü onlar zaten ölümsüzdür- bireysel bedenlerin de dirilmesini bu gayrı maddi veya tinsel madde öğretisini temele alarak açıklar. İnsan ruhu özgür ve iradi bir karar sonucu, yanlış bir seçim sonucu düşmüş olduğuna göre onu kurtuluşa götüren şey de yine benzeri bir eylem olacaktır. Gregorios Kapadokya Okulu'nun diğer iki düşünürü gibi bu kurtuluşun üç aşamada gerçekleşeceğini söyler: Arınma, Aydınlanma ve Tanrı'yla birleşerek Mükemmelleşme veya Tanrılaşma. Gregorios'ta birinci aşama hem fiziksel, hem ahlaki arınmayı içine alır. Fiziksel arınma, örneğin evliliği, üremeyi terk etme, duyuşsal hazzardan kaçınmadır. Ahlaki arınma insanı duyuşsal dünyaya bağlayan her türlü bağı kesme, bu dünya ile ilgili düşüncelerden kurtulma, duyuşsal fenomenlerin herhangi bir gerçekliğe sahip olmadıklarını, gelip geçici ve aldatıcı olduklarını görmedir. Arınma aşaması insanı veya insan ruhunu Birinci Gök'ün sınırlarına götürür. Aydınlanma aşaması ise İkinci Gök'te yani akılsal varlıklar dünyasını temaşa etme olayında gerçekleşir. Daha önce değindiğimiz gibi

Platon için bu yani İdeaları veya akılsalları seyretme, temaşa etme aşaması Ruh'un yükselişinin en son aşamasıdır. Buna karşılık Gregorios, Plotinos, Basileios ve Nazianzos'lu Gregorios'u izleyerek bu aşamanın üzerine üçüncü bir aşamayı, Üçüncü Gök'e erişme aşamasını yerleştirir. Gregorios bu aşamada Ruh'un karşılaştığı şeyi ise Işık veya Aydınlik olarak tanımlamaz. Tersine bu aşamada Ruh'un karşılaştığı şey parlaklığından ötürü gözleri kör eden Karanlık, elle tutulacak veya ayakta basılacak bir yeri olmayan Uçurum'dur. Böylece Üçüncü Gök, Konuşma'nın değil, Konuşmama'nın, Sessizlik'in dünyasıdır.

Bu arada Gregorios bu en son aşamada Akıl'ın yeterli olmadığını, Ruh'un Tanrı'yla birleşerek mükemmelleşmesi, Tanrılaşması için dıştan gelecek bir güce ihtiyacı bulunduğunu belirtir ve tahmin edilebileceği gibi bu gücü İsa'da, İsa'nın lutfunda bulur. Bu son nokta, onun Ruh'un kurtuluşa ve mutluluğa erişmesi konusunda Plotinosçu mistik açıklamayı izlemekle birlikte Tanrı'yla birleşme olayının gerçekleşmesinde İsa'ya tanıdığı merkezi rolden ötürü tümüyle Hristiyanı olan temelden ayrılmadığını gösterir. Gregorios'un bu öğretisi de daha sonra başta Sahte-Diyonizos, İtirafçı Maximus, Aziz Bonaventura olmak üzere birçok Hristiyan mistik filozofu tarafından paylaşılacaktır. (Ahmet Arslan, İlk Çağ Felsefe Tarihi (Plotinos, Yeni Platonculuk ve Erken Dönem Hristiyan Felsefesi), cilt: 5, s. 434-442).

AUGUSTİNUS

Augustinus Roma İmparatorluğu'nun çöküş döneminde yaşamıştır. MS. 354 yılında Kuzey Afrika'da bir Roma eyalet kenti olan Thagaste'de doğmuş ve 430 yılında yine aynı bölgede yer alan Hippo'da ölmüştür. Augustinus'un çeşitli aşamalardan geçtikten sonra MS. 387'de Hristiyanlığı kabul edışıyle sonuçlanan hayatının ilk dönemi hakkındaki bilgileri, son derecede kişisel veriler içeren *İtiraflar*'ından edinmekteyiz. Bu eser, aslında Tanrı'ya hitaben yazılmıştır ve Augustinus bu kitapta sürekli olarak dünya zevklerine, bedensel arzuların aldaticılık ve ayartıcılığına karşı gösterdiği zaaflarına, ruhunda yaşadığı bütün çelişiklere, buhranlara rağmen Tanrı'nın kendisini nasıl terk etmeyip sonunda doğru yolu ve kurtuluşu buldurmasına karşı duyduğu minnet ve şükranlarını dile getirir. İtiraflar'da verdiği bilgilere göre, Augustinus anne Hristiyan, baba putperest bir ailede doğmuştur. Sofu bir Katolik olan annesi aracılığıyla ilk bilgileri edinmiş olduğu Hristiyanlığa çocukluk ve gençliğinde fazla yakınlık duymamıştır. Bunun başlıca nedeni, Tanrı hakkında fazlasıyla maddeci bir görüşe sahip olması ve kendisini erken bir tarihten itibaren meşgul eden, evrende kötülüğün varlığı konusunda Hristiyanlığın tatmin edici bir açıklama getirmediğini düşünmesidir. Augustinus bunun yanında Kutsal Metinlerin dilini de fazla yavan bulmuştur (İtiraflar, 3, V). Augustinus erken bir yaşta zihinsel yeteneklerini keşfetmiş olan babası tarafından Roma Kuzey Afrika'sının önemli bir eğitim merkezi olan Kartaca'ya gönderilmiş ve burada zamanın her Romalı gencinin aldığı türden geleneksel bir eğitim görmüştür. Bu, esas itibariyle Latin dili ve edebiyatına, Latin klasiklerine dayalı retorik bir eğitimidir. Bu süre içinde dünya zevklerine fazlasıyla düşkün, şehvi, mesleki başarı peşinde koşan bir hayat sürdüğünü belirten Augustinus, öte yandan ruhsal-entelektüel olarak huzursuzdur ve sürekli olarak yukarıda belirttiğimiz soruya cevap aramaktadır.

18 yaşındayken Cicero'nun bugün sadece bazı parçaları elimizde bulunan *Felsefeye Teşvik (Hortensius)* adlı ünlü diyaloguyla karşılaşır ve bu eser onda felsefeye karşı büyük bir ilgi uyandırır. Aradığı, peşinden koştuğu şeyin 'ezeli-ebedi, ölümsüz bilgelik' olduğunu fark eder (İtiraflar, 3, IV). Augustinus yaklaşık yirmi yaşındayken öğrenimini tamamlar ve gramer okutmak üzere Thagaste'ye döner. Bundan bir yıl sonra tekrar Kartaca'ya gider ve orada bir retorik okulu açar. Ancak

zihinsel arayışları devam etmektedir. Tanrı'yı hala 'genişliğine ve uzunluğuna ölçülebilen uzuvları, kütlesi olan bir varlık olarak' düşünmektedir (İtiraflar, 3, VII). İyi bir Tanrı tarafından yaratıldığı söylenen evrende kötülüğün nasıl olup da var olabildiğini hala anlayamamaktadır. Bu sorunun cevabını uzunca bir süredir Roma dünyasının her tarafına, bu arada özel olarak Kuzey Afrika'ya yayılmış olan Maniheizmde bulduğunu sanır. Maniheiztler İsa'yı, onun misyonunu vb. reddetmemekte, ancak onu diğer dinlerden, bu arada bu mezhebin kurucusu olan Manes'ten (ölümü 277) aldıkları bazı görüşlerle tamamlamaktadırlar. Augustinus'un üzerinde önemle durduğu evrende kötülüğün varlığı konusunda Maniheiztler özel bir teze sahiptir. Bu teze göre evreni idare eden birbirinden bağımsız iki ilke, iki güç veya Tanrı vardır. Onlar bu iki ilke veya varlığı, İyi ve Kötü veya Işık ve Karanlık olarak adlandırmaktadır. Maniheiztler, maddenin kendisinde ve evrende yer alan canlı veya cansız bütün varlıklarda, bu arada insanda bu İyi ve Kötü veya Aydınlık ve Karanlığa ait unsurların farklı miktarlarda bulunduğunu ve onların birbirleriyle sürekli savaşım halinde olduğunu ileri sürmektedir. Böylece özel olarak insan hayatının ahlaki amacını da karanlık veya kötü unsurlarla mücadelesinde İyiye veya Aydınlığa yardımcı olarak tanımlamaktadırlar. Öte yandan Maniheizm sadece metafizik-dinsel bir teori değildir; aynı zamanda nasıl yaşanacağı, nelerin yenilip, nelerin yenilmeyeceği vb. konularda emir ve yasakları veya tabuları olan bir cemiyet, hatta gizli bir tarikattir. Maniheiztler, İyi veya Işık unsurlarının bitkilerde hayvanlardan daha büyük miktarda bulunduğuna inandıklarından bitkilerin yenilmesine izin verirken, hayvanların yenilmesini hoş karşılamamaktadırlar. Çünkü Maniheizt görüşe göre, her türlü ette Işık ilkesinin unsurları az sayıdadır ve iyi bir Maniheiztin bundan ötürü et yemesi doğru değildir. Doğrusu Augustinus çapında bir insanın bu tür çocuksu veya fantastik düşüncelerden etkilenmiş olması insana biraz inanılmaz gelmektedir. Aslında kendisi de bunu itiraf etmektedir. Ona göre bunun nedeni esas olarak kötülüğün kaynağını insanın kendisinde değil de kendi dışında bir varlıkta, kötü bir varlıkta olduğunu söyleyen bu teorinin, bu dönemde yaşadığı hayata uygun düşmesidir.

Augustinus Kartaca'da 9 yıl öğretmenlik yapar. 383'te yani 29 yaşındayken Akdeniz'in kuzeyine, İtalya'ya geçer ve Roma'ya gider. Burada kendisine meslek, itibar ve anlaşıldığına göre yavaş yavaş ün sağlayan retorik derslerini vermeyi sürdürür. Aradan fazla zaman geçmeden, Maniheiztlerle henüz koparmadığı ilişkilerinden de yararlanarak Latin dünyasında önemli bir yere sahip olan Milano belediyesinin retorik okulunun başına geçer. Ancak giderek olgunlaşmış olup, Maniheiztlerin gerek dini-felsefi görüşleri gerekse sözünü ettiğimiz tuhaf uygulamaları artık onu rahatsız etmektedir. Bu sırada adlarını belirtmediği birçok filozofun, ilgilendiği konularla ilgili düşüncelerini öğrenmesi, bu görüşleri Maniheiztlerin öğretileriyle karşılaştırıp, Maniheiztlerin ne kadar zayıf olduğunu görmesinin de bu hoşnutsuzluğunda önemli bir etkisinin olduğu anlaşılmaktadır (İtiraflar, 5, III). Sonuç olarak Augustinus felsefede veya liberal sanatlarda henüz aradığı doyurucu cevabı bulmamakla birlikte, Maniheizmi terk etme gereğini duyar ve bu ikisinden daha iyi, daha doyurucu bir şeyin ortaya çıkmasını umut eder. Bu aşamada içinde bulunduğunu söylediği zihinsel durumunu ise şüphecilik olarak nitelendirir:

"Hatta her şeyden kuşku duyulması gerektiğini ve insanın hiçbir gerçeği kavrayamayacağını söyleyen Akademici filozofların haklı olduklarını düşünmeye başladım" (İtiraflar, 5, X).

Ne var ki, bu şüpheli dönemi fazla uzun sürmeyecek, Augustinus bir süre sonra felsefeyle bir kez daha ama daha ciddi ve verimli bir biçimde karşılaşmak imkanını bulacaktır. Sırasıyla Hortensius aracılığıyla Cicero'yu, adını belirtmediği filozofları, 25 yaşındayken okuduğunu söylediği Kategoriler aracılığıyla Aristoteles'i (İtiraflar,

4, XVI) tanımış, ancak onlardan fazla etkilenmemiştir. Milano'da bu kez Platoncu diye nitelediği bazı Yeni-Platoncuların yani Victorinus tarafından Latinceye çevrilmiş olan Plotinus, İamblichus ve Porfirius'un eserleriyle karşılaşır. Bu kez onların görüşlerinden gerçekten son derecede etkilenecektir (İtiraflar, 7, IX; 8, II). Augustinus'un Platon'un kendisinin herhangi bir eserini okuduğu, hatta bildiği şüphelidir. Ama Plotinus ve diğer Yeni-Platoncuların kitapları, bu kitaplarda karşılaştığı tezler, gerek Tanrı'nın kendisi gerekse evrende kötünün varlığının açıklanması konusunda ona yeni bir bakış açısı kazandırmıştır. Böylece Tanrı'nın hiçbir şekilde maddi veya maddeye nüfuz eden, onu çevreleyen bir cisim olmayıp tinsel bir varlık olduğunu keşfettiği gibi, evrende kötünün töz olarak herhangi bir gerçekliğe sahip olmaması yanında Tanrı'dan değil, Platoncuların haklı olarak söyledikleri gibi özgür bir iradeye, seçme yetisine sahip olan insan ruhunun kendi özüne uygun davranmamasından, Tanrı'dan yüz çevirerek değer ve seviyece kendisinden aşağıda bulunan şeylere yönelmesinden kaynaklandığı sonucuna varır (İtiraflar, 7, XVI). Bu ise onu bu konularda benzer görüşlere sahip olan Hristiyanlığa tekrar dönmeye ve annesinin dinini daha yakından anlamaya, daha büyük bir ilgiyle incelemeye götürür. Bu vesileyle Platoncuların görüşleriyle Hristiyanlığın ana tezlerini karşılaştırmaya başlar. İncelemeleri Augustinus'a Yeni-Platoncuların ana görüşleriyle Hristiyanlığın ana tezleri arasında bazı önemli benzerlikler olduğunu gösterir. Bu benzerliklerden önemli olan ikisi şudur:

Her iki grup da ezeli-ebedi, değişmeyen, sonsuz, mutlak, tinsel bir Tanrı'nın varlığına inanmaktadır. Öte yandan yine her iki grup da Tanrı'nın Logos, Kelam veya Söz aracılığıyla evreni meydana getirdiğini savunmaktadır. Ancak Augustinus, Platoncuların çok önemli bir noktada Hristiyanlardan ayrıldıklarını tespit eder: Platoncular bu Kelam'ın bir insanda, Tanrı'nın oğlu olan İsa'da bedene büründüğünü reddetmekte, onun yani İsa'nın 'bütün zamanlardan önce ve sonra Tanrı'yla aynı değişmezlik içinde bulunduğu'nu, Tanrı tarafından insanoğlunu kurtarmak için dünyaya gönderildiğini, kurban edildiğini, kurtuluş için ona dönmek, onun lütfundan yararlanmak gerektiğini kabul etmemektedirler (İtiraflar, 7, IX). Sonuç olarak Yeni-Platoncu filozofların kitaplarında sözü edilen birçok şeyden Aziz Paul da yazılarında söz etmektedir. Ama birincilerde Havarilerin kendilerinden söz ettikleri birçok şeyden, 'itiraf gözyaşlarından, Tanrı'nın fedakarlığından, ruhsal üzüntülerden, pişman olmuş kırılgan yürekten, vaat edilen kentten, halkın esenliğinden, insanın kurtuluşunu içeren kadehten' hiç söz edilmemektedir (İtiraflar, 7, XXI). Öte yandan Augustinus'un ruh durumuna uygun olan, peşinden koştuğu şeyleri temsil edenler ise tam da bunlardır. Böylelikle Augustinus, Platonculukla Hristiyanlık arasında yaptığı karşılaştırmayı Hristiyanlık lehine sonuçlandırır. Tanrı'ya, kendisine önce Yeni-Platoncuları tanıtmış, daha sonra gerçek bilgelik, kurtuluş ve mutluluk yolunu göstermiş olmasından ötürü şükranlarını sunar. Kuşkusuz, Yeni-Platonculuk bir bilgidir, bilgeliktir, ama bu bilgi ve bilgelik ona sahip olana, sahip olduğunu düşünene kendini beğenmişlik, gösteriş, gurur vermektedir. Oysa Hristiyanlık alçakgönüllülük, sağlıklı ve kurtarıcı sevgidir. Dindarlığın özü ve temeli ise bu ikincilerdir. Augustinus 'eğer önce Kutsal Kitaplarda eğitilmiş ve onlarla içli dışlı olduktan sonra filozofların söz konusu kitaplarına rastlamış olsaydı, belki de bu kitapların kendi dindarlığının temellerini sarsacağı, onu gerçek kurtuluşa erişmekten alıkoyabilecekleri'ni söyleyerek Tanrı'ya bir kez daha teşekkürlerini sunar (İtiraflar, 7, XX). Bu sırada Milano'da bulunan zamanın bir başka ünlü retorik hocası piskopos Ambrosius'la tanışması da Hristiyanlığa geçişi üzerinde etkili olur. Ambrosius alçakgönüllü, yumuşak kalpli, başka insanlara karşı son derecede hoşgörülü bir insandır. Augustinus onun vaazlarını dinler; Hristiyan kutsal metinlerini nasıl yorumladığını, onların literal anlamlarının gerisinde yatan tinsel anlamları nasıl açıkladığını görür. Bu vesileyle Hristiyanlığın temel tezleri

konusunda daha derin bir bilgi ve kavrayışa ulaşır. Ancak hala Hristiyanlığı kabul etmek irade veya cesaretini gösterememektedir. Bunun nedeni sürekli olarak kendisinden yakındığı ruhunun zayıflığı, aynı anda birbirine karşıt isteklere sahip olmasıdır. Bütün bu sürecin en yüksek noktasını İtiraflar'ın 8. Kitap, 12. Bölümü'nde uzun uzun anlattığı duygusal niteliği çok yüksek kişisel-psikolojik özel bir deneyi oluşturur. Augustinus artık Hristiyanlığın, ruhunun uzun yıllardan beri aradığı şey olduğunu görmüştür. Ama bir yandan da eski hayatından, bu hayatın alışkanlık ve bağlarından, bedeninin egemenliğinden kurtulma iradesini bir türlü gösterememektedir. Milano'da yaşadığı evin bahçesinde bir incir ağacının altında kararsız ve çelişik duygular içinde son derecede üzüntülü bir ruh durumu içinde uzanmış yataırken yandaki komşu evden genç bir çocuk veya kız sesi duyar. Bu ses bir cümleyi şarkı şeklinde birkaç kez tekrarlayarak şunları söylemektedir: 'Al ve oku; al ve oku.' Augustinus bu sıralarda hep yanında taşıdığı Kitab-ı Mukaddes'i alır, tesadüfi olarak bir sayfasını açar ve gözüne çarpan ilk cümleleri okur. Bunlar Aziz Paul'un Romalılara Mektup'unun 13. babının son cümleleridir:

“Çılgınca eğlencelere, sarhoşluklara, cinsel ahlaksızlıklara ve sefahatlara kapılmayın; haset ve kıskançlık içinde olmayın. Mesih İsa'yı giyinin. Şehvete dalmaması için bedeninize özen göstermeyin.”

Augustinus'un dünyevi arzular; çalkantılar, şehvi tutku ve pişmanlıklar, tereddütler, şüpheler ve hayal kırıklıkları ile geçen eski hayatı artık bitmiş, uzun süren arayış dönemi sona ermiş, ruhu nihayet huzur ve sükuna kavuşmuştur. Bu olaydan yirmi gün sonra Milano'da vaftiz edilerek resmen Hristiyanlığı kabul eder. 13 kitaptan meydana gelen İtiraflar'ın dokuzuncu kitabı bu noktada yani Augustinus'un 387 yılında gerçekleşen Hristiyanlığı kabul etme hikayesinin anlatımıyla sona erer. Ancak Augustinus'un asıl entelektüel hayat hikayesi bundan sonra başlayacaktır. Bu tarihten itibaren bütün yetenek ve enerjisini nihayet kendisinde huzur ve sükuna kavuştuğu bu yeni dinin hizmetine vererek, son derece verimli bir eğitim ve öğretim, yazarlık faaliyetine girer. 388'de doğduğu yer olan Thagaste'ye yeni bir insan, inançlı bir Katolik olarak döner. Burada etrafına topladığı bazı kendisi gibi inanmış dostlarıyla manastır hayatı sürmeye başlar. 396 yılında kurmuş olduğu bu manastırı Hippo yakınlarına taşır ve faaliyetlerini burada devam ettirir. Bu arada kendisine önerilen piskoposluk görevini istemeyerek, ancak kiliseye hizmet etmek amacıyla gönülsüzce kabul eder.

İtiraflar'ını kaleme alması bu döneme, Roma İmparatorluğu'nun Theodosius tarafından ikiye bölündüğü 395'ten iki yıl sonrasına rastlar. Diğer büyük felsefi eseri olan *Tanrı Devleti*'ni ise Vizigotların Roma kentini ele geçirip yağmaladıkları 410'dan 3 yıl sonra, 413 'te yazmaya başlar. Bu iki olay arasında aslında bir bağlantı vardır; çünkü yaklaşık bin yıldan beri, eski pagan tanrıların koruması altında varlığını sürdüren Roma Devleti'nin çözülmesini, bu geleneksel tanrıların terk edilmesine bağlayan, bu felaketten ortaya atmış oldukları yeni Tanrı'larıyla Hristiyanları sorumlu tutan bir akım ortaya çıkmıştır ve Augustinus bu suçlamayı reddetmek üzere Tanrı Devleti'ni yazmaya girişmiştir. Vizigotlar bir süre sonra İspanya üzerinden Kuzey Afrika'ya geçerler ve artık Batı Roma adını almış olan imparatorluğun son kalıntılarını da ortadan kaldırır. Burada konuşlanmış bulunan imparatorluk güçleri, son savunma kaleleri olarak Augustinus'un da içinde bulunduğu Hippo'ya sığınır. Kentin Vizigotlar tarafından kuşatma altına alınmasının üçüncü ayında, 430'da Augustinus hayata gözlerini yumar. Augustinus çok verimli bir yazardır. Sayıları yüzlerle hesaplanan irili ufaklı yazıları genel olarak birkaç grup altında toplanır. Onların büyük bir kısmı Hristiyanlığın temel dogmaları, pratikleri, merasimleri üzerine yazıları veya vaazlarıyla kutsal metinler (örneğin Yaratılış) üzerinde yaptığı açıklama ve yorum çalışmalarından meydana gelir. Bir başka grup Hristiyanlık içinde ortaya çıkmış ve Katolik kilisesi tarafından sapkın olarak

nitelendirilmiş olan Ariusçular, Donatusçular (insanın Tanrı'nın lütfu olmaksızın kurtuluşa ulaşabileceği bir tarzda iyiyi seçme yeteneğine sahip olduğunu ileri sürenler) Pelagiusçular (ilk veya asli günahı inkar edenler) gibi çeşitli mezheplere yöneltilmiş olan saldırılarını, polemiklerini içine alır. Bu saldırılardan doğal olarak Augustinus'un uzunca bir süre aralarında bulunduğu Maniheizm de payını alacaktır. Nihayet son bir grubu, daha dar anlamda felsefi-teolojik diye nitelendirilmesi mümkün eserleri oluşturur. Bunlar içinde en önemlileri yukarıda adlarını zikrettiğimiz iki büyük eseri yani itiraflar (Confessiones) ve Tanrı Devleti'dir (De Civitate Dei). Bu iki esere Hristiyan Öğretisi Üzerine'yi (De Doctrina Christiana) eklememiz gerekir. Bizim de Augustinus'la ilgili olarak burada temel alacağımız eserler bunlar olacaktır.

Felsefe Tarihindeki Önemi ve Etkileri:

Erken dönem Hristiyan düşüncesinin en önemli temsilcisi, kuşkusuz Augustinus veya daha çok bilinen adıyla Aziz Augustinus'tur. Batı felsefesi, daha genel olarak Batı düşüncesi tarihinde Augustinus çeşitli bakımlardan önemlidir; hatta bazı konularda bir ilktir. *Birinci* olarak o Batı literatüründe otobiyografi geleneğinin ilk temsilcisidir. İtiraflar'ı hayatının ilk dönemi, bu dönemdeki ruhsal-entelektüel gelişimi hakkında verdiği önemli bilgiler dışında aynı zamanda yüksek edebi değere sahip bir eserdir. *İkinci* olarak Augustinus yine Batı entelektüel tarihinde insanı anlamak için esas olarak içe bakış (introspection) yöntemini kullanan ilk filozoftur. Son dönem Stoa düşünürlerinde örneğin Epiktetos, Seneca, Marcus Aurelius'ta da bu yönde bazı unsurlar bulunmakla beraber birlikte içe bakışı ilk kez bu kadar yoğun ve verimli bir biçimde kullanma başarısı, Augustinus'a aittir. İçe bakış yöntemini kullanarak kendisine, kendi ruhuna baktığında Augustinus, onda geleneksel Yunan akılcılığının, Yunan bilgeliğinin gördüğünden tamamen farklı bazı şeyler görür. Augustinus'a göre Sokrates'in, Aristoteles'in ve Stoacı bilgelerin düşündüğünden tamamen farklı olarak ruh, özü bakımından akıl değildir, iradedir; bilgi değildir, arzudur. Buna paralel olarak ruh, Augustinus'un gözlemlerine göre, bu büyük Yunan filozoflarının zannettiği gibi akla, aklın kendisini kavramasına açık bir durumda olan, onlara kendisini açan berrak bir şey değildir. Tersine ruh akıl aracılığıyla derinliklerine inilmesi, büyüklüğünün görülmesi imkansız denecek ölçüde zor, karanlık, bilmecemsi karmaşık hatta çelişik bir şeydir. Augustinus bu gözlemlerinden sonra bir başka şeye, kendisinden çok daha sonraki yazarlar ve bilim adamları tarafından keşfedilecek olan modern adıyla "bilinç-altına" geçer ve böylece düşünce tarihinde bilinç-altının ilk kaşiflerinden biri olur. İnsanın bir irade, arzu, enerji birimi olduğunu saptayıp, bunların kaynağına inmek istediğinde çoğu kez onların nedenlerinin akıl tarafından görülemez, kavranamaz olduğunu, insanın bilinçli olduğunu zannettiği isteklerinin aslında hiç de öyle olmadığını veya bazı isteklerinin sürekli olarak başka bazı istekleri tarafından engellendiğini fark eder. *Üçüncü* olarak Augustinus felsefe tarihinde bir başka önemli geleneğin, tarih felsefesi geleneğinin de başlangıcında bulunur. Tarihi Eski ve Yeni Ahit'te yer alan Yaratılış, Adem'in Günahı, İnsanın Düşüşü, İsa'nın Gelişi, Çarmıha Gerilmesi vb. gibi büyük tarih-dışı veya tarih-üstü olayların cereyan ettiği bir sahne olarak gören Augustinus, bunlardan hareketle tarihe başı, sonu olan, belli bir yönü, amacı bulunan, belli bir plana göre cereyan eden bir olaylar dizisi olarak bakar. Onu rejisörünün Tanrı, baş aktörünün insan, sahnesinin ise dünya olduğu büyük bir dram olarak yorumlar. Bu yorum tarzı ile Augustinus, tarihi olaylarla ilgili olarak ilk kez bütüncül, sistemli, tutarlı bir bakış açısı olarak felsefi diye nitelendirmemiz gereken bir modeli ortaya koyar. *Dördüncü* olarak Augustinus'un Yunan felsefesi ile Hristiyanlık arasında gerçekleştirdiği büyük sentezdir. Bu sentez, iki düşünce

sistemi arasında aynı yönde bir uzlaştırma sağlamak isteyen Justinus, Clemens, Origenes gibi Kilise Babalarının projelerinin devamı ve onun en yüksek noktasına eriştirilmesini ifade eder. *Beşinci* olarak, Augustinus, yanılıyorsam, o halde varım söylemiyle, modern felsefenin kurucusu Descartesi önceler. İki düşünürün söylemlerini ortaya koyuş tarzlarında ve gerekçelerinde farklılık olsa da, öznen varlığa giden yaklaşımın temeli olması bakımından Augustinus önem taşır. *Altıncı* olarak, Augustinus, Platon'la Aziz Paul'u veya Platoncuların, Yeni-Platoncuların anladıkları ve tanımladıkları şekilde felsefeyle Aziz Paul'un anladığı ve tanımladığı biçimde Hristiyan öğretisini birleştirir. Ancak bu sentez, daha önce ona bir giriş veya epistemolojik temel olarak bilme ile inanma, bilgi ile inanç arasında bir uzlaştırmayı gerektirmektedir. Augustinus'un özel olarak Batı Hristiyan Ortaçağ düşüncesi, daha genel olarak kültür tarihi bakımından bir başka ve büyük önemini, bilme ile inanma, bilgi ile inanç arasındaki ilişkiler üzerine geliştirmiş olduğu bu açıklama ve çözümü oluşturur. Ortaçağ'da felsefenin Hristiyanlık tarafından nihai olarak benimsenmesi ve Hristiyan kültürünün bir parçası haline gelmesi, onun Augustinus'un bu çözümü sayesinde mümkün olmuştur. Augustinus, bu yönüyle antik Yunan felsefesiyle Hristiyan Ortaçağ Skolastik felsefesi arasında bir köprü ödevi görür. Yunan felsefesinin sonunda ve Hristiyan Skolastik felsefesinin başında yer alır ve ikisi arasında bir geçiş sağlar. Augustinus ayrıca geliştirmiş olduğu öğretisiyle Hristiyan düşüncesine bundan böyle uzun bir süre için ele alacağı belli başlı sorunları ve bunların ana çözümlerini verir. Augustinus Platon'la Aziz Paul'u birleştirir ama bu birleştirmede üstünlük tanıdığı, taleplerini ön planda tuttuğu Platon değildir, Aziz Paul'dur; felsefe değildir, Hristiyanlıktır. Böylece o Hristiyanlığı Platon'a veya Plotinos'a değil, bu ikincileri Hristiyanlığa uydurmaya çalışır; ama sonuçta tarihsel olarak ortaya çıkan şey, felsefenin Hristiyanlaşmasından çok -bu mümkün değildir- Hristiyanlığın felsefileşmesi olacaktır -bu mümkündür-

Yunan Felsefesine Bakışı:

Augustinus İtiraflar'da çok kısa bir biçimde kendisinden önceki dönemde ortaya çıkmış olan Yunan filozofları, bu filozofların öğreti ve tezleri hakkında bazı bilgiler verir, değerlendirmelerde bulunur. Tanrı Devleti'nin özellikle 8. kitabı, Augustinus'un İtiraflar'da Yunan felsefesi, Yunan filozofları, onların çeşitli konularda görüşleri üzerine verdiği bu az sayıdaki bilgileri, yaptığı değerlendirmeleri biraz daha genişletir. Augustinus'un bu iki eserde antik Yunan felsefesi üzerine verdiği bilgiler dikkat çekecek ölçüde doğru ve sağlıklı bilgilerdir. Ancak bu, hele İtiraflar'da Yunanca ile başının pek hoş olmadığı yönünde söylediği şeyleri göz önüne alırsak, Augustinus'un Antik Yunan filozoflarını doğrudan tanıdığı, onların eserlerini görmüş veya okumuş olduğu anlamına gelmemektedir. Daha önce de işaret ettiğimiz gibi Augustinus'un Platon'un eserlerini bile okuduğu şüphelidir. Çünkü gerek İtiraflar'ın, gerek Tanrı Devleti'nin hemen hiçbir yerinde bu eserlerin adını anmadığı gibi, onlara doğrudan bir göndermede de bulunmaz. Platon'dan söz ettiği çoğu durumda onun bu konudaki kaynağının Plotinos, Porfirios veya bir başka Platoncu olan Apuleius olduğu görülür. Buna karşılık Cicero'yu okuduğu kesindir. İtiraflar'da onun Felsefeye Teşvik veya Hortensius 'unun kendisini felsefeye çeken ilk eser olduğunu belirttiği gibi Tanrı Devleti'nde de birçok yerde Augustinus'un Helenistik dönem felsefesiyle ilgili en önemli kaynağının Cicero'nun İyi ve Kötünün Sınırları Üzerine adlı eseri olduğunu görürüz. Bunun yanı sıra Cicero'nun Tanrıların Doğası Üzerine adlı eserini de bildiği anlaşılmaktadır (Tanrı Devleti, 9). Helenistik dönemin üç büyük felsefe okulundan Epikürosçuluk, Augustinus'un ilgisini çekmez. Bununla birlikte, Epiküros'tan şaşırtıcı bir tarzda oldukça iyi bir dille söz eder. Örneğin ona

göre eğer ruh ölümsüz olmasaydı veya gelecek bir hayat olmasaydı inanılması en akıllıca olacak kuram, Epikuros'un kuramı olurdu. Buna karşılık Stoacılık ve Septiklik, özellikle Akademi dönemi Septikliği, Augustinus'un kendilerinden daha sık söz ettiği felsefe akımlarıdır. Augustinus Stoacılara oldukça dostça davranır. Tanrı tarafından başlangıçta ve bir defada yaratılmış olduğunu düşündüğü evrenin daha sonraki işleyişini açıklamak üzere Stoacı 'tohumsu nedenler' kuramını benimsediği gibi, Platoncularınkinden pek farklı olmadığını söylediği Stoacı erdem kuramını da belli ölçüde doğru bulur. Ancak Stoacı bilgenin insan duygularını, heyecanlarını, hele zaafalarını hiç kaale almayan ahlaki sertliği, duygusuzluğu (apathia) Augustinus'a kesinlikle çekici gelmez. Stoacıların bir yandan evrenin her tarafına nüfuz ettiğini ileri sürdükleri tanrısal bir aklın, iyinin, inayetin varlığını kabul edip, öte yandan bilgenin gerektiğinde bu dünyanın sefaletinden, acılarından kaçmak için hayatına kendi iradesiyle son vermesinin doğru olacağı yönündeki öğretilerini ise çelişkili, dolayısıyla saçma bulur.

Augustinus'un Maniheiztlerden koptuktan sonra bir süre içinde bulunmuş olduğunu belirttiği şüphecilığe karşı tutumuna gelince, onun Septikleri fazla ciddiye almadığını söyleyebiliriz. Çünkü şüpheciliği kendi ifadesiyle 'hiçbir zaman gündelik hayatın kendisine yöneltmeyi düşünmediği' gibi yine kendi sözleriyle 'hiçbir zaman matematik ve mantık gibi akıl hakikatlerinden şüphe etmemiştir.' Başka bir ifadeyle "hiçbir zaman yedi artı üçün on ettiğinin bilinemeyeceğini düşünecek kadar aklını kaybetmemiştir" (İtiraflar, 6, 4). Zaten gerek İtiraflar'da, gerekse Tanrı Devleti'nde zaman zaman sözünü ettiği şüpheciliğin, bilgiye ilişkin bir arayışın başlangıcında veya sonunda ortaya çıkan epistemolojik veya metodik bir şüphecilik olmadığını görmekteyiz. Augustinusçu şüphecilik, temelinde pratik bir problemin bulunduğu ahlaki-metafizik bir şüpheciliktir. Çünkü Augustinus kendini bildiği dönemden itibaren hiçbir zaman "Tanrı'nın varlığından şüphe etmemiştir; O'nun iyiliğinden de şüphe etmemiştir. "Anlamadığı, anlayamadığı şey, böyle bir Tanrı'nın nasıl olup da kötünün varlığına izin verdiğidir. Hristiyanlıkta bu sorunun cevabını bulduğu andan itibaren, bu şüpheciliği sona ermiştir. Augustinus hayatının daha sonraki döneminde, sadece bilimsel veya felsefi bilginin imkânından şüphe etmemekle kalmamış; şüpheli olsun olmasın bütün Yunan felsefe okullarının bir ölçüde güvenilmez olduğunu kabul ettikleri duyu bilgisinin bile kendi alanıyla ilgili olarak güvenilir olduğunu savunmuştur. Ayrıca bilginin imkanı ve kesinlik problemiyle ilgili olarak, ilerde Descartes'ın kendi payına ele alıp üzerine rasyonalizmini kuracağı bir kanıtın ilk şeklini ortaya atarak var olduğundan ve bunu kesin olarak bildiğinden emin olduğunu, şüphecilerin buna karşı ileri sürebilecekleri hiçbir itirazın bu kesinlik duygusuna bir zarar veremeyeceğini belirtmiştir (Tanrı Devleti, I l, 26).

İlginç olan, ancak üzerinde biraz düşünersek aslında doğal karşılamamız gereken önemli bir husus, Aristoteles'in Augustinus'un hemen hemen hiç ilgisini çekmemiş olmasıdır. Augustinus'un Aristoteles'in önemli eserlerini, örneğin bir Metafizik'i, Nikomakhos Ahlakı'nı veya Politika'yı bildiği çok şüphelidir. İtiraflar'da sadece tek bir yerde Aristoteles'in özel bir eserinden, Kategoriler'den söz eder. Öte yandan onun bu konudaki ana görüşlerini son derece başarılı bir biçimde özetler. Augustinus Tanrı Devleti'nde de Aristoteles'ten veya Aristotelesçilikten az söz etmekte, ama onun hakkında kesin olarak olumsuz bir dil kullanmamaktadır. Öte yandan Aristoteles'i herhangi bir görüşü bakımından değerli bulduğuna ilişkin bir cümle de sarf etmemektedir. Herhalde bunun nedeni bu konuda Aziz Thomas'ın ilerde düşüneceğinin tersine, Aristoteles'te Hristiyanlığa yararlı, ona hizmet edebilecek herhangi bir şey bulamamış olmasıdır. Gerçekten de Augustinus'un, evreni irade ve sevgisiyle yoktan yaratmış olması bir yana onu bilmesi bile söz konusu ol mayan, sırf kendi kendisini temaşa eden, evrene ve içinde yer alan

varlıklara, bu arada insana herhangi bir ilgi duymayan Aristoteles'in Tanrı'sını beğenmesi herhalde mümkün değildi. Bunun gibi insan ruhuna herhangi bir biçimde ölümsüzlük tanımayan Aristotelesçi psikolojiyi kabul etmesi de doğal olarak söz konusu olamazdı. Aristoteles ezeli evren, tözü itibarıyla kendi kendine yeten, Tanrı'dan ayrı ve bağımsız bir varlığa sahip olan doğa anlayışı ile de Augustinus'un görüşlerine uygun düşmezdi. Son olarak Augustinus, Aristoteles'in ahlaki, toplumsal, siyasi değerleri ve kurumları, tümüyle insanın dünyevi varlığıyla, dünyevi ilgi ve ihtiyaçlarıyla açıklayan etik ve siyaset kuramıyla da görüş birliği içinde olamazdı. Bu nedenle onun Aristoteles'i Hristiyanlıkla bütünleştirmeyi mümkün veya uygun bulacağı bir filozof olarak görmemiş olması anlaşılabilir şeydir.

İtiraflar'da açıkça söylediği ve Tanrı Devleti'nde de sık sık tekrarladığı gibi Yunan felsefesinde Augustinus'un en fazla ilgisini çeken, hakkında en geniş bilgi sahibi olduğu ve en olumlu ifadelerde bulunduğu felsefe okulu Platonculuk veya Yeni-Platonculuktur. Augustinus Platon, Platonculuk, Yeni-Platonculuk terimlerini çoğu kez aralarında bir ayırım yapmadan eşanlamli kullanır. Onun Platon veya Platonculukla kastettiği de çoğu kez aslında Yeni-Platoncu filozoflar ve onların görüşleridir. Kuşkusuz bunun nedeni Platon veya Platonculukla ilgili bilgilerini çoğunlukla Plotinos'tan, Porfirios'tan, Apuleius'tan almış olmasıdır. Nitekim Tanrı Devleti'nde adını en sık andığı ve görüşleri üzerinde lehte ve aleyhte en çok tartışma açtığı Yeni-Platoncu filozoflar da bunlardır. Augustinus ve Platonculuk Yunan felsefe okulları içinde Augustinus'un Hristiyanlığa en yakın bulduğu grup, Platonculardır. Augustinus'a göre onlar 'Hristiyan öğretiyse, başka hiçbir felsefi öğretinin olmadığı kadar yakın düşen şeyler' söylemişlerdir (Tanrı Devleti, 8, 5). Yine ona göre bu grup içinde yer alan Plotinos ve Porfirios'un öğretileri, Aziz Paul'un ve Aziz Yuhanna'nın öğretilerini andırmaktadır. Çünkü onlar da Aziz Paul ve Yuhanna gibi Tanrı'dan, Kelam'dan, tanrısal yaratımdan, tanrısal aydınlanmadan vb. söz etmektedirler. Onlarda olmayan şeyler ise Kelam'ın cisimleşmesi, İsa'nın hayatı, çarmıha gerilmesi, dirilmesi, göğe yükselmesi gibi şeylerdir. Augustinus genel olarak bütün filozofların, özel olarak Platoncuların en büyük hatasının gururları, kendilerine güvenleri olduğunu söyler. Oysa 'gurur, günahın başlangıcıdır' (Tanrı Devleti, 10, 29; 1 4, 13). Hristiyanlık en önemli erdemin alçakgönüllülük olduğunu söylemektedir. Bundan dolayı filozofların tipik bir temsilcisi olan Porfirios, Hristiyanlığı yakından tanıdığı, ana tezlerini çok iyi bildiği, onun ne kadar çok insanı ve ne kadar büyük kararlılıkla peşinden sürüklediğini gördüğü, üstelik kendi tezlerinin de Hristiyanlığın tezlerine ne kadar çok benzediğini fark ettiği halde, sadece boş gururundan, büyüklük arzusundan, kendi kendine yeterlik duygusundan ötürü Hristiyanlığı kabul etmemiş, hatta ona karşı bir reddiye yazmıştır. Augustinus filozoflar arasında mümkün olduğu kadar doğru yönde olan, yani Hristiyanlara yakın görüşleri dile getiren Platonculara karşı yargısını, aynı zamanda onlara olan yakınlık ve uzaklığını ifade eden bir cümleyle şöyle ifade eder: "Bunlar amacı görüyorlar, ama bu amaca götüren yolu görmüyorlar."

Augustinus Platon'un ve onun izinden giden Platoncuların doğru bulduğu amaçlarının önemli bir göstergesini, onların felsefeye ilişkin anlayışlarında bulur. Platon, felsefenin Tanrı sevgisi veya Tanrı'yı sevmek olduğunu söylemiştir. Çünkü, en yüksek iyinin erdeme uygun hayat olduğunu, bu hayatın ise ancak Tann'yı bilen ve taklit eden bir insan için mümkün olduğunu kabul etmiştir. İnsanın mutlu olmasını sağlayacak biricik şey, Tanrı'yı bilmek ve O'nu taklit etmek olduğuna göre, Augustinus'a göre, doğru felsefe gerçekten de Tanrı sevgisi, Tanrı'yı sevmek olacaktır (Tanrı Devleti, 8, 8; 11). Augustinus Platon'un olduğunu ileri sürdüğü bu görüşü bizzat felsefe teriminin kendisinden hareketle de kanıtlamaya çalışır:

"Felsefe, kelime anlamıyla bilgelik sevgisidir. Şimdi eğer bilgelik her şeyin yaratıcısı olan Tanrı ise filozof, Tanrı'yı seven kişidir" (Tanrı Devleti, 8, 1) .

Platon ve onun izinden gidenler neden felsefeyi Tanrı'yı taklit etmeye, ona benzemeye, onu sevmeye, tek kelime ile Tanrı Aşkı'na özdeş kılmıştır? Çünkü Augustinus'a göre Platon ezeli-ebedi, değişmez, mutlak tinsel, yaratıcı bir Tanrı'nın varlığını kabul ettiği gibi bu Tanrı'nın mutlak varlık, mutlak hakikat ve mutlak iyilik olduğunu söylemiştir. Böylece Platon Tanrı'yı, filozofların felsefenin üç ana alanı olarak kabul ettikleri şeylerin, yani varlığı ele alan fiziğin, hakikati ele alan mantığın ve iyiyi konu alan ahlakın temeli kılmıştır. Bunun sonucu olarak Platon, Tanrı'nın varlığın kendisi olduğu gibi onun nedeni (cause), hakikatın kendisi olduğu gibi onun sebebi (raison), iyinin kendisi olduğu gibi bütün insan eylemlerinin kendisine yöneldiği ebedi mutluluğun kaynağı (source) olduğunu dile getirmiştir (Tanrı Devleti, 8, 4) . Augustinus'a göre, Platoncular, bu varlık, doğruluk ve iyilik özdeşliğini bir başka özdeşlik, varlık, hayat ve akıl özdeşliği olarak da ortaya koymuşlar ve bu bakımdan da Hristiyanlığın Tanrı tanımına, Tanrı anlayışına yakın bir anlayış geliştirmişlerdir: Onlar 'Tanrı'da varlık, hayat ve aklın da bir ve aynı şey olduğunu söylemişlerdir' (Tanrı Devleti, 8, 6).

Augustinus, Platoncuların Tanrı'nın evrenle ilişkileri konusunda da Hristiyan öğretiyeye benzer görüşlere sahip oldukları kanısındadır. Augustinus'a göre, onlar Tanrı'nın dünyayı iyiliğinden, cömertliğinden yani sevgisinden dolayı yarattığını, bu yaratımın tanrısal bir ilke, Akıl aracılığıyla gerçekleştiğini, bundan dolayı da bu dünyanın mümkün olan tek dünya, mümkün dünyalar içinde onların en mükemmeli olduğunu söylemiştir. Ancak Augustinus'un Platonculara olan bu yakınlık duygusu, onlara dizdiği övgüler sınırsız ve koşulsuz değildir. Bu ve benzeri görüşlerinden ötürü onları kendisine ve Hristiyanlığa yakın bulmakla birlikte, onların bir bölümü önemli olmayan, bir bölümü ise hayati önem taşıyan bazı konularda Hristiyan öğretilerine aykırı düştükleri ve dolayısıyla büyük yanlışlar içine girdiklerini düşünmektedir. Bu hayati öneme haiz ayrılık noktalarından en büyüğü, Kelam'ın bedenleşmesi, İsa'nın hayatı ve ölümü ile ilgili Hristiyan görüşünü kavramaktan yoksun oluşlarıdır.

Augustinus bunun temelinde Platon'un Tanrı'nın insanlıkla karışabileceğini, insanlaşabileceğini mümkün görmemesinin ve tanrısallığın ana özelliğinin insanlıkla temasta bulunma sonucu ortaya çıkacak kirlenmeden uzak kalma olduğunu düşünmesinin yattığını ileri sürmektedir (Tanrı Devleti, 9, 1 6). Bunun sonucu Platoncuların Tanrı'dan çıkan ikinci ilkenin yani Logos'un veya Nous'un varlığını kabul etmelerine karşılık, Hristiyanların temel inancı olan İsa'nın Tanrı'nın Oğlu olarak Kelam olduğu görüşüne karşı çıkmalarıdır. Çünkü Platonculara göre Kelam'ın İsa olduğu görüşü, Tanrı'nın tanrılık vasfını kaybetmeksizin insan kılığına bürünerek dünyaya indiği anlamına gelmektedir. Augustinus, bu farklılığın son derece önemli olduğu, çünkü burada Hristiyanlığın en önemli dogmasının bulunduğu ve bunu kabul anlamamanın tüm Hristiyanlığı anlamamak veya ona karşı çıkmak anlamına geldiğini söyler. Çünkü tüm Hristiyan inancı ve öğretisi, bu teze inanmaya, onu kabul etmeye dayanmaktadır. Augustinus'a göre, bunun nedeni insanoğlunun kurtuluşunun ancak böyle bir özelliğe sahip bir arabulucunun (Mediateur) varlığına bağlı olmasıdır. Başka bir deyişle insan oğlunun Adem'in işlediği asli günaha kurtulabilmesi, bağışlanabilmesi için özelliği bu olan bir varlığın zorunlu olmasıdır:

"Eğer en muhtemel ve en güvene layık kaniye göre bütün insanlar ölüme tabi oldukları sürece zorunlu olarak mutsuzlarsa, sadece insan olmayacak, aynı zamanda Tanrı olacak ve mutlu ölümlülüğü sayesinde insanları sefil ölümlülüklerinden kurtararak mutlu ölümsüzlüğe götürecek bir arabulucuyu aramak gerekir. Şimdi bu arabulucu ne ölümden bağışık

olmalı, ne de ebedi olarak onun tutsağı olmalıdır. Bu arabulucu Kelam'ın tanrısallığını bozmaksızın, ama bedeninin kusuruna bürünerek ölümlü olmuştur. (...) O halde bizimle Tanrı arasındaki bu arabulucunun geçici bir ölümlülükle ebedi bir mutluluğu bir arada bulundurması gerekmektedir. İyi melekler ölümlü mutsuzlukla ölümsüz mutlular arasında böyle bir yerde olamazlardı. (...) İsa, Kelam olarak arabulucu değildir; çünkü Kelam ebediyetin ve izzetin yüksekliklerinde mutsuz ölümlülerden uzaktır. O, insan olarak arabulucudur. Böylece o, en yüksek mutluluğa sahip olan ve bu mutluluğu veren Tanrı'ya ulaşmak için başka arabulucular aramamız gerektiğini gösterir; çünkü her türlü mutluluğun kendisinden kaynaklandığı Tanrı, insan olmaya tenezzül ederek, bizi en kısa yoldan kendi tanrısallığıyla birleştirmektedir" (Tanrı Devleti, 9, 1 5).

Augustinus, bu özelliğe sahip olması gereken bir arabulucunun zorunluluğuna ve İsa'nın bu arabulucu olduğuna dair görüşünü İtiraflar'da da benzeri sözlerle dile getirir:

"Tanrı ile insan arasında bir arabulucu, hem Tanrı hem insanla ortak bir şeye sahip olmalıdır. Eğer bu arabulucu tümüyle insan gibi olursa Tanrı'dan uzak olacaktır; tümüyle Tanrı gibi olursa o zaman da insandan uzak olacaktır. Ama her iki durumda da bir arabulucu olamayacaktır. (...) İsa bir insan olan ve günahkar ve ölümlü olan insanlarla ölümsüz ve hakikat olan Tanrı arasında arabuluculuk yapan bu varlıktır. (...) Ancak o, Tanrı'nın Kelam'ı olarak Tanrı ile insan arasında bir aracı değildir, çünkü (Kelam olarak) Tanrı'ya eşittir, Tanrı'nın yanında Tanrı'dır ve Tanrı'yla birlikte tek Tanrı'dır" (1 0, 42-4 3).

Augustinus, Platoncuların Hristiyan öğretisine aykırı olan bir başka önemli yanlışlarının Hristiyan Teslis'inin üçüncü şahsı olan Kutsal Ruh'u tanımamaları ve onu tanımaktan kaçınmaları olduğunu söyler. Platoncuların en bilgili, en akıllı başında filozoflarından biri olan Porfirios Baba'yı tanımaktadır. Oğul'u ise en azından Baba'nın Akıl'ı, Kelam'ı olarak kabul etmektedir. Ama her nedense Kutsal Ruh'u tanımamakta, onun hakkında konuşmamakta veya ondan ancak çok belirsiz bir tarzda söz etmektedir. Plotinos'a gelince, o da Bir veya Tanrı, Nous veya Kelam yanında üçüncü kutsal bir ilkenin varlığını kabul etmekte, onun Ruh olduğunu söylemekte ama onu kutsal varlıklar dizisi içinde ancak üçüncü sıraya yani Kelam'ın altına yerleştirmektedir (Tanrı Devleti, 10, 23).

Oysa Hristiyanlar, Augustinus'a göre, Tanrı'dan söz ettiklerinde iki veya üç ilkeden değil, tek bir ilkeden, iki veya üç Tanrı'dan değil, tek bir Tanrı'dan söz ederler. Hristiyanlar Baba'nın, Oğul'un veya Kutsal Ruh'un aynı veya Kutsal Ruh'un, Baba'nın ve Oğul'un aynı olduğunu söylemezler; 'Baba'nın Oğul'un Baba'sı, Oğul'un Baba'nın Oğul'u, Kutsal Ruh'un ise Baba ve Oğul'un Ruh'u olduğunu ve ne Baba, ne Oğul olduğunu söylerler' (Tanrı Devleti, 1 0, 24).

Augustinus, Platoncuların Tanrı anlayışları ile Tanrı ile evren arasındaki ilişkilerle ilgili kuramlarının da, Hristiyan öğretisine çok yakın düştüğünü kabul eder, ama özellikle ikinci konuda onların görüşlerinin bazı belirsizlikler ve sorunlar içerdiğini düşünür. Örneğin Platoncular evrenin Tanrı'nın eseri, Tanrı'nın evrenin nedeni olduğunu söylemekte, bu bakımdan evrenin yaratılmış olduğunu kabul etmektedirler, ama bu yaratılmaya zaman bakımından bir başlangıç kabul etme konusunda son derece isteksiz davranmaktadırlar. Böylece onlar Tanrı ile evren arasındaki öncelik sonralık ilişkisini zamansal bir öncelik değil de varlıksal, tözsel, nedensel bir öncelik olarak ortaya koymaktadırlar. Oysa Augustinus'a göre bu, evrenin Tanrı tarafından meydana getirilmek, Tanrı'nın eseri olmakla birlikte zaman bakımından onunla aynı ezeliliğe, aynı başlangıçsızlığa sahip olduğu anlamına gelmektedir. Evrenin zaman bakımından ezeli olmasına şiddetle karşı çıkan

Augustinus'un, öte yandan onun zaman bakımından ebedi olmasına fazla bir itirazı yoktur. Evren, eğer Tanrı isterse, Tanrı'nın iradesi ve kararı sonucu, ruhun kendisi gibi, ebedi kılınabilir. Augustinus böylece evrenin Tanrı tarafından zaman içinde değil, zamanla birlikte yaratılmış olduğunu savunur. Bu, ilerde aynı sorunla karşılaşan Gazali'nin de ileri süreceği bir formülle Tanrı'nın evreni yarattığında zamanı da onunla birlikte yaratmış olduğu anlamına gelmektedir (Tanrı Devleti, 11, 4-6). Augustinus Platon'un ruha bakış, onu ele alış tarzını beğenmekle birlikte, onun psikolojisinin de bazı özel sonuçlarını eleştirir ve onları Hristiyan öğretilerine aykırı bulur. Bu sonuçlardan biri ve en önemlisi Platoncuların ruhu, Tanrı ile aynı ölçüde ezeli (coeternal) bir varlık, bir töz olarak görmeleridir. Oysa Augustinus için ruh, bedenden daha üstün ve daha değerli olmakla birlikte, sonuçta geri kalan her şey gibi Tanrı'nın basit bir yaratığından başka bir şey değildir. Bu nedenle o, doğası gereği ezeli-ebedi veya ölümsüz olmayıp bu özelliğini ancak Tanrı'nın iradesi ve bağışına borçludur (Tanrı Devleti, 10, 31).

Augustinus ruh sorununu ele alırken Platon'un ruh göçüne inandığını ileri sürer. Ona göre bu, Platoncuların bir insanın ruhunun farklı insanların veya hayvanların bedenine geçtiğini ileri sürdükleri, böylece Hristiyan öğretisinin savunduğu gibi Yargı Günü'nde kendi bedenine dönmek için söz konusu olamayacağı anlamına gelmektedir. Bu noktada Augustinus, Platonculara şu soruyu sorar:

"Bir ruhun kendi bedenine tek bir kez dönüşüne inanmak, o kadar çok farklı bedenlere dönüşüne inanmaktan daha mantıklı değil midir ?" (Tanrı Devleti, 10, 30).

Nihayet Augustinus Platon'un bedeninin kendisinin bir kötülük olduğu, bedenle birleşmenin ruh için bir ceza olduğu yönündeki temel görüşünü de eleştirir. Çünkü Augustinus'a göre ruh gibi beden de Tanrı'nın eseridir ve dolayısıyla ruh gibi beden de kendi doğası, kendi varlık alanı ve seviyesi bakımından iyidir. Ruh hakkında Augustinus'un temel görüşü şudur: Ruh, doğası bakımından, Platon'un düşündüğün ün tersine, iyi ve ölümsüz olmadığı gibi beden de doğası bakımından kötü ve ölümlü değildir. Böylece Adem'in işlediği günahın nedeni, onun bedeni veya bedeninin doğası değil, yapmış olduğu yanlış seçimdir: Adem'in ruhu bir bedene sahip olduğu için kötü olmamıştır; tersine kötü bir seçim yaptığı için bedene sahip olmuştur (Tanrı Devleti, 12, 26-27). Augustinus'a göre, bedenle ruh arasında yapılacak bir karşılaştırma şüphesiz ruhun bedene göre çok daha değerli olduğunu, varlık seviyesi bakımından çok daha yukarıda bulunduğunu gösterecektir. Ne var ki, insanın günaha bulaşmasında, dolayısıyla Tanrı tarafından adil bir biçimde cezalandırılıp, cennetten kovulması olayında "eleştirilmesi, suçlu bulunması gereken, beden değil, ruhun kendisidir." Augustinus ruhla beden arasındaki ilişkiler, ikisinden hangisinin iyi hangisinin kötü ve düşüşün nedeninin ne olduğu gibi konularla ilgili olarak Platon'a bir soru yöneltir: Platon Timaios'ta dünyanın olabilecek en iyi bir biçimde Tanrı tarafından yaratılmış olduğunu söylemiyor mu? O zaman ruhların bu dünyadaki hayatlarına yani bedenlerine dönüşlerini neden bir ceza olarak görmek veya göstermek istemektedir?

Bedenin yapısı veya doğası bakımından zaafı veya eksikliği, ölümlü olmasıdır. Ama Augustinus'un sürekli olarak tekrarladığı gibi ruhu günahkar kılan, bedeninin ölümlülüğü değildir, tam tersine onun ölümlülüğünün nedeni ruhun işlemiş olduğu günahıdır. Nitekim Şeytan da bir melektir ve bedeni yoktur. Ama, Tanrı'ya isyan ederek, suç işlemiştir. Böylece Şeytan'da günahın nedeni beden değil, onun ruhu olmuştur (Tanrı Devleti, 10, 24; 14, 3).

İmanın Neliği Sorunu:

Augustinus genel olarak inanmanın bilmeden, iman etmenin anlamadan çok farklı, ona tamamen zıt bir şey olduğunu düşünmemektedir. Ona göre genellikle her bilmede, her düşünmede belli bir inanma olduğu gibi her inanmada da belli bir düşünme vardır. Başka bir ifadeyle iman sadece dinsel alana ait bir olay olmadığı, normal hayatta, gündelik hayatta, bilimde de belli bir yer işgal ettiği, belli bir ölçüde kullanıldığı gibi akıl da iman ile ilgili şeylerde tamamen işlev dışı değildir. Augustinus inanmanın akla uygun olduğunu, çünkü hayata uygun olduğunu, hayatın kendisinin de onu gerektirdiğini göstermek için daha önce Arnobius tarafından işaret edilmiş olan bir olguya değinir. Bu " inanma olmaksızın aile ve toplum hayatının imkansız olması" olgusudur. Augustinus'a göre aile ve toplum hayatı, site hayatı, pratik hayat için anne babamıza, dostlarımıza, hocalarımıza, yöneticilerimize, kısaca başka insanlara, onların bize söyledikleri şeylere, tanıklıklarına güvenmemiz yani son tahlilde inanmamız zorunludur. Augustinus öte yandan inanma eyleminin alanını genişletir; onun içine gözümüzle görmek, aklımızla düşünmek imkanına sahip almadığımız her şeyi sokar. Böylece geçmişte cereyan etmiş olan tarihsel olaylarla ilgili bilgileri bize veren otoritelere, tanıklara inanma durumunda ve zorunda olduğumuz gibi başka ülkelerin olduğu, filanca tarihte doğduğumuz veya anne babamızın kim olduğuyla ilgili bilgilerimizde de kendisine dayandığımız yöntem, son tahlilde inanma diye adlandırmamız gereken yöntemdir (İtiraflar, 6, 5; Tanrı Devleti).

Böylece Augustinus için inanma olayı, insanın özüne aykırı olmak şöyle dursun, deyim yerindeyse insani varlığımızın yapısına dokunmuş bulunmaktadır. Bilmek gibi veya bilmek kadar inanmak da insani bir varlık olarak bizim temel bir özelliğimiz ve bu anlamda kaderimizdir. Augustinus'a göre bazı şeylere inanmamız gerektiği ve onlara inanma ihtiyacı içinde olduğumuz şeklindeki yargımız kesinlikle keyfi değildir, insanın varlık durumu hakkında daha geniş tecrübeye dayanan bir akıl yargısıdır.

Augustinus inanma hakkında bu genel gözlemlerini sıraladıktan sonra inanmanın tanımına geçer: İnanma, tasdike dayanan veya tasdikle birlikte bulunan bir düşünce biçimidir. Böylece düşünme, inanmadan daha geneldir ve mutlaka inanmadan önce gelir. İnanma, bir düşünmedir; ama özel bir tür düşünmedir; kendisiyle birlikte bir tasdik gerektiren veya bir tasdikle birlikte bulunma ihtiyacı içinde olan düşüncedir. O halde şunu söylemek doğru olacaktır: " Her inanma bir düşünmedir, ama her düşünme bir inanma değildir. " İnanmayı diğer düşünme biçimlerinden ayıran şey, onda "düşüncenin düşünülen, daha doğrusu öğrenilen şeyi aynı zamanda tasdik etmesi yani onun doğruluğunu kabul etmesi, onaylamasıdır."

Peki diğer düşünme tarzlarında, örneğin duyuşal bilginin, deneysel bilginin, mantıksal veya matematiksel bilginin temelinde bulunan düşünmede de bilen, düşünen, duyduğu, gördüğü, algıladığı veya düşündüğü şeyin doğruluğunu tasdik etmez mi? Augustinus bu soruya 'hayır' diye cevap verir ve ne tür özel bir düşünme tarzı olduğunu göstermek üzere inanma fiilini her iki anlamda yani gerek duyuşal, gerekse entelektüel anlamda 'görme' fiiliyle karşılaştırır. Augustinus'a göre duyuşal ve akısal görmede yani ister gözümüzle duyuşal bir nesneyi gördüğümüzde, ister aklımızla, düşüncemizle akısal bir doğruyu, örneğin geometrik bir teoremi kavradığımızda aynı zamanda bu gördüğümüz veya kavradığımız şeyin veya ona ilişkin algımızın, kavrayışımızın doğruluğunu onaylamayız. Çünkü böyle bir onaylamaya ihtiyaç duymayız. Sözü edilen her iki anlamda görmede, gördüğümüz şey, doğruluğunu bize kendisi onaylatır. Doğru olduğunu söylemek veya doğrulamak için ona kendimizden kaynaklanan bir onayı, bir doğrulamayı eklemek ve böylece onun doğruluğunu tasdik etmek ihtiyacını duymayız. Buna karşılık inanmada, durum farklıdır. İnanmada kendi gözümüzle görmediğimiz veya aklımızla, düşüncemizle kendisiyle doğrudan temasa geçmek suretiyle kavramadığımız bir şey

söz konusudur. Böylece onda her zaman bir başkasının aracılığı, tanıklığı yani son tahlilde otorite yoluyla öğrenme diye adlandırmamız gereken bir şey vardır. Örneğin tarihe ilişkin bütün olayların bilgisi böyledir. Geçmişte bir zamanlar Musa diye bir peygamberin yaşamış olduğuna dair bir bilgiyi ne duyusal bir algı, ne de soyut akılsal bir düşünme veya herhangi bir doğa bilimi aracılığıyla elde edemeyiz. Onun için bu konuda zorunlu olarak kulaktan duyma bilgiye, başkalarının yani 'otoriteler'in tanıklığına ihtiyacımız vardır. Aynı şekilde ve daha ilginç bir durum olarak Augustinus'a göre "Tanrı'ya ilişkin doğrularda veya bilgilerde de durum böyledir." Bir Tanrı olduğu, onun şu veya bu niteliklere sahip olduğu, evrenle ilişkisinin şu veya bu olduğu, insan için şu veya bu yönde bir kader tayin ettiğine vb. ilişkin bilgileri de özü itibarıyla "ne duyu, ne akıl yürütme, düşünme veya herhangi bir doğa bilimi aracılığıyla" edinebiliriz. "Bunun için de otorite yöntemine yani Kutsal Kitaplar'a, bu Kutsal Kitaplar'ı bize getiren insanlara, bu insanlarla birlikte bulunmuş, onların hayatlarını, eylemlerini bize anlatan başka insanlara, onların tanıklığına ihtiyacımız vardır." Augustinus buradan kalkarak çok önemli sonuca varır. Bu sonuca göre, biz aslında Tanrı 'ya inandığımız için İsa'ya inanmayız, tersine İsa' ya inandığımız için Tanrı'ya inanırız. Böylece d inin nihai temeli duyusal veya akılsal bilgi değil, inanma veya iman etmedir.

Eğer inanma böyle bir şeyse, onun anlama veya kavramaya oranla daha ilkel, daha aşağı düzeyden bir düşünme veya bilme olduğunu kabul etmemiz gerekmez mi? Augustinus'un bu sonuca bir itirazı yoktur. Evet, inanmanın konusu olan şeyin inanmaya olan uzaklığı, anlamının, kavramanın konusu olan şeyin, kavramaya uzaklığından daha fazladır. Hiç şüphesiz inanmanın konusu olan şey, anlamının, kavramanın konusu olan şeye göre daha karanlıktır. Hatta bu anlamda inanmanın, tek başına, çocuksu, eksik, ilkel ve bir anlamda kör olduğunu söylemek bile mümkündür. Ama Augustinus'a göre, yukarıda belirttiğimiz nedenlerle ve insanlık durumumuzun bir sonucu olarak inanmanın insani doğamızda bir yeri, bir zorunluluğu olmasının yanı sıra bir başka nedenle de inanmaya ihtiyacımız vardır.

Bu neden nedir? Augustinus'a göre o, insanın sadece içinde yaşadığı doğal-tarihsel dünyaya ait olmaması, Tanrı'nın imgesine göre yaratılmış bir varlık olduğu için aynı zamanda ölümsüzlük ve en yüksek mutluluğa aday bir varlık olması, bu tanrısal dünyanın doğası ve doğrularının ise doğal akılsal veya bilimsel yollarla kendisine ulaşılması ve tam olarak kavranması mümkün olmayan bir özellikte olmasıdır. Başka bir ifadeyle, varlığımızın kaynağı ve en önemli ereği olan Tanrı'nın, tanrısal olanın, tanrısal dünyaya ait olan her şeyin, normal insani bilgi yolları aracılığıyla, doğa bilimi veya hatta matematiksel doğrular aracılığıyla bilinmesinin asla mümkün olmamasıdır. Evet, insan doğayı, doğada bulunan düzeni, iyiliği, güzelliği gözlemek yoluyla veya kendi ruhunda bulunan tamamen akli, mantıki ve matematiksel ezeli ebedi, zorunlu doğrulardan hareketle onların kaynağı ve teminatı olan bir Tanrı'ya geçebilir, bütün bunlar insana Tanrı hakkında bir fikir verebilir. Ne var ki, bu bilgi, dolaylı olmasının yanı sıra sınırlı olmak durumundadır, dolayısıyla bize Tanrı hakkında, onun özü, doğası hakkında doyurucu bir şey vermez. Bundan dolayı Tanrı'nın bize kendisini açmasına, vahyetmesine ihtiyacımız vardır. Nitekim Tanrı peygamberleri ve onların kutsal metinleri aracılığıyla bize kendisini açmıştır.

Augustinus, inanma ve bilme arasındaki ilişkilerle ilgili bu kuramını inanmanın konusu olan şeyleri (credibila) özel bir analize tabi tutarak başlıca üç gruba ayırır:

1) Hiçbir zaman anlaşılması, kavranması mümkün olmayan, her zaman ancak inanmanın konusu olarak kalmak zorunda olan şeyler.

2) inanılması mümkün olan, ancak aynı zamanda anlaşılması, kavranması mümkün olan şeyler.

3) Nihayet önce inanılması, ama daha sonra belki anlaşılıp kavranması mümkün olacak olan şeyler.

Augustinus birinci grup içine tarihsel doğruları sokar. İkinci grubu ise matematiksel ve mantıksal doğrular meydana getirmektedir. Son grubun içine ise daha özel bir inançlar grubu, müminlerin şimdi kavrayamayacakları, ancak kendilerine inanıp uygun bir hayat sürdükleri takdirde ileride belki bir gün anlayıp, kavrayabilecekleri Tanrı'ya ilişkin özel dinsel doğrular girmektedir.

Birinci grupta bulunan şeyler neden her zaman ancak inanmanın konusu olarak kalacaktır? Çünkü bu gruba giren olaylar tarihsel olaylardır ve onlara ilişkin doğrular da tarihsel doğrulardır. Tarihsel olaylar terimin kendisinin de gösterdiği gibi geçmişte olup bitmiş ve kendileriyle asla doğrudan temas kuramayacağımız yani kendilerini görüp, deneyimleyemeyeceğimiz olaylardır. Bunlar daha önemli olarak tikel, olumsal, genelleştirilmesi mümkün olmayan, somut olaylardır. Bunların bu nitelikleri bakımından anlaşılıp, kavranması imkansızdır. Çünkü bir şeyi anlamak, onun nedenini, neden ötürü meydana geldiğini anlamak demektir. Bir şeyin nedeniyse onun özü, tümelidir. Tikel bir olayın, tikel bir olay olarak bir öze, tümele geri götürülmesi, ona dayandırılması mümkün olmadığı için anlaşılması imkansızdır. Kısaca tarihsel olaylar hakkında ne somut, duysal yolla ne de soyut, tümel bilim yoluyla bilgi edinmemiz söz konusu olabilir. Onlara ilişkin bilgilerimiz zorunlu olarak her zaman başka insanların tanıklığına dayanan yani otorite yoluyla elde edilecek bilgiler olacaktır ve onlar yine her zaman nedenleri bakımından anlaşılmaz olaylar olarak kalacaklardır. Bu nedenle onlar zorunlu olarak ve büyük ölçüde, hatta bazen tümüyle genel anlamda inanma diye adlandırdığımız ruhsal fiilimizin yetki alanı içinde bulunacaklardır. inanmanın konusunu oluşturan ikinci grup, matematiksel ve mantıksal doğrulardan meydana gelmektedir. Bu noktada Augustinus, bu tür doğruların aynı zamanda inanmanın da konusu olabileceği yani akıl yoluyla anlaşılıp kavranmalarının yanı sıra aynı zamanda onlara inanılabileceğini belirtir. Ancak bu, inanmanın konusunu oluşturan şeyin her iki anlamda görmenin konusunu oluşturan şeyden farklı olduğu ve inanmada görmeden ayrı ve farklı bir şey bulunduğu yönündeki Augustinus'un genel görüşüyle bir çelişki yaratmakta değil midir? Muhtemelen hayır! Çünkü Augustinus'un bu ayrım ve matematiksel hakikatlerde aynı zamanda belli bir inanmanın bulunduğu yönündeki sözleriyle vurgulamak istediği inanma ve kavramanın birbirlerini mutlak olarak dışlamak zorunda olmadıkları, bunun tersi olan iddianın yani inanılan bir şeyin hiçbir zaman ve hiçbir durumda anlaşılamayacağı görüşünün yine mutlak anlamda doğru olmadığıdır. Böylece akıl hakikatlerinin özel olarak ve yapıları gereği dar anlamda veya öz/eri itibarıyla anlama ve kavramanın konusu olmakla birlikte daha genel veya geniş anlamda onlara inanmadan söz etmenin de mümkün olduğu veya bunda bir sakınca bulunmadığıdır.

Bu ayrım da asıl ilgimizi çeken üçüncü gruptur. Augustinus'un verdiği açıklamadan bu grubun asıl veya dar anlamda Hristiyan imanının konusunu oluşturan şeyleri yani Tanrı'ya ilişkin hakikatleri içine aldığı anlamaktayız. İkinci gruba giren mantıki veya matematiksel varlıklar veya nesnelerle aynı türden olmadıkları için onlara akıl veya mantık yoluyla ulaşılması mümkün değildir. Onlar daha çok birinci gruptaki doğrulara yani tarihsel doğrulara benzemektedir, ama Augustinus onları birinci tür doğrulardan da ayırmaktadır. Bunu neden yapmaktadır veya bu ayrımının gerisinde yatan şey nedir? Bu soruyu cevaplandırmamız Augustinus'un dar anlamda inanmanın, Hristiyan imanının konusunu oluşturan, onun önemini ve değerini oluşturan şeyin ne olduğu, onunla genel anlamda inanma, yani tarihte İskender adında bir kralın yaşamış olduğuna inanmakla İsa'nın Tanrı'nın oğlu olarak dünyaya indiğine inanmanın birbirlerinden nasıl ayrıldığı konusundaki görüşünü daha iyi anlamamıza imkan verecektir.

Bunun için kendimize şu soruyu sormamız gerekir: Birinci tür doğrular tarihte gerçekleşmiş, kendileriyle doğrudan görme veya ilişki kurma imkanımız olmayan

tikel, somut, olumsal olaylarla ilgili doğrulardır. Peki İsa'nın kişiliği, tarihin belli bir noktasında insan bedenine bürünmüş olarak dünyaya inmesi, yaşamış olduğu olaylar, çarmıha gerilmesi, daha sonra gökyüzüne yükselmesi vb. de tarihte gerçekleşmiş, tikel, somut, olumsal olaylar değil midir? O halde bu olayları birinci grup içine giren olaylarla aynı kategori içine sokmamız gerekmez mi veya onları neyle, hangi özellikleriyle onlardan ayırmamız gerekir? Augustinus'un bu konudaki cevabı şudur: Evet, Tanrı'nın Oğlu olan İsa'nın insan bedenine bürünerek dünyaya inmesi bir açıdan tarihsel, tikel, olumsal bir olaydır. Ama öte yandan o tarih-dışı, ezeli-ebedi, tümel veya soyut bir olaydır. Çünkü İsa tözü bakımından hem insandır, hem insan değil,

Tanrı'dır, Tanrı'nın Oğlu'dur. Evet, onun bir insan olarak tarihin belli bir anında, dünyanın belli bir noktasında çarmıha gerilmesi tarihsel, tikel, olumsal bir olay olarak gerçekleşmiştir. Ama bu olayın işaret ettiği hakikat, onun gerisinde yatan anlam tarihsel bir olay olma niteliğinde veya özelliğinde değil, zamanı, mekanı, tarihi aşan bir başka gerçeklik planında yatmaktadır. Böylece İsa'nın kişiliği, hayatı, ölümü ile ilgili olaylar bir yandan tarihsel otoritelere dayalı dolaylı, kulaktan duyma bir bilginin, tanıklığın konusu olarak birinci gruba girme özelliğine sahiptir. Ama diğer yandan bu olaylar, spesifik olarak, daha yüksek bir alana, Tanrı, tanrısallık, tanrısallık yaratım, tanrısallık sevgi, tanrısallık bağışlama, tanrısallık yargılama vb. gibi tarih-dışı, tarihüstü dinsel hakikatlerin meydana getirdiği bir varlık alanına aittir. Bundan dolayı onları bu özellikleriyle ne birinci ne de ikinci gruba sokabiliriz. Bu 'credibila'nın yani 'inanmanın konusu olan şeyler'in alanı her ikisinin dışında ve üzerinde bulunan bir alandır. Dolayısıyla bu üçüncü şeylerin, değişik özellikleriyle diğer iki alana ait şeylere yönelen inanma olayından farklı bir inanmanın yani dar anlamda "iman"ın konusu olmaları gerekir. Augustinus'a göre birinci tür tarihsel, tikel, somut olayların, bu özellikleri nedeniyle hiçbir zaman kelimenin gerçek anlamında anlaşılmasının mümkün olmamasına, başka bir deyişle bilinemez olmalarına karşılık üçüncü gruba giren olaylar, sözü edilen farklı özelliklerinden ötürü aynı zamanda ikinci gruba giren zorunlu hakikatler gibi bilinme ve akılla kavranma imkanına sahiptirler. Ancak onların bu hakikatlerine ulaşılması, anlamlarının kavranabilmesi, içinde yaşadığımız hayatta ve bu hayatta sahip olduğumuz yetilerimiz bakımından mümkün olmayacak, belki ebedi hayata ve mutluluğa, kurtuluşa eriştiğimizde yani insani varlık olma özelliğimizden uzaklaştığımızda mümkün hale gelecektir.

Augustinus böylece son tahlilde imanın akıldan, inanmanın bilmeden farklı ve ondan daha üstün olduğunu söyleyen Aziz Paul'le birleşmektedir. Ancak ondan farklı olarak inanmayla bilmeyi birbirinin karşısına adeta birer rakip, birer düşman olarak koymadığı gibi iman etme anlamında inanmanın mantıki, felsefi bir açıklamasını vermekte, nihayet gelecek bir hayatta bu dünyada kendisine bir imanla inanılan şeyin, mümin için aynı zamanda anlaşılabilir, hakikati görülebilir bir duruma gelmesinin mümkün olduğunu ileri sürmektedir.

Augustinus Aziz Paul gibi imanın bilgiden, düşünmeden ve bilgelikten farklı bir şey olduğunu kabul etmekte, ancak bu farklılığı daha yumuşak bir şekilde ortaya koymaktadır. O, aynı şekilde Aziz Paul gibi imanın konusu olan şeyin aklın konusu olan şeyden farklı olduğunu kabul etmekte, ancak imanın konusu olan şeyin Aziz Paul'un ileri sürdüğü ölçüde akıl dışı veya akla aykırı olmadığını düşünmektedir. Bu nedenle gelecek bir zamanda imanın akılsallığının görülmesi ve kavranılması imkanını dışlamamaktadır. Augustinus Aziz Paul'le birlikte insanı kurtaracak olan şeyin tek başına iman olduğunu, ister bilgili, ister bilgisiz olsun bütün insanların sadece bu imanla ebedi hayata ve mutluluğa sahip olabileceklerini söylemektedir. Ancak bir Hristiyan'ın doğanın kendisinden veya akıl hakikatlerinden hareketle Tanrı'yı anlama çabalarının da değerli olduğunu ileri sürmektedir. Bununla birlikte

Augustinus bir konuda Aziz Paul'le tamamen aynı fikirdedir. Bu, imanın değerini teşkil eden şeyin bilgi değil de irade, özgür irade olduğu konusudur. Augustinus'a göre her türlü inanmayı inanma yapan şey, konusu olan şeyi onaylama iradesidir. Bu irade, inanılan şeyin kendisinden gelmez. Kesin olarak bilinen veya özneye kendisini, kendisinin doğruluğunu açık bir şekilde gösteren bir şeye artık inanılması söz konusu değildir. Bu durum dar anlamında iman için daha da geçerlidir. Aziz Paul Hristiyanlığı meydana getiren şeyin ne olduğu konusunda bir soruya onun 'iman, sevgi ve ümit' olduğunu söylemiş ve böylece imanın yanında başka iki şeyi, ümit ve sevginin önemini vurgulamıştır. Augustinus imanla ümidin ortak olarak sahip oldukları önemli niteliklerinin farkındadır. Ona göre iman gibi ümit de aklın, akılsal bilginin konusu olmayan bir alanla ilgilidir. Ümit etmek de bilmek olmadığı gibi herhangi bir varlığın veya gerçeğin bilgisinden ileri gelmez. Ancak gerçekte ve tarihsel, doğa bilimsel veya akılsal anlamda var olmayan, varlığı kanıtlanamayan bir şey ümit edilebilir. Nitekim Augustinus birkaç yerde açık olarak kelimenin dar anlamında var olan, gerçekleşmiş olan veya gerçek olduğu kanıtlanan bir şeyin artık ümidin konusu olamayacağını belirtir: " Havarı (Aziz Paul) bizi ümidin kurtaracağını söylemiştir. Ümit edilen bir şeyin görülmesi, artık ümit değildir. Kim zaten gördüğü bir şeyi ümit eder? Henüz görmediğimiz bir şeyi ümit etmemizin sonucu ise onu sabırla beklememizdir"; "İman, ancak henüz gerçekte var olmadığını gördüğümüz bir şeyi ümit içinde bekleme koşuluyla imandır" (Tanrı Devleti, 18, 18; 13, 4). Burada iman ve ümitle ilgili bu tahlilimize Aziz Paul'un Hristiyanlıkla ilgili olarak saydığı üçüncü unsur olan sevgiyi de katmamız gerekir. Augustinus'a göre, dünyaya dönük, duyusal arzu anlamında sevginin (cupiditas) 'gerçek' bir nesnesinin olmasına, bu nesnenin duyu organlarıyla kavranıp, duyusal arzusunun konusu olmasına karşılık, asıl yani tinsel anlamda sevginin (caritas), terimden genel olarak anlaşılan anlamda 'gerçek' bir nesnesinin var olmadığı söylenebilir. Augustinus için bu ikinci sevgi, Tanrı'nın kendisini ve Tanrı'dan hareketle insanın kendisini ve başka insanları tümüyle karşılıksız saf, tinsel bir sevgiyle sevmektir. Bu ikinci anlamda sevginin de bu niteliğiyle Augustinusçu iman ve ümitle çok benzer bir özelliğe sahip olduğunu söylememiz mümkündür. Sonuç olarak, Augustinus'a göre iman etme anlamında inanmak, terimin alışlagelen anlamında yani dar anlamda bilmek olmamakla birlikte 'saçma' da değildir. İman, yine terimin alışlagelen anlamında akılsal olmamakla birlikte, tümüyle 'akıl dışı', 'irrasyonel' değildir. İman etmek, hiç şüphesiz anlamak değildir; ama bu iman edilen şeyin, hiçbir şekilde veya hiçbir zaman aklımızla anlaşılamayacağı veya bunun mümkün olmadığı anlamına gelmez. Eğer imanın konusu olan tanrısal hakikati, tanrısal sırrı aklımızla tam olarak anlayabilseydik, insan olmaz, Tanrı olurduk. Eğer Tanrı'yı, tanrısal hakikati hiçbir şekilde anlamamız mümkün olmasaydı, bu kez de akla sahip olmamızın, onu anlamayı bu kadar istememizin bir anlamı olmazdı. Bunun gibi Tanrı kendisini aklımızla hiçbir şekilde arayıp, anlamamamızı istememiş olsaydı, bize akı vermez ve onu kullanmamızı istemezdi. Kendisini sadece akılla aramamızı, akılla Kendisine ulaşmamızı istemiş olsaydı, o zaman da bize peygamberlerini, İsa'yı göndermez, kutsal metinlerde kendini açmaz ve gelecek hayatta Kendisini görebileceğimiz, Kendisini kavrayabileceğimiz yönünde bize bir ümit vermezdi. İçinde yaşadığımız dünyada Kendisini, tanrısal hakikati akılla kavramamız mümkün olmadığı için, Tanrı bir bağış olarak bize imanı vermiştir. Ama bu imanın gelecek hayatta salt bir iman olarak kalmaması, akla, kavrayışa, anlamaya dönüşmesi ihtimali yüksektir. Bize düşen bu dünyada bir yandan iman etmek, İmanımızı korumak, diğer yandan onun gelecek bir hayatta tam bir kavrayışa dönüşeceğini, dönüşebileceğini ümit etmektir. Böylece Augustinus'un iman ile akıl veya iman ile anlama arasındaki ilişkilerle ilgili son sözü şudur:

"Anlayabileceğine inan, anlamak için inan. İnan ve anlamayı ümit et."

Bilginin Neliği Sorunu:

Daha önce belirttiğimiz gibi Augustinus felsefeye fazla önem vermediği gibi kendisini de bir filozof olarak ortaya koymaz. Felsefe hakkında çok belirli, hatta dar bir anlayışa sahiptir. Felsefe, Augustinus için d inin hizmetine koşulmuş teolojidir. Bundan ötürü Augustinus'ta söz gelimi bir Aristoteles'te olduğu gibi doğal bir dünya bilimi, doğa felsefesi anlamında bir felsefeyle karşılaşmadığımız gibi ilerde Aziz Thomas'da göreceğimiz türden biri doğal akıldan hareket eden 'doğal teoloji'¹ diğeri tümüyle kutsal metinlerden hareket eden 'vahye dayanan teoloji' anlamında bir teolojinin var olduğunu düşünmemeliyiz. Augustinus için felsefe teolojidir; teoloji ise 'kutsal teoloji' yani Aziz Thomas'ın terminolojisiyle sadece 'vahiysel teoloj i'dir. Bu anlayışının sonucu olarak Augustinus'un itiraflar da dahil olmak üzere bütün eserleri aslında Hristiyan vahyin temel inançları, dogmaları üzerine yaptığı teolojik şerhlerden veya tefsirlerden ibarettir. Ancak bu durum bir felsefe tarihçisi olarak bizim işimizi zorlaştırmaktadır. Çünkü Augustinus'un ele aldığı Hristiyan dogmaları, örneğin insanın yaratılması, Düşüş'ü, Üçleme, İsa'nın bedenleşmesi, Yargı Günü vb. üzerine olan yorumları dar anlamda ilgi alanımız içinde değildir. Ancak felsefeyle dar anlamda ilişkili olmadığı gerekçesiyle onları bir kenara bırakmamız da mümkün değildir; çünkü Augustinus'un felsefesi bu teolojik yorumlardan, tefsirlerden ibarettir.

Augustinus'un görüşleri içinde hangilerinin felsefi veya daha çok felsefi, hangilerinin teolojik veya daha ziyade teolojik olarak adlandırılabilirliği kolay bir sorun değildir. Örneğin Augustinus Eski Ahit'in Yaratılış kitabını ele alıp Tan rı' nın dünyayı niçin, ne zaman, nasıl ve neye göre meydana getirmiş olduğunu sorup, bu konuda görüşler ileri sürdüğünde, yaptığı şeyin teoloji mi felsefe mi olduğu veya onda teolojinin nerede bitip, felsefenin nerede başladığına karar vermek çok zordur. Bunları göz önünde bulundurup, felsefe terimini zorunlu olarak biraz genişleterek kullanmak kaydıyla Augustinus'un, Tanrı'ya, doğaya, insana, topluma, devlete ilişkin 'felsefi' düşüncelerinden, öğreti ve kuramlarından söz etmemiz mümkündür. Buna öncelikle bilgi konusuna ilişkin görüşlerinden başlayabiliriz. Bir önceki bölümde iman konusuna yaklaşımını anlatırken Augustinus'un bilgi konusundaki görüşlerine biraz temas ettik. Bu bölümde Augustinus'un iman-akıl, inanma-bilme ilişkileriyle ilgili öğretisini bir yana bırakarak ilkimizi daha dar anlamda epistemoloji alanına ait görüşleri üzerine yoğunlaştıracğız.

Ancak bunun için de önce Augustinus'un bilgiye, bilgi olayına yaklaşımının bir özelliğinden söz etmemiz gerekmektedir: Augustinus öncesi felsefede, aralarında büyük farklar olmakla birlikte felsefe okulları genel olarak epistemoloji alanına giren sorunları bilginin kendisiyle yani onun varlığı, imkanı, kaynağı, sınırları gibi sorular üzerinde yoğunlaştırmışlardır. Bu okullar bilgi olayına Septikler gibi 'acaba bilgi mümkün müdür?' veya Aristoteles gibi 'acaba bilgide aklın veya deneyin rolü nedir?' veya Stoahılar gibi 'acaba doğru bilginin ölçütleri nelerdir?' şeklinde sorular sorarak yaklaşmışlardır.

Oysa Augustinus'un bilgiyle ilgili soruları, bu anlamda bilginin kendisiyle ilgili sorular değildir, Tanrı'nın kendisiyle, insanın Tanrı'yla, hakikatin Tanrı'yla ilişkisine ait deyim yerindeyse teolojik sorulardır. Böylece, Augustinus bilgiyle ilgili olarak şu tür soruları ortaya atar: 'Bilgi bizi Tanrı'ya ulaştırmak bakımından ne işe yarar veya bir işe yarar mı?', 'Hangi bilgi bizi daha çok Tanrı'ya götürür?' veya 'Tanrı neden doğru bilginin, hakikatin teminatıdır?' Augustinus'un bilgi kuramının geleneksel konuları üzerinde görüşler ileri sürdüğünde Platoncuların bilinen tezlerini tekrarladığı görülür. Bunlar örneğin, duyuşsal bilgi ile akılsal bilgi arasında ayırım yapan, duyumun, hafızanın, hayal gücünün, akılsal düşünmenin ne olduğunu, nasıl

işlediğini Platoncu yönde açıklayan görüşlerdir. Ancak Augustinus Platonculuğun bu konulardaki bilinen görüşlerini tekrarlarlarken bile onları yorumlar ve onlardan kendi teolojik amacına uygun sonuçlar çıkarır. Bu yaklaşım tarzının başarılı bir uygulamasını Augustinus'un daha önce değindiğimiz akıl hakikatleri kuramında görebiliriz. Aslında Augustinus bu kuramda tümüyle Platoncudur. Platon gibi gerçek bilginin konusunun, ezeli ebed i, değişmez (immutable) ve zorunlu nesneler olduğunu savunur. Platon gibi Augustinus için de gerçek bilgi, matematik ve mantıksal doğrulardan meydana gelir ve bu doğruları kavrayan yeti, Platon gibi Augustinus için de saf akıldır. Ne var ki, Platon'un bu tür bilgilerin varlığından idealar dünyasının varlığına, idealar dünyasının kendisinden de İyi ideasının varlığına geçmesine karşılık; Augustinus bu bilgilerden bunların konuları olan, doğruların varlığına, bu sonuncuların varlığından ise bu doğruları bu özellikleriyle yaratan, böylece onların bu özelliklerinin teminatını teşkil eden Hristiyan Tanrı'sının varlığına geçer.

Aslında Augustinus'un bu geçişi de, özü bakımından Platoncudur. Ancak Augustinus'ta yine de yeni olan bir şey vardır. Bu ilerde Descartes'ın da Tanrı'nın varlığına geçerken kendisinden hareket edeceği şu şeydir: Augustinus ruhta sözünü ettiğimiz türden doğruların varlığından hareket eder. Ancak ona göre insan sadece bu tür doğruları görmekle kalmamakta; aynı zamanda onların bu sözü edilen özelliklere sahip olduğunu da kavramaktadır. Daha açık bir ifadeyle insan sadece yedi ile üçün on ettiğini bilmekle kalmamakta, bunun her zaman, ezeli ebedi olarak, zorunlu olarak böyle olduğunu kavramaktadır.

Peki ama insan nasıl olup da bu tür doğruların ve onların sahip olduğu bu özelliklerin bilgisini edinebilmektedir? Çünkü insan kendisinin hiç de bu özelliklere sahip olmayan bir varlık olduğunu bilmektedir. Etrafında gördüğü nesneler de kendisi gibidir. Onlar da eksik, kusurlu, değişme içinde olan olumsal varlıklardır. Duyu organları aracılığıyla onlar hakkında edindiği bilgiler de aynı özelliğe sahiptir. O halde bu doğruların kaynağı, ne doğal nesneler ne de insanın kendisi olabilir. Öte yandan bu tür doğrular vardır ve onlar bu sözü edilen özelliklere sahiptir. O halde onların kaynağı, onları meydana getiren, yaratan, onlara bu özellikleri veren ve böylece bu özelliklerinin teminatı olan bir başka varlık olmalıdır. Bu varlık Tanrı'dır. Augustinus'un işte bu akıl yürütmesi, akıl hakikatlerinin sözünü ettiğimiz özelliklerinin yani mükemmelliklerinin, insanın kendisini aşan bir Tanrı'ya gönderdiğini düşünmesi yenidir.

Augustinus'un bilgi kuramı alanında, farklı ve yeni bir unsur içeren bir diğer akıl yürütmesi, bilginin imkanı ve kesinlik problemiyle ilgili olarak yine Descartes'ı, ancak bu kez onun ünlü 'Düşünüyorum, o halde varım' şeklindeki kanıtını önceleyen bir argümandır. Augustinus bunu da bir önceki tezi gibi bilginin varlığı, imkanı veya ölçütleri ile ilgili epistemolojik araştırmasının bir parçası olarak ortaya koymaz; Üçleme (Testis) dogmasını ele aldığı ve yaratılmış dünyada Üçleme'nin çeşitli izlerini göstermeye çalıştığı bir akıl yürütmesi vesilesiyle geliştirir. Ancak bu vesileyle kendine uyguladığı içe bakış yöntemi aracılığıyla bilgide kesinlik meselesinin önemli bir boyutuna, öznenin kendi varlığının araçsız bilgisine dayanan kesinlik boyutuna veya bilincine temas eder.

Sözünü ettiğimiz araştırma veya akıl yürütme Tanrı Devleti'nin II. Kitabında yer almaktadır. Augustinus Kutsal Üçleme'nin her alanda, hatta felsefenin fizik, mantık, etik olarak üçe bölünmesinde kendini gösterdiğini belirttikten sonra insanın kendisine geçer; insanda da böyle bir üçlemenin veya üçlü varlığın bulunup bulunmadığını sorar ve ı) bizim varlığımızı Tanrı'dan aldığımız gibi ıı) bilgimiz veya bilimimizin doğruluğunu da O'nda bulduğumuzu, ııı) nihayet mutluluğumuzun kaynağında da O'nun sevgisinin bulunduğunu ileri sürer. Bu üç gözleme dayanarak kendimizde de söz konusu Üçleme'nin bir örneğini bulduğumuzu belirtir: "Şüphesiz

kendimizde de Tanrı'nın yani en yüksek Üçleme'nin bir imgesini bulmaktayız. Ancak (kendimizde bulduğumuz) bu imge Tanrı'ya eşit olmamakla, tersine O'nunla aynı ölçüde ezeli (co-eternal) olmadığı, tek kelime ile aynı töze sahip (consubstantial) olmadığı için O'ndan çok uzak olmakla birlikte gene de doğa bakımından bütün eserlerine oranla O'na daha yakın bir imgedir. Çünkü biz de varız, var olduğumuzu biliyoruz ve var olmaktan ve bunu bilmekten zevk alıyoruz. Ayrıca bu üç şeyde hiçbir yanılıyla karşılaşmamaktayız. Çünkü bunlarda dışımızda bulunan şeyleri, örneğin görmeyle renkleri, işitmeyle sesleri, koklamayla kokuları, tatmayla tatları ve dokunmayla yumuşak veya sert şeyleri algılamamızda olduğu gibi "herhangi bir duyusal algımızdan yararlanmıyoruz." Bütün bu duyusal nesnelerle ilgili olarak düşüncemizin kavradığı onların kendileri değildir, "onları yansıtan imgelerdir. " Belleğimiz bu imgeleri korur ve bizi gerektiğinde onların imgeleri oldukları nesneleri arzu etmeye yöneltir. Ancak burada (yani kendime dönük soruşturmamda) hayal gücünün hiçbir aldatıcı imgesi olmaksızın doğrudan doğruya kendi gücümle "var olduğumdan, bildiğimden ve varlığımı sevdiğimden eminim.

Bu doğrularla ilgili olarak Akademik (Şüphecilerin) hiçbir itirazı benim bu güvenli konumumu sarsamaz. Onlar bana boşuna 'Peki ya (bu bilgin de) aldanıyorsan ?' diye karşı çıkacaklardır Ama eğer aldanıyorsam, varım; çünkü var olmayan, aldanamaz. O halde eğer aldanıyorsam, demek ki varım. Eğer aldanıyorsam varsa m, var olduğuma dair inancımda nasıl aldanmış olabilirim? Çünkü aldanıyorsam var olduğum kesindir. Böylece aldanmış bir insan olarak aldanmış olduğunu halde bile varsam, var olduğuma ilişkin bilgimde aldanmış olamam. Dolayısıyla bildiğimi bilmemde aldanıyor olamam. Böylece nasıl var olduğumu biliyorsam, bildiğimi de biliyorum ve bu varlığı, bilgiyi sevdiğimde ona bu üçüncü şeyi, aynı ölçüde kendisinden emin olduğum onlara olan sevgimi de ekliyorum" (Tanrı Devleti, 11, 26).

Augustinus'un 'Aldanıyorsam o halde varım'la ilgili bu akıl yürütmesini Descartes'ın 'Düşünüyorum o halde varım' argümanı ile birleştiren veya ondan ayıran şeylerin neler olduğunun incelemesine girmeden bazı noktalara işaret etmek istiyoruz.

Bunlardan ilki Descartes ve Augustinus'un bu akıl yürütmelerindeki amaçları ile ilgilidir. Descartes'ın akıl yürütmesinin amacı, kendisinden şüphe edilemez sağlam bir bilginin varlığını ortaya koymaktır. Buna karşılık Augustinus'un amacı, yaptığımız alıntıda görüldüğü gibi, var olduğunu, bunu bildiğini ve nihayet var olmayı sevdiğini ortaya koyarak insan ruhunda tanrısal üçlemenin bir uzantısının varlığını göstermektir. İkinci olarak Descartes bu sağlam, kendisinden şüphe edilemez bilginin ne duyusal, ne akılsal hakikatlerin bilgisi olmayıp, insanın sadece kendi kendisinin varlığına ilişkin bilincinden ibaret olduğu sonucuna varır. Buna karşılık Augustinus ruhunda bulduğu matematiksel veya mantıksal bilgilerin varlığından ve doğruluğundan hiçbir zaman şüphe etmez. Son olarak Descartes'ın ruhunda bulduğu mükemmellik fikrinden Tanrı'ya, Tanrı'nın kendisini aldatamaz olduğu fikrinden de matematiksel ve dış dünyaya ait bilgilerin güvenilirliğine geçmesine karşılık, Augustinus söz konusu matematiksel akılsal bilgilerin varlığının bizzat kendisinden Tanrı'nın varlığına geçmeyi tercih eder. Fakat amacı ne olursa olsun Augustinus'un burada bilgi kuramına yeni bir unsur soktuğunu, daha önce varlığını kabul ettiği duyu bilgileri ve akıl bilgilerinin yanına bu kez insanın kendi kendisine ilişkin bilgisi veya bilinci diye adlandırmamız mümkün olan yeni bir bilgi türünü eklediğini görüyoruz. Bunun en azından diğer iki bilgi türü kadar içerikli bir bilgi olduğu da anlaşılmaktadır. Çünkü Augustinus sözünü ettiği yöntemle kendine dönüp bizzat kendisini düşündüğünde kendisinin var olduğunu, var olduğunu bildiğini, nihayet var olmayı ve bilgiyi seven bir varlık olduğunu görmektedir. Acaba Augustinus'un bu zihin deneyini Gazali'nin el-Munkız min ed-Dalal adlı eserinde

sözünü ettiği ünlü şüphesi ve bu şüpheden kurtulma deneyi ile de karşılaştırabilir miyiz? Bu bazı açılardan mümkündür. Gazali söz konusu şüphe etme ve sonunda şüpheden kurtulma deneyinde, Augustinus'tan farklı olarak ve Descartes'a benzer bir biçimde tümüyle bilgiyle, bilgide kesinlik meselesiyle ilgili bir soruşturmadan hareket etmektedir. Gazali yine Augustinus'tan farklı olarak ve Descartes'a benzer bir biçimde gerek duyu bilgilerini gerekse akıl hakikatlerini ele alarak, onlardan şüphe etmenin mümkün olduğunu ileri sürmektedir. Bu deneyin sonunda şüphesinin gereksizliğinden, akıl hakikatlerinin doğruluğundan, gerek Descartes'tan, gerekse Augustinus'tan farklı olarak Tanrı'nın ruhuna attığı bir nur veya ışık sayesinde emin olduğunu söylemektedir. Oysa gerek Descartes'ta gerekse Augustinus'ta şüphe, böyle bir dış, tanrısal yardıma ihtiyaç göstermeksizin öznenin bizzat kendisinin kendisinden şüphe etmesinin mümkün olmadığını gördüğü bir akıl yürütme deneyi sonucunda ortadan kalkmaktadır. Bununla birlikte Augustinus'un akıl hakikatlerinin doğruluğunu Tanrı'nın kendisinde araması ve onların teminatını Tanrı'nın kendisinde görmesi, Gazali'nin şüpheden kurtulma deneyinin temeline Tanrı'nın ruhuna attığı ışığı koymasıyla belli ölçüde benzerlik göstermektedir.

Augustinus'un bilgi kuramı veya bilgiye ilişkin görüşleri içinde ele alacağımız üçüncü önemli tezi bilginin bir aydınlanma (illumination) olduğu yönündeki ünlü öğretisidir. Ancak bu öğretinin ne olduğunu açıklamak için yine bazı bilgiler vermemiz gerekmektedir. Hristiyan düşüncesinin Philon ve Aziz Yuhanna'dan başlayarak, Platon'un idealar dünyasını Tanrı'nın aklına yani Kelam'a özdeş kıldığını biliyoruz. Bu görüş, doğal olarak insan ruhunun ezeli-ebedi, zorunlu hakikatler dünyasını algılamasında Ketarn'ın kendisinin bir katkısı olduğu anlamına gelmektedir.

Plotinos'ta üç hipostazdan ikisinin yani Akıl ile Ruh'un Bir'den çıktığını ve onlar arasında bir öncelik-sonralık sırası veya hiyerarşisi bulunduğunu biliyoruz. Ayrıca Plotinos'ta daha yukarıda bulunan bir hipostazın, kendisinin altında bulunan hipostazla ilgilenmediğini, hatta onu bilmediğini, buna karşılık aşağıda bulunan hipostazın gözlerini yukarıya dikip ona ulaşmaya çalıştığını biliyoruz.

Ancak Hristiyan öğretisi, Üçleme'nin üç şahsı arasındaki ilişkiyi böyle hiyerarşik bir ilişki olarak tanımlamadığı gibi ruhla Tanrı arasındaki ilişkilerle ilgili olarak da Plotinos'tan farklı düşünmektedir. Çünkü Tanrı'yı insan ruhuna kayıtsız, herhangi bir biçimde onunla ilgilenmeyen bir varlık olarak tanımlamamaktadır. Hristiyan öğretisi Yeni-Piatonculuğun tersine, Augustinus'un da sık sık söylediği gibi, insan ruhunun Tanrı'da olmasından çok

Tanrı'nın insan ruhunda olduğunu ileri sürmektedir. Bu görüş Tanrı'nın insanı kendi imgesinde yarattığı, onu sevdiği, kolladığı, hatta onu kurtarmak için oğlunun acı çekmesine izin verdiği şeklindeki ana tezi tarafından da desteklenmektedir.

Yeni-Piatonculuğun Ruh'un Akıl'a, oradan da Bir' e kadar yükselmesinin mümkün olduğunu ve bunu Akıl'ın veya Bir'in kendisinden gelecek bir yardıma ihtiyaç göstermeksizin başarabilecek bir kabiliyete olduğunu savunduğunu biliyoruz. Oysa Hristiyanlık ruhun Tanrı'ya yükselmesinde ruhun kendisi tarafından gösterilecek iyi niyete, çabaya büyük önem vermekle birlikte bu kurtuluşun ruhun kendi gücüyle gerçekleşmesinin mümkün olmadığını savunmaktadır.

Son olarak Platon ve Plotinos ruhun idealar alemine, Akıl'a yükselmesinde onun kendi kapasite, güç veya yeteneğini vurgulamakla birlikte, Tanrı ile geri kalan varlıklar arasındaki ilişkiyi bir su kaynağıyla ondan çıkan su veya Güneş'le ondan çıkan ışınlar arasındaki ilişkiye benzetmektedir. Olaya insan bilgisi açısından baktığımızda da, yine onların her ikisi de görünen veya bilinen şeylerin bu ışık sayesinde görünür ve bilinir hale geldiğini söylemektedir. Böylece, hem Platon hem de Plotinos, nasıl ışık olmadığı zaman duyuşal gözün duyuşal nesneleri görmesi

mümkün değilse, Tanrı olmadığı zaman aklın da akılsal hakikatleri algılamasının söz konusu olmadığı sonucuna varmaktadırlar.

İşte Augustinus'un aydınlanma öğretisinin gerisinde yatan bu verilerdir. Augustinus bunlara dayanarak bilgide ruhun sözü edilen akıl hakikatlerini algılamasını, onun tanrısal akıl veya Kelam tarafından aydınlatılmasına bağlamaktadır. Başka bir ifadeyle Augustinus, bu tür hakikatlerin bilgisinde veya akıl tarafından kavranmasında ruhun veya aklın kendisinin kendi imkânlarıyla Kelam'a yükselip, ona nüfuz etmesinden, ondan pay almasından çok Kelam'ın kendisinin onu aydınlattığı, onu bilen varlık kıldığı görüşünü savunmaktadır. Ayrıca bu görüş Augustinus'un insan ruhunun akılsal hakikatleri kavrarken tanrısal akla katıldığı, ona nüfuz ettiği şeklinde ortaya çıkabilecek tehlikeli bir sonuçtan kaçınmasına da imkan vermektedir. Augustinus'a göre nasıl ki, akılsal varlıklar, akılsal hakikatler olarak varlıklarını ve sahip oldukları özelliklerini Tanrı'dan, daha doğrusu Ketarn'dan alıyorsa, ruhumuz veya aklımızın da onları kavrarken aslında Tanrı veya Ketarn tarafından aydınlatılması söz konusudur. Augustinus'un bu öğretisinin ana tezi ve amacı açıktır; ama bu aydınlanmanın nasıl işlediği, ayrıntıları pek açık değildir; bundan ötürü de Ortaçağ'da onun üzerinde çok tartışma yapılmıştır. Augustinus'un bu konudaki tek açıklaması, değindiğimiz gibi, Platon ve Plotinosçu kuramda Güneş ve güneş ışıklarıyla ilgili benzetmeye dayanan açıklamadır. Buna karşılık Augustinus'un bu aydınlanmayla ilgili son sözünün şu olduğunu söyleyebiliriz: Nasıl ki İsa'nın bir Hristiyan'ın içinde, ruhunda bulunduğu ve onu içinden eğittiği söylenmekteyse, aynı şekilde onun insanın zihninde, aklında bulunduğu, onu eğittiği ve ona hakikatleri öğrettiğini söylemek gerekir (Ahmet Arslan, İlkçağ Felsefesi, cilt: 5, s. 348-386).

Tanrı Anlayışı:

Augustinus'un oluşturduğu Tanrı tasavvuru, Yeni Platoncuların Bir'i (Hen) ile Hristiyanlığın üçlü birlik olan Tanrı'sının sentezine dayanır. Ancak Hristiyanlık ruhu ağır basar. O, Yeni Platoncular gibi sudûrdan (emanation) yana değil, yoktan yaratmadan (creatio ex nihilo) yana tavır alır ve düşünce sisteminin odağına oturttuğu üçlü birlik olan Tanrı'yı (Baba, Oğul ve Kutsal Ruh), evrenin "özgür-mutlak yaratıcı nedeni" olarak görür. Sisteminin temeline oturttuğu yaratıcı-yaratılan ikiliği, ontolojik anlamda onu, Tanrı ile evren arasında köklü bir ayrım yapmaya yönlendirir. Bu ayrıma bakıldığında, Tanrı'nın hakiki, değişmez, sırf iyilik, sırf varlık ve ezeli ebedi olan; yaratılmış varlıklar toplamı olan evrenin ise, özü itibarıyla ele alındığında varolmayan ya da varlıkla yokluk arasında olan; sürekli değişen, sürekli yenilenen varlık alanı şeklinde konumlandırıldığı görülür. Yine sırf hakiki varlık olan Tanrı'da öz ve varlık arasında ayrım olmamasına karşın, yaratılmış evrendeki şeylerde öz ve varlık ayrıdır. Bu onlara hem varlığın hem de özün bir başkası tarafından verildiğini göstermektedir. Tanrı, nedeni bulunmadığı için bir ve yalın iken nedenli olan evren çokluktur. Bu saptamalarıyla Augustinus, aslında Platon ve Yeni Platoncuların kendisinde hiç bir değişimin bulunmadığı idealar ve sürekli değişim ve dönüşümün bulunduğu oluş dünyası ayrımının yerine, kendisinde hiçbir değişimin olmadığı "nedensiz Tanrı" ve her türlü değişimin yer aldığı "nedenli yaratılmış varlıklar" ayrımına geçiş yapmış, böylelikle Platoncu ayrımı Hristiyanlığa uyarlamış olmaktadır. Ontolojik anlamda yaptığı bu ayrımla o, temel sorununu da saptamış olmaktadır. Temel sorun şudur: Değişmeyen varlık, yani Tanrı, değişen varlığı, yani evreni neden ve nasıl yaratmış; bir diğer deyişle, çok olan bir olandan nasıl meydana gelmiştir?

Bu soru doğrudan bizi, evrenin yaratılışı sorununa iletmektedir. O bu sorunu yanıtlarken, Tanrı'nın özüyle bir ve aynı olan niteliklerinden hareket eder. Bu

nitelikler, onun Tanrı-evren ilişkisini nasıl kurguladığını görmek bakımından yaşamsaldır. Onun Tanrı'yı verdiği nitelikleri, Ahmet Arslan'ın da kaydettiği gibi, üç grupta toplamak olasıdır: İlk grupta, varlık, değişmezlik, öncesizlik-sonrasızlık, birlik, basitlik, gayri maddîlik gibi Yeni Platoncu felsefi söylemde de dile gelen tümüyle soyut ve metafizik nitelikler yer almaktadır. Bu nitelikler Tanrı'yı tümüyle aşkın bir varlık kılmaktadır. İkinci grupta, akıl, bilgelik, saf iyilik, güzellik gibi estetik ve ahlaki nitelikler yer alır. Üçüncü grupta ise, daha çok Hıristiyanlığın etkisiyle gündeme gelen, irade, bağışlanma, inayet, sevgi, şefkat, hatta öfke, nefret ve intikamcılık gibi tümüyle insani, tümüyle psikolojik özellikler gündeme gelmektedir. Bu son özellikler büyük ölçüde antropomorfist bir karakter taşımaktadır. Augustinus'un Tanrı'ya yüklediği ikinci ve üçüncü tür nitelikler, birinci tür niteliklerle aşkınlaştırdığı, evrene yabancılaştırdığı Tanrı'yı, evreni yaratan ve müdahale eden, etkin bir varlık konumuna sokmaktadır. Nitekim o, *Confessiones* (*İtiraflar*) adlı yapıtında Tanrı'nın niteliklerine değindiği bir pasajda şöyle der:

“Tanrım sen çok yücesin, çok güçlüsün, her şeye kadirsin, çok merhametlisin ve çok adilsin, görünmeyensin ve her yerde hazır bulunansın. Çok kudretlisin, yenilenmeden, eskimeden, gençleşmeden, yaşlanmadan her şeyi yenileyen, aynı zamanda, kendini beğenmişlerin güçlerini ve diriliklerini onlara fark ettirmeden yok edensin. Her daim faalsin, her daim sonsuz bir huzur içindesin; hiçbir şeye gereksinim duymadığın halde ürünlerini toplarsın. Bizi destekleyensin, bizi ruhunla dolduran ve koruyansın. Bizi yeniden yaratan, kelamla besleyen, kusursuzlaştıran sensin. Kaybolmuş olan bizleri, -sanki bizleri bulmakta bir kazancın varmış gibi- arıyorsun. Seviyorsun tanrım, ama tutkuyla ve huzursuzluğa kapılmadan. Kıskanıyorsun tanrım, ama kıskançlığın getirdiği kaygılardan uzak olarak; pişmanlık duyuyorsun ama kedere düşmeden. Planlarını ve öğütlerini değiştirmiyorsun. Bulduğun her şeyi onu hiç kaybetmeden kaphıyorsun. Yoksul olmadığın halde kazancı seviyorsun. Hiç cimri değilsin, ama insanlara bahsettiğin lütufların kullanımı konusunda duyarlısın. (...) Hiç kimse senin olmayan şeylere sahip değil. Hiç kimseye borçlu olmadığın halde, borçlarını ödüyorsun; sana borçlu olanların borçlarını hiçbir şey ziyana uğramadan bağışlıyorsun. (...) Senden söz edenler ne kadar konuşurlarsa konuşsunlar, dilsiz gibidirler” (*İtiraflar*, s. 15-16).

Augustinus'un Tanrı hakkında konuşurken kullandığı niteliklerden yola çıkılarak, onun Tanrı'yı kavranabilir bir varlık olarak sunduğu sonucu çıkarılmamalıdır. O, Tanrı ile ilgili sürekli konuşsa da, özü itibarıyla onun aklın üzerinde olduğunu düşündüğü için onun kavranamayacağını, hatta dilin onu ifade edemeyeceğini sık sık yineler. Bu niteliklerden de çıkarsanacağı gibi, sırf varlık olan aşkın Tanrı, varlıkla yokluk arasında yer alan yaratılmış varlıkların ilk nedeni; irade ve kudretiyle onların yoktan yaratıcısı, bilgisiyle onların düzenleyicisi, sevgi ve merhametiyle kayıracısıdır. Daha açık söylenirse, Tanrı, gerçeklik olarak şeylerin varlığının; akıl ve kelam olarak, şeylerin hakikatinin ve kendinde iyi ve en yüksek iyi olarak şeylerdeki iyiliğin kaynağıdır. Tanrı özgür iradeli bir varlık olduğu için, evreni, Yeni Platoncuların dediği gibi, zorunlulukla var etmemiştir. Öte yandan onun iradesi bir yaratık da değildir; her yaratıktan önce gelir. Öyleyse Tanrı'nın iradesi onun özüyle bir ve aynıdır; özü gibi ezeli ve ebedidir. Eğer Tanrı'nın özünden daha önce varolmayan bir şeyin doğduğu kabul edilirse, o zaman ona gerçek anlamda ezeli ve ebedidir denilmez. Onun bir şeyden etkilenmesi, nedeninin olması ezeli ve ebediliğe aykırıdır. Yine o, Yunan tanrılarında olduğu gibi var olan madde üzerinde çalışan bir sanatçı da değildir; üzerinde çalıştığı hiç bir nesne yoktur; her şeyi özgür

iradesiyle, Kelam'ı aracılığıyla yoktan, hiçten yaratmıştır. Augustinus bu duruma işaret ederek şöyle der:

Yer ve gök varlar. Yaratılmış olduğunu haykırıyorlar, nitekim değişkenler, değişiyorlar. (...) Yer ve gök kendiliklerinden yaratılmadıklarını da haykırıyorlar: Bizler yaratılmış olduğumuz için varız; varolmadan önce yoktuk, öyleyse kendi kendimizi yarataamayız, (diyorlar). (...) Yeri ve göğü nasıl yarattın? Böylesi büyük bir şeyi yaratmak için hangi araçtan yararlandın? Sen, içinde tasarladığı şekli, bir cisme başka bir cisimle şekil vererek dışa vuran sanatçıya benzemiyorsun. Sen akli yaratmasaydın, sanatçının bu yeteneği nereden gelirdi? Sanatçı varolan ve değiştirilmeye uygun toprak, tahta, altın gibi bir cisme tasarladığı düşünceleri uygular. Ama sen bu şeyleri yaratmamış olsaydın, onlar nasıl varolurlardı? Sanatçının vücudunu, kol ve bacaklarını kumanda eden ruhunu, eserini yarattığı malzemeyi, dışarıda yaratacağı şeyi içinde tasarlayan dehasını, aklından geçen düşünceleri, maddeye geçirdiği ve yaptığını aklına ileten ve bu içsel hakeme, eserin iyi olup olmadığını öğretmek için başvuran duyu organlarını da sen yarattın. Bütün bu şeyler ey evrenin yaratıcısı seni övüyorlar. Ama onları nasıl yarattın? Tanrım, yeri ve göğü nasıl yarattın? Yeri ve göğü elbette ne yerde ne gökte yarattın. Onları ne havada ne de denizde yarattın; çünkü bütün bunlar dünyaya ait. Evreni de evrende yaratmadın, nitekim varolması için, yaratılması için bir uzay yoktu. Elinde yeri ve göğü yaratacak malzeme yoktu. Yapmamış olduğun ve bir şeyler yapmak için kullanacağın bu şeyler sana nereden geldi? Bütün bunlar sen varolduğun için varlar demekten başka söz kalmıyor. Şu halde konuştun ve her şey varoldu, bir tek sözün her şeyi yarattı" (*İtiraflar*, s. 15-16).

Bu yaratmanın zamanda olduğu söylenebilir mi? Augustinus, evrenin ne zaman yaratıldığı, Tanrı'nın yaratmadan önce ne iş yaptığı, evreni yaratırken iradesinin değişip değişmediği, evreni niçin yarattığı gibi soruları fazla ciddiye almaz. Bu nedensiz değildir; ona göre, evren yaratılmadan önce Tanrı'nın dışında hiçbir şey, dolayısıyla zaman da yoktur; zaman yoksa önce ve sonra da yoktur. Onun deyişiyle, dünyadan önce zaman yoktur; dünya zamanda değil, zamanla birlikte yaratılmıştır; çünkü hareket, dünya ile birlikte var edilmiştir; eğer dünyadan önce sonsuz bir zamanın varlığı kabul edilirse, dünyanın dışına uzanan sonsuz bir uzayın da varlığı kabul edilmek zorundadır. Tanrı evreni yaratmadan önce zaman olmadığı için, Tanrı'nın evreni yaratmadığı dönemde ne iş yaptığı sorusu da anlamsızdır. Tanrı'nın evreni yaratmayı istemesi, onun zihninde değişim olduğu anlamına da gelmez; çünkü zamanın da yaratıcısı olan Tanrı, zaman dışıdır, bu yüzden istemesi de ezelidir. Bu isteme, onun özünde, iradesinde herhangi bir değişiklik yapmaz. Şu halde evren Augustinus'a göre, Tanrı'nın ezeli özgür iradesi doğrultusunda, zaman içinde yoktan var edilmiştir. Bu var etmenin tesadüfü olduğu da söylenmez; çünkü Tanrı bilgi sahibidir. O şöyle der:

"Tanrı'nın bilgisi, hiçbir değişmeye müsait değildir. Bu bilgi, olmuş, olan veya olacak olanlarla ilgili farklı izlenimlere sahip değildir. (...) O her şeyi değişmezlik içinde görür. Zamanın meydana getirdiği her şey, yani henüz var olmayan gelecek, şuanda var olan şimdi ve artık var olmayan geçmiş, hiçbir şey onun ezeli ve ebediliğinden kaçamaz. (...) Madde dışı bakışı altında onun bildiği her şey şimdidir. Tanrı zamanı da zamandan bağımsız bir bilgiyle bilir, tıpkı, zamansal şeyleri zamansal hareketle aykırı olan bir hareketle hareket ettirdiği gibi" (*Tanrı Devleti* XI. 21).

Şu halde evren Tanrı'nın iradesiyle bir ve aynı olan akıl, bilgelik ve hikmetin bir ürünü olarak gerçekleşmiştir. O, bilgeliğiyle her şeyi ölçüyle, sayıyla, yasayla ve

ağırlıkla yaratmıştır. Evrendeki ‘tüm düzen, tüm ölçü ve tüm formlar’ ondan kaynaklanır. Çünkü tek bir saç teli bile bilgi ve iradenin dışında değildir. Bilgelik ve inayeti, her şeyin iyi olmasını sağlamıştır; zaten kötülüğün ne Tanrı ile bir ilişkisi ne de ontik bir varlığı mevcuttur. Tanrı hiçbir şeyi bilgisiz yapmamıştır. Onun bilgisi, evrende başlangıçta var olan ve daha sonra meydana gelecek olan bütün mümkün varlıkların ezeli-ebedi, ön-örneklerini (arketiplerini), akılsal formlarını, idealarını içermektedir. Sanatçı bile bir şeyi bilgisizce yapmazken, Tanrı’nın şeyleri bilgisiz yaptığı nasıl söylenebilir? Nasıl ki mimari bir yapıyı oluşturacak olan usta, işini yapmadan önce bir model, bir örnek tasarlırsa, bunun gibi, evreni yaratmadan önce Tanrı da, geniş bir plan içinde evreni tasarlamıştır. Eğer Tanrı her şeyi bilerek ve tasarlayarak yapmışsa, kuşkusuz bildiği ve tasarladığı şeyi yapmıştır. Bundan şu sonuç çıkmaktadır: Eğer dünya var olmamış olsaydı, biz dünyayı bilemezdik; ama eğer Tanrı onu bilmiyor olsaydı, dünya meydana gelmezdi. Tanrı’nın dünyayı bilmesi, bundan ötürü yaratması, onun bu dünyanın zorunluluktan kaynaklandığı anlamına gelmez.

Klasik deyişle söylersek Augustinus’a göre, Tanrı evrenin, “etkin nedeni”, “ilk nedeni”; “üst nedeni”dir. Fakat o, Aristoteles’in hareket etmeyen hareket ettirici ilk nedenine benzemez. Çünkü zorunlulukla iş görmez. Tanrı tüm nedenleri kendinde toplar, tanır ve keyfi olarak düzenler. Onun varedtiği şeye nispetle hâkimiyeti mutlaklıdır. Ancak bu neden olma aracılığıdır. Tanrı’nın bu yaratmasında Kelam’ının da işlevsel olduğunu söylemek gerekmektedir. Tanrı Kelam’ı aracılığıyla, öncesiz bilgisindeki örneklerle, onlarda bulunan yasa, ölçü ve sayılara göre, evrenin ve evrende yer alacak olan tüm varlık ve olayların var olmasını istemiş, emretmiş; onlar da eş zamanlı olarak bir defada hiçten var olmuştur. Yaratmasının bir nedeni ve gayesi de yoktur; bu konuda neden sorusu anlamsızdır. O şöyle der:

“Her yaratığın sorduğu soru şudur: Evren kim tarafından nasıl ve niçin yaratılmıştır? Yaratana olsun diyen Kelam’ın Babası’dır. Yaratılan Baba böyle söylediğinden Kelam aracılığıyla varedilmiştir. Yaratılanın yaratılma nedeni, Tanrı’nın onun iyi olduğunu görmesidir. Bu, tanrısal eserin nedeninde, bir zorunluluk, bir eksiklik ya da bir ihtiyaç olmayıp sadece iyilik olduğunun açık bir kanıtıdır (*Tanrı Devleti*, XI. 24).

Bu nedenle, Augustinus’a göre, Tanrı’nın eylemlerinin aşkın bir gayeye bağlı bulunduğu söylenemez; çünkü tüm gaye ve araçlara varlık veren odur. O her şeyi sırf iyiliği ve cömertliği yüzünden yaratmıştır; ancak yarattığı her şey uyumludur, ölçülüdür ve yarattığı şeylerin amaçlarına uygundur. Her şey Tanrı’dadır, Tanrı aracılığıyla ve Tanrı için varolur.

Augustinus, kendi yaratma anlayışının kimi unsurlarının, Tevrat’ta gündeme gelen ‘altı günde yaratma’ ve ‘başlangıçta yer ve göğün yaratıldığı’ deyişlerinin zahiriyle çeliştiğinin farkındadır. En azından Tevrat’ta açıkça hiçten yaratmadan söz edilmediği gibi, yaratmanın zaman içinde, yani öncelik ve sonralık düzeni içinde gerçekleştiğinin ifade edildiği açıktır. Ayrıca Tevrat’ta ilk yaratılan şeyin “yer ve gök” olduğunu söylemektedir. Augustinus, kendi yaratma anlayışıyla Tevrat’ın yaratma anlayışını uzlaştırmak için, Tevrat’taki yaratılış öyküsünü gerçek olarak alamayacağımızı, onları mecazi olarak anlamak gerektiğini ileri sürmektedir. Hatta Musa’nın ‘başlangıçta yeri ve göğü yarattı’ ifadesini belli bir şeyi düşünerek yazdığını sanmadığını söylemekte; ne düşündüğünü kestiremeyeceğimizi belirtmektedir. Belki de Musa, ‘başlangıçta’ ifadesiyle evrenin bir defada eş zamanlı olarak toptan yaratılışını kastetmiş olabilir. Yine o, ‘yer ve gök’ sözcükleriyle şekil bulmuş ve kusursuz hale gelmiş tinsel ve maddi evreni değil de, henüz şekilsiz ve ‘taslak halindeki tinsel ve maddi evreni’ kastetmiş olabilir demektedir. Augustinus, bunun dışında farklı yorum olanaklarından söz etse de, söz konusu ayetleri, Tanrı’nın her şeyi, yer ve gökle özdeşleştirdiği hiçlik mertebesinde olan maddede eş

zamanlı olarak bir defada yarattığı savı lehinde yorumlamaya çalışmaktadır. Tanrı evreni eş zamanlı olarak bir defada tümüyle yaratmakla kalmamış, onları yaratırken, onların içine nedensel ilkeler (rationes causales) ya da tohumlu ilkeler (rationes seminales) de yerleştirmiştir. O bu düşüncesini, *De Trinity* (Kutsal Üçleme) adlı yapıtının, 'her şeyin ilk nedeni Tanrı'dır' adlı bölümde biraz detaylandırarak şöyle der:

"Yaratıkları içeriden, tüm nedensel ilişkiler ağının en üstünden (highest turning-point of causation) varlığa getirmek ve yönetmek başkadır ve bunu yapan ancak yaratıcı olan Tanrı'dır; onları şu veya bu zamanda, şu veya bu biçimde meydana getirmek üzere Tanrı tarafından bahşedilen güçleri ve yetileri (faculties) kullanmak, uygulamak başka bir şeydir. Çünkü her şey başlangıçta (eş zamanlı olarak bir defada) yaratılmış; güç ve yetiler, yaratılan şeylerin elementlerinin dokusuna yerleştirilmiştir. Ancak bu şeyler uygun koşullar oluştuğunda açığa çıkarlar. Bebeğini karnında taşıyan genç bir anne gibi, dünya, varlığa gelecek olan şeylerin nedenini içinde taşır. Ancak bu şeyler, kendisinde doğuşun, ölümün, başlangıcın ve bitimin olmadığı en yüksek öz tarafından yaratılmıştır (*The Trinity*, III, 9, 16).

Augustinus'un Tanrı'yı 'yarattığı şeyleri yeniden yaratan' şeklindeki niteliğinden de anlaşılacağı gibi, ona göre, yaratma, iki aşamalı bir süreçtir: İlk yaratma, eş zamanlı olarak bir defada olmuş ve bitmiştir; bu yaratma her şeyi öz olarak içeren taslak ya da gizil bir yaratmadır. İkinci yaratma ise, taslak ya da gizil aşamada eş zamanlı olarak yaratılan evrenin, zaman ve mekân içinde, gizillikten eylemselliğe geçişidir. Şu halde, bir defada yaratılmış olan şeyler, zaman ve mekân içinde nasıl eylemselleşmekte ve dıșsal bir gerçeklik kazanmaktadır? Bu nesnelleşme ve dıșsal gerçeklik kazanmada Augustinus'un sözünü ettiği "tohumlu nedenlerin" (rationes seminales), "nedensel ilkelerin" (rationes causales) ya da "şeylerin dokusuna yerleştirilmiş güçlerin" (facultates) rolü nedir? Bunu anlamak için çözümlememizi sürdürmemiz gerekmektedir.

Doğ a ve Tohumlu Nedenler:

Her şeyden önce rationes seminales yani "nedensel ilkeler" düşüncesinin, Augustinus'un icadı olmadığını belirtmek gerekir. Özellikle "seminal" sözcüğünün, aslı olan semen'in 'doğ um, tohum ve spermle' ilişkisi düşünülürse, tohumlu nedenler yani rationes seminales anlayışın aslında ilk kez mitolojik düşüncede gündeme geldiğ i ileri sürülebilir. Nitekim, gerek Sümer, gerek Mısır, gerekse Eski Yunan mitolojisinde, evrenin oluşumu ele alınırken eril-diş il ilişkisinin model olarak kullanıldığ ı, evrenin varoluşunun üreme ilişkisiyle açıklandığ ını biliyoruz. Eski Yunan'da mitos'tan logos'a, kozmogoni'den kozmoloji'ye geçiş sürecinde, bu anlayışın akılsal bir düzlemde yeniden üretildiğ ini görüyoruz. Felsefe tarihinde tohumlu nedenler düşüncesinin ilkin Anaksimandros'ta gündeme geldiğ i; bu kavramın, Anaksagoras, Demokritos, Aristoteles, Stoacılar, Yeni Platoncular ve Yahudi filozof Philon üzerinden kilise babalarına ulaştığ ı, özellikle Basil ve Gregory of Nyssa gibi teologların bu kavrama gönderme yaptığ ı biliniyor. Konunun daha iyi anlaşılabilmesi için kavramın felsefe içindeki tarihsel ardalana kısaca da olsa değ inlemek gerekiyor.

Anlaşıldığ ı kadarıyla Anaksimandros, ana rahmine benzettığ i aperion'dan kozmosun doğ umu sırasında, sıcakla soğ uğun, bir tohumu ebedi tözden ayırdığ ını ve bu tohumdan, yeri bir ağ acın kabuğ u gibi çepeçevre saran bir alev küresi meydana geldiğ ini savunmuştur. Bu kürenin parçalarından ise, güneş, ay ve yıldızlar gibi varlıklar doğ muştur. Anaksagoras, hava, toprak ve ateşten ibaret olan dört unsur

anlayışını değiştirerek, sonsuz sayıda hareketsiz ilk nedenler, kökenler, tohumlar, düşüncesini ileri sürmüş; bunların, her şeyi düzenleyen Nous'un düşünmesi aracılığıyla fiil hale geldiklerini savunmuştur. Demokritos, boşlukta şeylerin sürekli hareket eden atomlardan oluştuğunu, bu hareketin akıl tarafından yönetildiğini belirtmiştir. Bu yüzden, şeylerin doğaları ve elementlerin tözleri, dışsal bir güç tarafından kontrol edilir. Benzer şeyler benzere doğru gider ve her tohumdan rastlantısal bir şey değil, örneğin zeytin tohumundan zeytin, insan sperminden insan doğar. Aristoteles, maddenin potansiyel halde olduğunu, bu potansiyelin içsel ve dışsal gücün etkisiyle fiil haline geldiğini ileri sürer. Stoacılar, aktif ve pasif maddeyi birbirinden ayırmış, pasif maddenin içinde, ruh olarak ateşin bulunduğunu ileri sürmüşlerdir. Maddedeki bu ruh, evrenin tohumudur, evrende ortaya çıkacak tüm gelişmelerin, değişmelerin, nedenidir, özüdür. Onlara göre ateş ya da Tanrı, pasif maddedeki hareketin, formların aktif ilkesidir. İskenderiyeli Yahudi filozof Philon, Stoacıların tohumu ilklerinin, aşkın bir Tanrı tarafından tasarlandığını savunmuştur. Hatta bu fikrini Tevrat'taki yaratılışı açıklarken kullanmıştır. Fakat tohumu nedenleri maddeyle değil, maddi olmayan logos olarak Tanrı'nın kudretiyle ilişkilendirmiştir. Plotinus, Nous'tan çıkan dünya ruhunun, Tanrı'dan sudur ederken ona akılsal tohumlar (logoi spermatikoi) verdiğini, bunların maddeyle birleşerek maddi fenomenleri ürettiklerini söylemiştir. Yine ilk kilise babaları arasında yer alan Basil, evrenin altı günde yaratıldığı anlayışını yorumlarken, Tanrı'nın yoktan yarattığı maddeye, şeyleri oluşturmak ve görevini yapmak için güç yerleştirdiğini, şeylere onun doğrudan form vermediğini savunmuştur. Ona göre tanrısal öngörü, şeyleri hem varlıkta tutmakta, hem de, maddeye yerleştirdiği tohumu nedenleri evreni yönetmek için araç olarak kullanmaktadır. Gregory of Nyssa, Basil'in aksine Tanrı'nın her şeyi aynı anda yarattığını, dünyanın gelişim sürecini başlatmak için ona yaratıcı bir güç verdiğini ileri sürer. Her şey, formsuz, homojen olan maddede aktif bir güç olarak vardır. Gregory'nin düşüncesi, logoi spermatikoi teriminde zikredilen tasarım fikri yerine daha çok tanrısal kudret fikrini vurgular. Maddedeki güçler kendi başlarına bir şey meydana getiremezler, Tanrı kudretiyle onları harekete geçirir ve düzen verir. Bu bakımdan Gregory'nin düşüncesi, hem köken hem de amaç bakımından tohumu nedenler düşüncesine çok benzer.

Anaksimandros, Anaksagoras, Demokritos, Stoacılar ve Yeni Platoncularda gündeme gelen tohumu güçler ya da nedenler, anlaşıldığı kadarıyla doğadaki nedensel ilişkileri, doğanın kendi iç işleyişini ifade etmek için kullanılmaktadır. Augustinus, felsefi gelenekteki bu anlayış, öncüsü Basil ve Gregory of Nyssa'nın yapmaya çalıştıkları gibi, Hristiyanlığın yaratılış anlayışı ile felsefi bir zeminde uzlaştırmaya çalışmaktadır. Bu açıdan onun özgünlüğünü görmek için, tohumu nedenlerden (rationes seminales) ya da nedensel ilkelerden (rationes causales) ne kastettiğini açıklığa kavuşturmamız gerekmektedir.

"Ratio" (neden), onun yazılarında sık tekrarlanan bir sözcüktür ve psikolojik ve ontolojik olmak üzere iki anlamda kullanılır. Psikolojik anlamı, iradî olarak bir nesneye yönelindiğinde, zihnin nesnelerde gördüğü (aspectus mentis) şeyi ifade eder; işte kişi, zihninin gördüğü bu şey sayesinde vizyon yaşar. İnsan zihni, Tanrı'ya ve ezeli hakikatlere doğru yöneldiğinde, gördüğü şey, üst neden (ratio superior) olarak anılır. Aşağı, dünyevî, değişen varlıklara, yani yaratıklara yöneldiğinde, gördüğü şey, aşağı neden (ratio inferior) olarak adlandırılır. İkinci olarak o, "ratio" (neden) sözcüğünü, ontolojik bir anlamda kullanılır. Augustinus bununla, varlıkları düzenleyen ilkeyi, varlıkların ve eylemlerinin nedenini kasteder. Ezeli-ebedi neden (rationes aeternae) türlerin ve bireylerin tanrısal zihindeki ön örneklerini, modellerini ifade eder. Bunlar tanrısal zihindeki Platon'un ideal formlarına çok benzemektedir. Rationes seminales ise, yaşayan, gelişen, üreyen, aktif olan şeylerin maddi elementlerinin yapısına Tanrı tarafından yerleştirilmiş ilkelerdir. Bunlar

zaman içinde ortaya çıkıp gelişen tüm varlıklarda görülen tohumlardır. Şu halde, rationes seminales, Augustinus'a göre, yaratılmış şeylerdeki gizil güçlere, olası gelişme kapasitesine işaret etmektedir. Bunlar, anlaşıldığı kadarıyla gizil haldedirler ve zamanı geldiklerinde eylemselleşmektedirler.

Rationes aeternae, yani öncesiz ve sonrasız olan ve türlerin ve bireylerin tanrısal zihnindeki ön örneklerinin de özlerinde tohumu nedenleri içerdiği ve onlara neden olduğu düşünülürse, Augustinus'ta tohumu nedenlerin ontolojik bakımdan üç bağlamda ele alındığı ileri sürülebilir:

İlki, idealardaki varlığıdır.

İkincisi, bu tohumu nedenlerin, idealara benzer olarak yaratılan ve eş zamanlı olarak her şeyin gizil ya da taslak yaratılışını imleyen ilk yaratılan şeylerdeki varlığıdır.

Üçüncüsü ise, gizil olan evrenin zaman ve mekân içindeki ikinci yaratılışında ortaya çıkan şeylerdeki varlığıdır.

Augustinus'a göre, tohumu nedenler, her şeyi kuşatan tanrısal bilgide, ezeli-ebedi idealarda içkin olarak vardır. Onun deyişiyle söylersek, 'geçici tüm varlıkların nedeni, değişen her varlığın değişmeyen temelleri, kendileri neden olmayan ve zamana tabi akılsız varlıkların ebedi akıllı nedenleri Tanrı'dadır.' Bu haliyle, tanrısal zihnindeki idealar, içinde nesnelerin kendi ilkelerini barındırdığı ilk formlardır: forme principales. Şeylerin kendisine bağlı olduğu yasalardır: rationes rerum. Yaratılmayı yöneten ilkelerdir: creandi rationes. Nihayet yaratılan şeylerin nedenleridir: cause rei creandae. İşte Tanrı, bu tohumu nedenleri, zihnindeki/bilgisindeki ideaları düşünerek, ezeli idealara benzer bir biçimde, Augustinus'un kutsal kitabı yorumlarken yer ve gökle özdeşleştirdiği ve her şeyi potansiyel olarak içerdiğini ileri sürdüğü ilk maddede ya da taslak evrende yaratmıştır. Her şey önceden görülmüş, istenmiş ve düzenlenmiştir. Augustinus için tohumu nedenler, ilk yaratılıştaki, fiziksel bir varlığa sahip değildir; onlar eylemsel olarak var değildir, gizil durumdadır. Bireysel varlıkların türlerinde gizil olarak içerilirler. Bu gizillik, Tanrı'nın onların içerisinde var ettiği nedensel güç sayesinde zaman içinde, koşullara göre eylemsel hale gelir. Onun, *Özdeyişler* 11: 21'deki, yaratmanın "ölçüyle (in mensure), sayıyla (et numero) ve ağırlıkla (et pondere)" olduğu söylemini yorumlarken ileri sürdükleri de "rationes seminales" anlayışını aydınlatmak bakımından önemlidir. O, ölçü (measure) sözcüğünü, limit olarak yorumlamaktadır; bununla, yaratılan şeylerin değişiminin sınırlarına gönderme yapmaktadır. Ona göre, yaratılardaki değişimin olasılık zinciri belirsiz değildir. Numerus (sayı), formdur, uyumdur, orantıdır. Buna göre, yaratılmış şeyler, bir istikrar ve dengeye sahiptir. Bunun anlamı, yaratılan şeylerin değişen koşullara göre, kendilerini ayarlama yeteneğine sahip olmalarıdır. Pondus ya da ordo (ağırlık), şeylerin elementlerindeki unsurlarla uyum içinde kendileri için uygun olan amaca doğru yönelmeleridir. Augustinus, burada, rationes'i, sayı (numero) ile tanımlamaktadır. Bu ilk bakışta anlaşılması güç bir konudur. Ancak biraz derinlemesine bakıldığında, onun bununla kastettiği şeyin, tanrısal ideadaki ve ilk yaratılan evrendeki tohumu gizil güçlerin zamanı geldiğinde, eylemsel hale gelmesini; Tanrı'nın aktif olarak yaratılardaki dengeyi ve uyumu korumasını; tikellerdeki gizil uyumun, eylemsel hale gelmesini; tikel davranışların uyumlu olmasını sağlamak anlamında kullandığı görülür.

Augustinus, tüm bu söylediklerini, Yeni Platonculuktan izler taşıyan varlık hiyerarşisini de dikkate alarak şu şekilde özetlemek olasıdır:

a-) Tanrı: Her şeyin yoktan yaratıcıdır.

b-) İdealar: Tanrısal bilgide ya da kelimada önceden var-olan her şeyin prototipi, ön-örneği ve modelidir.

c-) Gizil haldeki İlk evren ya da ilk madde: Tanrı, evreni ya da yer ve gökle özdeşleştirilen ve her şeyi kuvve halinde içeren maddeyi ezeli ebedi idealara benzer şekilde başlangıçta eş zamanlı olarak bir defada yaratmış, onun içine gizil halde tohumlu nedenleri yerleştirmiştir.

d-) Fiil halindeki evren: Yeri ve zamanı gelince, gizlilikten eylemselliğe geçen ve zaman ve mekân içindeki varlıkların çeşitli sınıflarının ilk somut varlıkları barındıran evrendir. Bu evrendeki bireylerin hepsinde tohumlu nedenler yer almaktadır.

Doğal Düzen ve Mucize:

Buradaki asıl sorun anne karnındaki bir bebeğin zamanı geldiğinde kendiliğinden ve doğal bir doğum yoluyla dünyaya gelmesi gibi, tohumlu nedenlerini içlerinde taşıyan ve gizil halde bulunan şeylerin de zamanı geldiğinde kendiliklerinden aktif hale gelip gelmemeleri sorunudur ki, bu sorun Tanrı'nın mutlak iradesi açısından yorumlanmaya ve değerlendirilmeye muhtaç bir durumdur. Şöyle ki, evrenin işleyişi Tanrı'dan bağımsız mıdır; eğer öyle ise bu durum Tanrı'nın kudreti açısından bir sorun oluşturmaktadır mıdır? Bir diğer deyişle, temel sorun, doğanın, Tanrı'nın müdahalesi olmadan işleyip işlemediğidir. Bu konu yaşamsaldır; eğer tohumlu nedenler, kendi başlarına iş görüyorlarsa, doğanın kendinde bir iç işleyişi var demektir ve Tanrı bu iç işleyişe doğrudan müdahale etmez. Bu durum, Tanrı'nın sürekli yaratıcılığını savunan teizmden kopmak anlamına gelmektedir. Bunun doğurduğu bir diğer sorun da, tanrısal müdahalenin dışında olan nedenlerin mucizeye yer bırakmamasıdır. Bir Hristiyan olarak Augustinus'un tohumlu nedenler ile Tanrı'nın kudreti ve yaratmasını nasıl uzlaştırdığını görmek için bu sorunlara ilişkin yanıtlarını görmek gerekir. Kuşkusuz bu, Tanrı'nın yaratıcılığına dayanan tanrısal nedensellikte yine nesnelere Tanrı'nın yerleştirdiği tohumlu güçlerden kaynaklanan nedenselliğin bir birleriyle ilişkilerini tartışmak demektir. Bu bağlamda Augustinus'a kulak vermek gerekmektedir:

"Biz öyle bir Tanrı'ya ibadet ediyoruz ki, bu Tanrı, yarattığı doğaların (natures) hem varlıklarının başlangıç ve sonlarını hem de hareketleri tayin eder. Nedenlerin ilkesi, bilgisi ve kontrolü onun elindedir ve onları düzenleyen kendisidir. Yarattığı tohumlu nedenlerin gücünü meydana getiren de odur. Yaratıklarına akıl diye adlandırılan akıllı ruhu, konuşurken kullandıkları konuşma yetisini bağışlayan da odur. Yine iyi bulduğu akıllara gelecekteki olayları önceden görme, kehanette bulunma ayrıcalığını bahşeden de odur. O, dilediğini yapar. (...) İnsan soyunun düzeltilmesini ve cezalandırılmasını amaçlayan savaşların başlangıcını, sürecini ve sonucunu belirleyen odur. Yetkin doğanın elementlerini kullanarak ateşi ve yangını yaratan, orantılı bir biçimde yöneten odur. Bütün suları yöneten odur. Tüm maddi ışıkların en parlağı olan Güneşe uygun gücü ve hareketi veren odur. (...) O, olmasa, ölümlü doğalara uygun tohum ve gıdaları kim verebilir? (...) Toprağı yaratan, bereketli kılan odur. (...) Sadece ilk nedenleri (principal causes) değil, ikincil nedenleri (subsequent causes) de bilen ve düzenleyen odur. Ayı yörüngesini belirleyen ve onu hareket ettiren odur. Yine yarattığı insan zihnine doğası ve hayatın devamı için zorunlu sanatları ilham eden odur. İnsan soyunun devamı için kadın ve erkeğin evlenmesini takdir eden odur. (...) Bu nedenle o, her şeyi, kendilerine uygun hareketlerini gerçekleştirmelerine ve uygulamalarına izin verecek şekilde yönetir" (Tanrı Devleti, VII.30).

Bu pasaj, tohumlu nedenlerin varlığını tümüyle Tanrı'nın sürekli olan nedensel etkinliğine bağlıyormuş gibi bir izlenim uyandırmaktadır. Augustinus'un deyişle söylersek, şeylerin doğası, tanrısal irade ile varolmak zorundadır (Dei voluntas rerum necessitas est). Sanki Tanrı tohumlu nedenleri ilk kez yaratmakla kalmamakta, onlar aracılığıyla şeyler üzerinde en yüksek neden (ratio superior) olarak da iş görmektedir. Bu durumda tohumlu nedenlerin Augustinus'un felsefesinde bir yandan yaratılışın eş zamanlı olarak bir anda ve bir defada gerçekleştiği, diğer yandan yaratıcı ile yaratılan arasındaki bağın tarihsel süreç içerisinde devam ettiği şeklindeki düşüncesinin temellendirilmesinde anahtar bir kavram olarak kullanıldığı söylenebilir. Tohumlu nedenler sadece Tanrı'ya değil, dışsal-doğal koşullara, alt nedenlere (ratio inferior) de bağlanmış gibi görünmektedir. Sözelimi, bir tohumun bitki haline gelmesi için toprağa ekilmesi, yani bir ekiciye ihtiyaç duyması gibi, su ve toprak gibi diğer dışsal-doğal unsurları da gerektirmektedir. Augustinus'a göre, tohumlu nedenlerin, uygun koşullarda faaliyet göstermeleri için düzenlemelerde bulunan da Tanrı'dır. Onlar tanrısal iradeyle aktif hale gelirler. Tanrı dünyayı öngördüğü ve yönettiği için, olayları o belirlemektedir. Dışsal-doğal koşullar eylemi teşvik eder, ancak yönünü belirlemez. Şu halde hem tohumlu nedenler hem de dışsal-doğal koşullar, Tanrı'ya bağlı hale gelmektedir.

Augustinus, bu anlayışını daha ileri bir boyuta taşıyarak, meyvenin nedeninin ne çiftçi ne de toprak olduğunu söyler. Aynı şekilde ona göre, çocuğu meydan getiren de anne değildir. Nasıl Roma'nın ve İskenderiye'nin kuruluşunu işçiler veya mimarlara değil, kral Romulus ve İskender'e mal ediyorsak, tıpkı bunun gibi bütün doğaların, nedenlerin, koşulların ve ortaya çıkan ürünün yaratımını da Tanrı'ya mal etmeliyiz. Tanrı her şeyin üst nedeni (ratio superior) olduğu için tohumlu nedenlerin (rationes seminales), alt nedenlerin (ratio inferior) de varlığının nedenidir; tohumlu ve alt nedenler, bir kralın yani Tanrı'nın emrinde çalışan işçiler gibidir. Bu yüzden onların gerçek fail, kendi başlarına özne oldukları söylenemez. O şöyle der.

“Bebekken anne sütünden yararlanmışım. Annemin ve sütannelerimin memelerini sütle doldurup, beni onların aracılığıyla kurmuş olduğu düzen ve plana göre, sen besliyordun. Bana verdiğin miktardan fazlasını istemememi ve beni besleyenlere benim için verdiğin şeyi bana zevkle vermelerini sen sağlıyordun. Senden bolca aldıklarını doğaları gereği bana vermek istiyorlardı. Onlardan gördüğüm iyilik aslında onlar için de iyilikti. Bu onlardan değildi; yalnız *onlar aracılığıyla*ydı. Çünkü her iyilik Tanrım esenliğim olan senden gelir. Sonradan anladım ki, ben seni kendi içimde ve dışımda rastladığım lütuflar aracılığıyla, bana kendini bildirdiğinde tanıdım” (*İtiraflar*, s. 17).

Öyle görünüyor ki, Augustinus'un düşünce sisteminde, tohumlu nedenler, onlar aracılığıyla Tanrı'nın iş gördüğü vesile, araç, aşağı nedenlere indirgenmiş olmaktadır. Onun öz söylemiyle, ‘*Tanrı'nın bir düzen içinde, her varlıktan bir araç gibi yararlanması*’ söz konusudur.

Tanrı, tohumlu nedenler aracılığıyla iş gördüğüne göre burada Tanrı ile tohumlu nedenler arasındaki ilişkiye dair önemli bir sorun daha ortaya çıkmaktadır. Bu sorun, Tanrı'nın tohumlu nedenlerin işleyişlerini ve doğalarını değiştirip değiştiremeyeceği sorunudur. Yani Tanrı mutlak kudreti gereği, tohumlu nedenler aracılığıyla kurduğu doğal düzeni altüst edip, zeytin çekirdeğinden incir; insan sperminden at çıkartabilir mi? Augustinus'un bu soruya verdiği yanıt pek açık değildir. Bazı pasajlarda, örneğin *De Trinitate (Kutsal Üçleme)*'de Tanrı'nın kendi planladığı doğa düzenini bozacağı önerisinden kaçınmak için, mucizelerin, yaratılış anında, doğa düzeninin içine ekilmiş tohumların işlerinden ibaret olduğunu ileri sürmektedir. Yine *De Civitate Dei (Tanrı Devleti)* adlı eserinde, Tanrı'nın yaptığı her şeyin doğal olduğunu; yaratılmış olan her şeyin doğasının, Tanrı'nın iradesinden

başka bir şey olmadığını; Tanrı'nın iradesi doğrultusunda meydana gelen her şeyin doğal olmasının kaçınılmaz olduğunu söylemektedir. Her şey doğal ise, doğal olan bu şeyler, tohumlu nedenler aracılığıyla, onların doğalarına uygun olarak, belli bir düzen içinde meydana geliyorsa, bu durumda, Augustinus mucizeyi nasıl anlamakta ve yorumlamaktadır. Çünkü biliyoruz ki, Hristiyanlık mucizeleri çok fazla ön plana çıkaran bir dindir; İnciller baştan sona Hz. İsa'nın mucizeleriyle doludur. Augustinus, bir Hristiyan olarak mucizeleri yadsımakta mıdır?

Augustinus'a göre mucize aslında doğal düzenin bir parçasıdır. Tanrı'nın evreni yokluktan yaratmasından, gökyüzünü, havayı, suyu vb. meydana getirmesinden daha büyük bir mucize yoktur. Evrende gözlemediğimiz her şey aslında mucizedir. Limonu, pırlantaları, mıknaatısı, tropik meyveleri incelersek, onlarda şaşırtıcı özellikler görürüz. Bize doğaya aykırı gibi görünen mucizeler, örneğin, Musa'nın denizi yarması, ölülerin diriltmesi, Yeşu'nun zaferini tamamlaması için güneşin hareketini durdurması için Tanrı'ya dua etmesi vb. nadiren gerçekleştiği için doğaya aykırıymış gibi algılarız. Yani insan, doğanın olağan gidişine alışır ve orada sürekli cereyan eden olayları mucize olarak görmez. Ne zaman alışmadığı olağan dışı bir şey ortaya çıkarsa ona mucize der. Fakat bu yanlıştır; nadiren gerçekleşen olaylar da doğaya uygundur. Ama onlar nadiren gerçekleştiği için doğaya uygun olmadıklarını düşünürüz. Augustinus şöyle der:

"(...) bu yüzden mucize doğaya aykırı olarak gerçekleşmez (happens not contrary to nature); ancak bizim doğa olarak bildiğimiz şeye aykırıdır (but contrary to what we know as nature). (...) Doğal özellikler veya doğal dediğimiz şeyler, normal deneyimimizde kendileriyle hep karşılaştığımız ve bundan dolayı bildiğimiz, alıştığımız şeylerdir. Ayrıca bizim tarafımızdan en çok bilinen şeylere sık rastlanır ve böyle oldukları için de dikkatimizi çekmez. Onlarda bir olağanüstülük görmeyiz. Buna karşılık nadiren karşılaştığımız şeyler, yapıları bakımından diğerlerinden farklı olmamalarına rağmen, dikkatimizi ve hayranlığımız çeker. Böylece nadiren rastladığımız veya o zamana kadar hiç rastlamadığımız, dolayısıyla hiç bilmediğimiz bir olay meydana geldiğinde bize doğaya aykırı, olağanüstü görünür" (*İtiraflar*, s. 17).

Bu söylemleriyle Augustinus, mucize sorununu alışkanlık (habitus) sorununa indirgeyerek, ontolojik bir sorun olmaktan çıkarıp epistemolojik bir sorun haline dönüştürmüş olmaktadır. Yoksa doğada, doğanın olağan akışını bozan (contra naturam) bir şey yoktur. Doğa tam bir düzen ve tam bir mucizedir, ama mucize de düzendir. Kuşkusuz sorunu, mucizeyi doğaya ve doğal düzene indirgeyerek çözmeye çalışmak, sorunu çözmekten çok sorundan kaçmak anlamına gelmektedir. Çünkü Musa'nın denizi yarmasında, ölülerin diriltilmesinde doğanın olağan akışının tersine döndüğü açıktır. Bu nedenle olsa gerek, Augustinus, *De Genesi ad Litteram* (*Yaratılışın Literal Anlamı*) adlı yapıtında, bu görüşünü biraz yumuşatarak, mucizeleri nedenler üstü bir konuma yükseltmektedir.

"Tanrı iradesiyle önceden her nedeni belirler ama takdiri için bir alan bırakır; dolayısıyla bu durumlar yani mucizevi olaylar, onun iradesiyle yaratılmış nedenlere bağlı değildir" (*The Literal Meaning of Genesis, De Genesi ad Litteram*, 6.18.29) (Hasan Aydın, Aurelius Augustinus'ta Nedensellik Sorunu, s.1-22)

İnsanın Neliği Sorunu:

Augustinus'un düşüncesinde merkezi bir yer işgal eden iki varlık olduğunu biliyoruz: Tanrı ve insan. Ayrıca Augustinus'u insanın kendisinin de teorik niteliklerinden, özelliklerinden çok pratik, duygusal, heyecansal yanılla, arzu

duyma, isteme, sevmeye, mutlu olma gibi ihtiyaç ve özlemleriyle ilgilendirdiğini biliyoruz. Bütün modern öncesi evren tasarımları gibi Augustinus'un evren tasarımı hiyerarşiktir. O, bu hiyerarşiyi farklı ölçütleri temele alarak değişik biçimlerde ortaya koymaktadır. Bu ölçütlerden birine göre varlık; mekan ve zamanda yer alan ve değişme içinde bulunan varlıklar yani cisimler; yer bakımından değişken ama zaman bakımından değişken olmayan varlıklar yani ruhlar; nihayet ne yer, ne zaman bakımından değişmeyen bir varlık olan Tanrı'nın kendisi olmak üzere üç farklı tabakadan oluşur. İnsan, bedeni bakımından birinci, ruhu bakımından ikinci grupta yer alır; ancak bedenden ziyade ruh olduğu için esas yeri, Tanrı'nın hemen altındadır.

Bunun yanında Augustinus'un varlık, hayat ve akıl kavramlarını temel alan bir başka hiyerarşik sınıflaması daha vardır. Buna göre taş vardır; hayvan canlıdır veya hayata sahiptir, insan ise akıllıdır veya anlamaya sahiptir. Bu sınıflamada da insanın doğal varlıklar dünyasının en üstünde, zirvesinde yer aldığı görülür. Augustinus'un varlıkların tinselliğini ön plana alan bir başka sınıflamasında, insanın yerinin bu kez en aşağıda olduğu ortaya çıkar. Bu sınıflamaya göre Tanrı mutlak bir tindir; melekler Tanrı'nın yaratıkları oldukları için O'ndan aşağıda bulunur ama bedenleri olmadığı için insanın üzerinde yani varlık hiyerarşisinin ikinci sırasında yer alırlar. İnsan ise ruhu bakımından tinsel dünyaya ait olmakla birlikte, bir bedene de sahip olduğu için sıralamada üçüncülükle yerinmek zorunda kalır. Ne var ki, Augustinus insanla melekler arasında hangisinin daha üstün bir varlığa sahip ve daha değerli olduğu konusunda her zaman bu görüşte değildir. Kimi zaman insanın meleklerden daha üstün bir statüye sahip olduğunu söylemekten çekinmez. Örneğin insan gelecek hayatta sahip olabileceği ölümsüz mutluluk nedeniyle meleklerden üstündür (Tanrı Devleti, II, 13). Ancak Augustinus'un insanı, esas olarak tinsel madde, tinsel dünya ile cisimler dünyası arasında yer alan, bir yanı ile doğal diye nitelendirilmesi gereken bazı özellikler taşımasına karşılık bir başka ve daha önemli yanı ile tinsel dünyaya ait olan bir ara varlık olarak düşündüğüne şüphe yoktur.

Böylece Augustinus nasıl İsa'yı Tanrı ile insan arasında bir arabulucu, kişiliğinde aynı zamanda ve tüm gerçekliğiyle tanrılık ve insanlık özelliğine sahip olan, onları bir arada bulunduran bir aracı varlık olarak görüyorsa, insanın kendisini de en yüksek varlık olan Tanrı ile en aşağı varlık olan cisimler veya doğal varlıklar dünyası arasında bir aracı varlık olarak kabul etmektedir. Bu aracı varlık statüsünden de onun varlık haritası içindeki yerini çıkarmaktadır. Augustinus için insan, eksik, ama tamamlanabilir; ayağı yerde, ama başı göklerde; bedeni bakımından dünyaya bağlı, ama ruhu bakımından Tanrı'ya yakın, Adem'in işlemiş olduğu günahtan ötürü düşmüş, ama İsa'nın çilesi (passion) sayesinde kurtulma, ebedi mutluluğa erişmeye aday bir yaratıktır. Augustinus, bütün psikolojisini, bütün antropolojisini, bütün etiğini bu ikilik üzerine kurmaktadır. Öte yandan Augustinus insanın bu ikili durumunu, Platon gibi, onda beden ve ruh gibi iki ayrı ve birbirine zıt ilkenin birleşmesi, ilkinin sürekli olarak ikincisi üzerine olumsuz bir etkide bulunması, Phaidros'taki siyah at gibi onu sürekli aşağıya doğru çekmesiyle değil, ruhun kendisiyle, ruhun karmaşık, çelişik doğasıyla açıklar. Böylece Augustinus'un insan kuramında esas almamız gereken şey, ruh-beden ikiliğinden çok ruhun kendi doğasında yatan ikilik, karmaşıklık, karışıklık, hatta zıtlıktır.

Gerçekten de Augustinus'un itiraflar'ını dikkatlice okuduğumuzda, daha önce de değindiğimiz gibi, onun kendisinden şikayet ettiği şeyin bedeninden çok ruhu olduğunu görürüz. Augustinus gözlerini kendisine çevirdiğinde gördüğü kargaşa, kararsızlık ve çelişkilerin nedeni, bedeni veya ruhunun bedenle bir arada bulunması değildir. Kendi sözleriyle, ruhu karar verse bedeni, kendisine verilen emirleri en iyi bir şekilde yerine getirmeye hazırdır, ama ruhunun kendisi çelişik duygular, arzular,

istekler içinde kıvranmaktadır. Öyle ki bir şeyi hem istemekte, hem istememektedir. Augustinus sorar:

"Tanrım, bu olağanüstü şey nereden geliyor? Ruh, bedene emirler veriyor, beden anında itaat ediyor; ruh kendine emirler verince dirençle karşılaşıyor. Ruh ele kımıldaması için emir veriyor, el bu emri öylesine kolaylıkla yerine getiriyor ki, emirle bunun yerine getirilmesi hemen hemen birbirinden ayırdedilmiyor. (...) Ruh, kendine isteme emrini veriyor, bunlar da birbirlerinden ayırt edilmiyor, ama yine de ruh harekete geçmiyor. (...) Demek ki ruh tam olarak istemiyor. Bu anlamda da tam olarak buyurmuş olmuyor. Ruh istediği ölçüde buyuruyor, bu istediği, istemediği ölçüde de gerçekleşmiyor. İrade iradeye istemeyi buyuruyor, isteyen de iradedir, başkası değil. Tam isteyerek buyurmadığından buyrukları da yerine getirilmiyor (...) demek ki burada iki irade var" (İtiraf, 8, 9).

Böylece Augustinus'un kendi dönemine kadar Yunan felsefesinin insan ruhuyla ilgili olarak geliştirdiği ana modele karşı çıktığını görmekteyiz. İlk kez Platon tarafından açık bir biçimde ortaya konan ve Aristoteles'le Stoacılar tarafından da kabul edilen bu modele göre ruh, özü itibarıyla akıldır ve akıllıdır. Ruhun tutkuları kendisinden değil, onun sağlıklı işleyişini bozan bedenden, bedensel istek ve arzulardan ileri gelir. Oysa Augustinus'un bunun tam tersi olmasa da oldukça farklı bir görüşe sahip olduğu görülmektedir. Augustinus ruhun özünü kesin bir tarzda akıl olarak tanımlamaz. Onun için ruhun özü hayattır, arzudur, tek kelime ile istek veya iradedir, özgür iradedir. Nitekim onun tereddütlerini, çatışmalarını, çelişkilerini meydana getiren de budur. İrade irade olduğu için ve irade olmak bakımından özgür olduğu için çelişik şeyleri istemekte, çelişik arzular peşinde koşmaktadır. Ancak Augustinus iradenin değerini oluşturan şeyin de bu olduğuna inanmaktadır. Çünkü daha önce de gördüğümüz gibi iman eyleminin kendisi özü itibarıyla bir akıl ve bilme eylemi değil, bir isteme, irade eylemidir. Onun değerini meydana getiren de budur.

Augustinus'un insan ruhunu özü itibarıyla akıl veya bilinç olarak görmemesi, özgür isteğe sahip, hatta kaderi bu olan bir irade olarak tanımlaması, buna paralel olarak insani eylemlerin ilkesi olarak özgür iradeyi alması ve onun değerini teşkil eden şeyin de özgür iradeye dayanan özgür seçim olduğunu savunması doğal olarak onu ahlaki iyi ve kötünün içeriği ile ilgili olarak Yunan geleneğinkinden farklı bir öğretiyeye götürmektedir. Bu öğretinin ne olduğu ve Yunan öğretisinden olan farkını anlamak için ikisi arasında bir karşılaştırma yapmamız gerekmektedir.

Augustinus'un insan tasarımının insanı bir akıl, bilinç olarak değil de arzu veya irade olarak tanımlaması dışında esas itibarıyla Platoncu veya Yeni- Platoncu olduğunu söylemek mümkündür. Çünkü Yunan filozofları gibi Augustinus da insanı ruh ve bedenden meydana gelen bileşik bir varlık olarak görür. Yine onlar gibi insanı insan yapan şeyin, onun bedeni değil ruhu olduğunu kabul eder. Daha önce gördüğümüz gibi Augustinus, Platon-Plotinosçu geleneği izleyerek duyum dahil insanın bilgi ile ilgili bütün etkinliklerinin ilkesinin ruh olduğunu söyler. Bilginin çeşitli dereceleri arasında ayırım yapıp, ruhun veya onun akıllı kısmının kendi gücüyle elde ettiği bilgilerin, duyular aracılığıyla elde ettikleri bilgilerden her bakımdan daha üstün olduğunu, hatta doğru olan tek bilgi türünün bunlar olduğunu kabul eder. Ruhun hem varlık hem bilgi bakımından bedenden üstün olduğunu söylediği gibi insanın mutluluğunu bedenden ileri gelen hazlarda değil ruhundan kaynaklanan sevinçlerde araması gerektiği konusunda da Platon-Plotinos'la aynı fikirdedir. Nihayet onlar gibi ruhun bedende bulunuşunu bir alçalma, düşme olarak kabul ettiği gibi ruhun bedenden kurtulmasını insanı mutluluğa götüreceği yolun başlangıcı olarak tanımlar. Ancak Augustinus öte yandan Platon-Plotinosçu

psikolojiyi, antropolojiyi, ahlak öğretisini son derece önemli bazı noktalarında değiştirir. Bunu niçin yapar? Çünkü Augustinus bir Hristiyan'dır ve bir Hristiyan olarak bedeni Platoncular gibi tümüyle olumsuz bir biçimde tanımlayamayacağı gibi ruhu da onlar kadar üstün, tanrısal, adeta Tanrı'yla yarışma gücüne sahip bir varlık olarak göremez.

Augustinus bir Hristiyan olduğu için Platon'la birlikte mutluluk ve kurtuluşun özü itibariyle tinsel türden olması gerektiğini kabul eder. Ama yine bir Hristiyan olduğu için Tanrı'nın özü itibariyle akıl olduğunu kabul edemeyeceği gibi O'na ulaşmada ruhun kendi gücünü, aklın kendi kudretini Platoncular kadar sınırsız bir biçimde savunamaz. Augustinus yine bir Hristiyan olarak Tanrı'nın doğasına ne Platon'un, ne Plotinos'un kabul edeceği bazı başka özellikleri, örneğin ve özellikle yukarıda söylediğimiz gibi O'nun insana karşı duyduğu özel Sevgi'yi eklemek zorundadır. Bu sevgi öyle büyük bir sevgidir ki, onun uğruna, insanı kurtarmak, bağışlamak için O 'kendi oğlunu bile feda etmekten çekinmemiş, günahkar insanlar tarafından onun çarmıha gerilmesine izin vermiştir' (İtiraflar, 10, 43). Bütün bunlar sonuç olarak Augustinus'u gerek beden gerek ruhun kendisi, gerekse Tanrı ile insan veya daha doğrusu ruh arasındaki ilişkilerle ilgili olarak oldukça farklı görüşlere götürecektir. Augustinus, daha önce birkaç kez işaret ettiğimiz üzere, Platon veya Plotinos gibi bedenin beden olarak bir kötülük olduğunu düşünmemektedir. Augustinus'a göre; "her türlü kötülüğün nedeninin beden olduğunu ileri süren, hata içindedir." "Ruha sıkıntı veren bedenin ölümlülüğü günahın nedeni değildir, cezasıdır ve ruhu günahkar kılan ölümlü beden değildir; tersine bedeni ölümlü kılan günahkar ruhtur. " Nitekim insanı şeytana benzer kılan şey, onun bedene sahip olması değil, kendine göre yani insana göre yaşamasıdır, nasıl ki Şeytan'ı Şeytan yapan da onun Tanrı'ya göre değil, kendisine göre yaşamak istemesi olmuştur. Böylece ileride insan yine bir bedene sahip olacak ama bu kendisine yük olmayan ölümsüz bir beden olacaktır (Tanrı Devleti, 14, 3) . Augustinus'un insanda ruh-beden ilişkileri konusunda sahip olduğu bu görüşten hareketle geliştirdiği ve tüm ahlak felsefesi bakımından büyük önem taşıyan genel görüşünü şöyle ifade edebiliriz:

"Beden, türü ve seviyesi bakımından iyidir; iyi olmayan, ruhun kendi seviyesinde yaşamayı bırakıp beden seviyesinde yaşamaya çalışmasıdır." Başka bir ifadeyle Tanrı'yı terk ederek yaratıcı iyi yerine yaratılmış iyi düzeyinde var olmaya veya varlığını sürdürmeye yönelmesidir (Tanrı Devleti, 14, 4).

Augustinus'un bu tezi, daha genel olarak insanın ahlaki varlığıyla ilgili temel kavramların tanımlanmasında, erdem ve erdemsizlik, iyi ve kötü, nihayet mutluluk ve mutsuzluğun ne olduğunun belirlenmesinde anahtar rolü oynar. Augustinus'un bütün bunlarla ilgili genel bakış açısı şudur: Evren iyidir ve evrende yer alan her şey, her varlık iyidir; çünkü her şey en yüksek iyi olan Tanrı'nın eseridir. Ama her şey kendi tarzında, kendi türünde, kendi düzeyinde ve kendisine verilen veya tanınan yer ve işlev bakımından iyidir. Zaten insan dışında hiçbir varlığın bu kendi tarzında, kendi türünde sahip olduğu doğal iyisini terk etme imkanı da yoktur. O halde kötü nedir? Augustinus için kötü, "herhangi bir varlığın kendi varlık türü, varlık düzeyi bakımından sahip olduğu doğal iyisini terk edip kendisinden daha aşağı seviyede bulunan bir varlık türünün iyisini istemesi, ona özenmesidir." Evrende bu imkana, bu güce, şans ya da şanssızlığa sahip olan tek varlık ise yine insandır. Böylece Augustinus'a göre evrenin kendisi ve onda yer alan diğer varlıklar için kötü sorunu diye bir şey mevcut değildir. Ama insan için, daha doğrusu insan bedeni için değil de insan ruhu için böyle bir sorun bulunmaktadır. Çünkü bedenin doğal bir varlık olduğu için düşmesi, herhangi bir kötülük yapması veya kötü olması mümkün değildir; ama ruh için böyle bir şey mümkündür. Ruhun kötüsü, ister bir yargı

yanlışının, ister yanlış bir istek ve seçimin sonucu olsun, kendi varlık seviyesini, kendi iyilik türünü unutmaması, kendi doğasını terk ederek kendisinden aşağıda bulunan varlık düzeyine ve buna ait olan iyiye veya iyilere yönelmesidir. Bu varlık seviyesi, maddenin veya daha özel olarak bedenin varlık seviyesidir. Ruhun burada aradığı şeyler, bedene doğal olarak ait olan ve bu bakımdan onun iyisi olan, ancak ruh için bir alçalma, düşme, doğasının bozulması, nihayet bir yabancılaşma olarak kabul edilmesi gereken duyuşsal ilgiler, itki ve hazlardır. İyi de bu nasıl mümkün olmaktadır? Çünkü ruhun bedende veya bedenle birlikte bulunma olayının kendisinde herhangi bir kötülük yoktur. Çünkü ruh bedenin canlılık ilkesidir ve bundan dolayı onun bedene hayat vermesi, onu duyarlı kılması gerekmektedir. Bunu yapmak için de onun bedende bulunması, bedenle birlikte olması zorunlu değil midir? Augustinus'a göre yukarıdaki sorunun cevabı basit olarak şudur: Ruhun bedende bulunmasında, onu can/andırmasında bir kötülük yoktur. Ancak bedeni sevk etmesi yerine onun tarafından sevk edilmesinde, bedene hükmedeceği yerde, onun tarafından hükmedilmesinde kötülük vardır. Çünkü beden, ruhun bir aletidir ve bir aletin görevi onu kullananın emrine uymak, ona hizmet etmektir. Oysa insanda ruhun bedenle ilişkisi her zaman böyle sağlıklı ve normal tarzda meydana gelmemektedir. Ruhun kendisi bedene emredeceği, onu yönlendireceği yerde bazen, hatta çoğunlukla şaşkın veya aptal, bilgisiz bir şekilde bedenin sahip olduğu şeylere imrenmekte, onun heyecanlarını, hazlarını elde etmeye çalışmakta, böylece kendi barışını kaybetmektedir. Tutkular, Augustinus için, işte bu anlamda yanlış yani kötü isteklerdir. Ruhun kötüleşmesi, düşmesi de budur yani onun kendini kaybetmesi, kendisine yabancılaşmasıdır. Burada sormamız gereken asıl soru şudur: Ruh neden bu yanlış yapmaktadır, neden böylesi yanlış bir seçimde bulunmaktadır? Bu soruya ruhun düşüşüne ilişkin felsefi kuramı ilk kez ortaya atan Platon ikna edici bir cevap verememiştir. Augustinus'un bu soruya verdiği cevap ise Platon'unkiyle ortak bazı unsurlara sahip olmakla birlikte özü itibarıyla ondan farklıdır. Bu cevap ilk kez Aziz Paul tarafından oldukça açık bir biçimde ortaya konan, daha sonra Clemens ve Origenes gibi Kilise Babaları tarafından benimsenerek işlenen ve daha da ileri götürülen cevaptır. Bu cevapta, yeni olan şey, Origenes vesilesiyle işaret ettiğimiz gibi, onun özgür iradeye dayandırılması, özgür iradenin anlamı ve değeri üzerine yapılan vurgudur.

Augustinus'a göre ruh, düşmüştür, çünkü özgürdür; özgür olarak yanlış bir istekte bulunmuş, yanlış bir karar vermiş ve yanlış bir seçim yapmıştır. Ancak bu özgürlük öte yandan ruh için tanrısal bir bağıştır, çünkü ebedi olarak mutluluğa erişebilmesi için ruhun bu mutluluğu hak etmesi gerekmektedir. Bunun için ise onun özgür bir biçimde iyiyi istemesi ve seçmesi gerekmektedir. Gerçi Augustinus'a göre özgür bir seçimle iyiyi istemek, onu gerçekleştirmek için yeterli değildir. Çünkü iyinin gerçekleştirilmesi, onun istenmesi kadar, onu gerçekleştirebilecek kudrete sahip olmayı gerektirir ki, bu kudret insanda kesinlikle mevcut değildir. Bunun için Tanrı'nın insana ayrıca bu kudreti vermesine, bağışlamasına ihtiyaç vardır. Ama insanın veya ruhun özgür iyi isteği, Tanrı tarafından iyiyi gerçekleştirmesi yönünde kendisine sağlanacak kudretle ilgili bu yardımın zorunlu şartıdır.

Augustinus'un iyi ve kötünün varlığı onların istenmesi ve gerçekleştirilmesinde insanın ve Tanrı'nın karşılıklı rolleriyle ilgili genel kuramı şudur: Bilindiği gibi Augustinus'a göre, Manikeistlerin ileri sürdüklerinin tersine kötü, tözsel bir varlığa sahip olmadığı gibi (Tanrı Devleti, I, 1, 9; 22) ondan sorumlu olan da Tanrı değildir. Var olan her şey iyi olduğu gibi iyinin nedeni ve kaynağı da Tanrı'dır. Öte yandan insanın, bu arada özgür irade sahibi diğer varlıkların yani meleklerin iyiyi isteyip, gerçekleştirmesinde genel anlamda Tanrı'nın rolü vardır; ama kötünden, kötü istekten sorumlu olan Adem ve Şeytan örneğinde olduğu gibi yalnızca insanların ve meleklerin bizzat kendileridir:

"Bütün doğaların yaratıcısı olduğundan her türlü kudreti veren Tanrı 'dır, ama her türlü isteğin faili Tanrı değildir. Kötü istekler Tanrı'dan gelmez, çünkü onlar Tanrı'nın kendisinden ileri gelen doğaya aykırıdır" (Tanrı Devleti, 5, 9; 10, 22) ... "Tanrı insanın günah işleyeceğini önceden bildiği için insan günah işlememiştir, işlediği günahın faili şüphesiz insanın kendisidir" (Tanrı Devleti, 5, 10).

Sonuç olarak ruhun düşüşünün nedeninin insanın özgür olması, amacının ise ebedi mutluluğu hak etmesi için insanın onu özgür bir biçimde istemesinin zorunlu olması olduğunu görüyoruz. Demek ki özgürlük, iki tarafı keskin bir bıçaktır. İnsanın gerçekten özgür olması, özgür seçimiyle iyiyi istemesi, onun aynı özgürlükle kötüyü istemesi imkanını da içinde bulundurmak zorundadır. İnsanın özgür iradesiyle iyiyi istemesi ona nasıl ebedi mutluluğa giden yolu açacaksa, aynı iradeyle kötüyü istemesi, geçmişte bu dünyaya düşmesinin nedeni olmuş olduğu gibi gelecekte de ebedi olarak bedbaht olmasının nedeni olacaktır.

Augustinus, insanın özgür iradeye sahip olma konusundaki bu özel durumunu açıklamak üzere öncelikle 1) insanla geri kalan varlıkların davranışları, 2) insanın iradi diye adlandırılan eylemleriyle böyle olmadığı düşünülen, 'doğal' diye nitelenen eylemleri arasında ayırım yapar. Cansız bir varlığın, örneğin bir taşın davranışını tümüyle 'zorunlu' olarak nitelmesine karşılık insanın davranışlarının hiç olmazsa bir kısmının 'iradi' olduğunu belirtir. Augustinus'a göre bu tür yani iradi diye nitelendirilmesi mümkün davranış, "insanın kendisinden haklı olarak sorumlu tutulabileceği, kendisinden ötürü haklı veya haksız olarak övülüp yerilebileceği, ödüllendirilip cezalandırılabilmesi" davranıştır.

Buna karşılık insanın 'doğal' bir eylemi, şu veya bu anlamda kendisine tabi olduğu, boyun eğdiği bir varlıktan, failden kaynaklanan eylemdir. Başka bir ifadeyle ikinci tür eylem, insanın kontrolü altında bulunmayan fiziksel, zihinsel veya duygusal etkinliklerini ifade eder. Ancak insanda bu iki tür etkinlik yine de birbirinden ayırt edilebilir ve doğada yalnızca insanın, kendi dışında bulunan güçlerin etkisine tümüyle tabi bir varlık olmadığı, aynı zamanda bu ikinci tür davranışlarda bulunma imkanına veya kapasitesine sahip olduğu söylenebilir. İşte insanda bulunan ve en azından bazı davranışlarıyla ilgili olarak onu diğer varlıklardan, hayvanlardan ayıran bu yetiye Augustinus 'irade' veya istek (will) adını verir.

Augustinus insanı insan yapan, onun kötü veya iyi olmasına, düşme ve yükselmesine, günahkar veya ebedi mutluluğa aday olmasına imkan veren şeyin, iradesinin bu özgür olma özelliği olduğunu ısrarla vurgular. O, insanın bütün eylemlerinde, hatta bütün irade ve istemelerinde özgür olmadığını kabul eder. Ancak kelimenin asıl anlamında ahlaki olarak nitelendirilmesi gereken yani onu gerçekten adil olarak mutluluğa veya bedbahtlığa götürme özelliğine sahip olan irade ve istemelerinin tümüyle özgür olduğunu belirtir. Öte yandan Augustinus insanı yaratan Tanrı olduğu gibi ona bu iradeyi verenin de Tanrı olduğunu şüphesiz kabul eder. Ama Tanrı'nın özgür bir istemede bulunma ve seçim yapma gücüne sahip olma anlamında bu iradeyi insana tümüyle yani bütün güç ve gerçekliği ile, bütün sonuçlarıyla vermiş olduğunu savunur. Öyle ki, sonuçta Augustinus'a göre, insanın bu özgür iradeyle yaptığı eylemlerinin sorumlusu yukarıda gördüğümüz gibi yalnızca insanın kendisidir; nasıl ki Adem'in Cennet'ten düşmesine neden olan o yanlış davranışından sorumlu olan yalnızca kendisi olmuşsa ve o fiil yalnızca onun tümüyle özgür olan iradesinin eseri olarak ortaya çıkmışsa. Augustinus bu arada ilginç bir görüş ortaya atarak, Adem'in aslında Havva'nın kendisinden yapmasını istediği bilgi ağacından yeme olayının Tanrı'nın emrine karşı gelmek olduğunu bildiğini, fakat bu eyleme Havva'ya olan sevgisinden, evlilik bağının gerektirdiği sevgi duygusundan ötürü katıldığını söyler:

"Adem karısının sözlerinin doğruluğuna inandığı için değil, ona ol an sevgisine uyduğu için yanlış yapmıştır. Havva yılanın sözüne inanmıştır. Adem ise karısından ayrılmak istememiştir. Aralarında her şeyin, hatta günahın bile ortak olmasını istemiştir" (Tanrı Devleti, 14, 11).

Ancak Augustinus'a göre bu Adem'in suçlu olması durumunda bir değişiklik meydana getirmez. Çünkü o sonuçta bilerek ve isteyerek günah işlemiş, bilerek ve isteyerek Tanrı'nın emrine karşı gelmiştir. Bundan dolayı da Tanrı tarafından haklı olarak cezalandırılmış ve Cennet'ten kovulmuştur.

Augustinus insanın evren içinde ve Tanrı karşısındaki bu özel durumu yani insan iradesinin bu özgürlüğü üzerinde çok ısrarlıdır. Bu nedenle doğa hakkındaki görüşünü ele alırken üzerinde durduğumuz doğanın eylemlerinde gerçek anlamda neden veya fail olanın aslında Tanrı'nın kendisi olduğu yönündeki genel teziyle bu görüşü arasında belli bir çelişkinin bulunduğunu görmemekte veya görmek istememektedir. Bundan dolayı söz konusu çelişkiyi ortadan kaldırmak için insanın özgür iradesini reddetmek veya onu Tanrı'nın evrendeki bütün olayların gerçek faili, nedeni olduğu yönündeki öğretisiyle bir şekilde bütünleştirmek üzere bir yol aramak yerine Tanrı'nın birincil veya gerçek neden olduğu yönündeki genel öğretisinden fedakarlık yapmayı uygun görmekte, bu teorinin kendisinde insanın bu tür iradi davranışlarıyla ilgili olarak bir istisna yapmaktan çekinmemektedir. Üstelik bu istisnanın, Tanrı'nın dünyada meydana gelen bütün eylemlerin ezeli ön bilgisine sahip olduğu yönündeki bir başka genel kuramıyla yeni bir çelişki meydana getirmekte olduğunu bile bile bunu yapmaktadır. Bu iki olgu, Augustinus için önemli olanın ne pahasına olursa olsun insana ahlaki eylemleriyle ilgili olarak mutlak veya en azından bu eylemlerinden sorumlu tutulabileceği ölçüde bir özgürlük alanı tanımak olduğunu göstermektedir.

Öyle anlaşılmaktadır ki bu özgürlük, daha önce özgür irade konusunda sözünü ettiğimiz diğer bazı Kilise Babaları gibi Augustinus için de gerek ebedi mutluluğu hak etmesi gerekse Tanrı'nın kendisine adaletli davrandığının söylenebilmesi için insanın sahip olması gereken vazgeçilmez bir özelliği olmak zorundadır. Başka bir deyişle insanın davranışlarının ahlaki olabilmesi, ahlaki bir nitelik kazanabilmesi, onlardan dolayı ahlaki olarak yargılanabilmesi, Tanrı'nın adil olması, insanı adil olarak yargılaması, ona adil olarak ebedi bir ceza veya ödülü belirlemesi için insanın gerçek anlamda özgür olması, özgür seçim yapabilecek bir doğaya sahip olması gerekmektedir. Augustinus bu noktada aklımıza gelebilecek bir soruyu, Tanrı'nın insanı neden özgürlüğünü kötüye kullanamayacak bir biçimde yaratmadığı sorusunu anlamsız görür: insani özgürlüğün, Tanrı tarafından, kötüye kullanılamayacak bir biçimde belirlenmesi, onu gerçek anlamda bir özgürlük olmaktan çıkaracağı gibi iyiyi gerçekleştirmedeki değerini de ortadan kaldıracaktır. Augustinus'a göre bu, kendisinden önceki Kilise Babalarının ısrarla vurguladıkları gibi, bizzat ahlaki eylemin kendisini ortadan kaldıracak, bunun sonucu ise insana Tanrı tarafından bahşedilmiş en büyük iyilik olan ebedi mutluluğa ulaşma şansının ortadan kalkması olacaktır. Augustinus tüm bu nedenlerden dolayı insanın ahlaki eylemlerinde iradenin özgürlüğünü bir veri olarak almakta, iradenin kendisinin psikolojik veya bilimsel olarak açıklanması gereken bir olgu olup olmaması konusuyla ilgilenmediği gibi muhtemelen böyle bir açıklamanın mümkün olduğuna da inanmamaktadır. Aynı konuyla ilgili olarak daha sonra Gazali'nin ve onun izinden giden diğer Kelamcılarının savunacakları gibi Augustinus'a göre iradenin, iradeye dayanan seçimin yeter sebebi yoktur. Böylece yine Gazali gibi Augustinus da iradenin yeter sebebi olmayan bir isteme veya nedeni olmayan bir tercih olduğu görüşünü savunmaktadır. Augustinus için irade, kendisinin hareket etmemiz gereken bir veridir. Onun kendisinde iradi olmayan, irade alanının dışında bulunan bir neden bulmamız mümkün olmadığı gibi bir iradenin kendisini bu iradeyi irade

eden bir başka iradeyle açıklamanın ve böylece sonsuza kadar geriye doğru gitmenin bir yararı yoktur. Augustinus Tanrı Dev leti'nin 12 . kitabının 6. bölümünde kötü meleklerin, Şeytan'ın düşüşünü açıklarken, iradenin doğası üzerine bu görüşünü oldukça açık bir biçimde ortaya koyar. Augustinus'a göre iyi meleklerin mutluluklarının gerçek nedeni en yüksek anlamda var olan Tanrı'yla birlikte bulunma yönündeki iyi iradeleridir. Başta Şeytan olmak üzere kötü meleklerin sefaletlerinin nedeni ise yüzlerini Tanrı'dan başkasına yani kendilerine çevirme yönündeki istekleri olmuştur. Peki ama bu kötü isteğin fail nedeni nedir? Augustinus bu soruya cevap olarak bu nedenin asla bulunamayacağını, çünkü onun nedeninin söz konusu iradenin kendisinden başka bir şey olmadığını söyler:

"Bu kötü iradenin fail nedenini arama yın, onu asla bulamayacaksınız. Kötü eseri meydana getiren iradenin kendisi olduğuna göre kötü iradeyi meydana getiren (onun kendisinden başka) kim olabilir? Böylece kötü irade her türlü kötü eylemin nedenidir, ama hiçbir şey kötü iradenin nedeni değildir" (12, 6).

Augustinus'un buradaki amacının, irade hakkında açıklama vermenin imkansız olmasından çok eylemlerimizden sorumlu olanın bizim özgür irademiz olduğunu kanıtlamak ve bu arada kötü iradeden sorumlu olanın Tanrı olmadığını ortaya koymak olduğu bir gerçektir. Ancak onun bu açıklamasından bizim irade hakkında yukarıda ortaya koymaya çalıştığımız görüşün çıktığını da söyleyebiliriz. Öte yandan Augustinus'un irade hakkında bu tür bir görüşe sahip olması da doğaldır; çünkü onun iradeyi bundan başka türlü tanımlaması, ona kendisinin dışında ve kendisini belirleyen bir başka neden araması veya bulması iradenin eylemdeki bütün gücünü, bütün sorumluluğunu ortadan kaldıracaktır.

Sevgi Anlayışı:

Augustinus'ta sevgi önemli bir yer tutar. O'nun özellikle Tanrı kuramında Platon-Plotinos'tan Tanrı'nın bir akıl olduğu kadar irade, ya da akıl olmaktan daha çok irade olduğu konusunda ayrıldığını biliyoruz. Augustinus Tanrı'nın bu özelliğinden O'nun bir sevgi olduğuna geçmekte, Tanrı'dan insana incek insanın da aynı özelliğe sahip bir varlık olduğunu belirtmektedir. Augustinus'a göre nasıl ki cisimleri hareket ettiren ağırlık veya hafiflik ise insanı hareket ettiren, insan davranışlarının itici gücü olan şey, sevgidir. Çünkü istek veya arzu da sevgiden doğar ve onun bir görüntüsüdür.

Augustinus her türlü arzu, istek veya iradeyi sevgiye dayandırmak, onun bir görüntüsü olduğunu ortaya koymak için insanın niçin bir eylemde bulunduğunu sorar. Buna verdiği cevap insanın bir şeyi istediği, arzu ettiği için eylemde bulunduğudır. Peki insan niçin bir şeyi ister, arzu eder? Çünkü insan arzu ettiği şeyle ilgili olarak kendisinin eksik olduğunu, ona sahip olduğu takdirde bu eksikliğini gidereceğini bilir. Böylece her eylemin arkasında bir arzu ya da istek, her arzu veya isteğin arkasında da arzu edilen şeye duyulan ihtiyaç ve ilgi vardır. İşte Augustinus Şölen'de Platon'un sevgi hakkında yaptığı analizi izleyerek insanın eksikliğini duyduğu, sahip olmak istediği, sahip olduğu zaman tamamlanacağına inandığı şeye karşı duyduğu ilgisini aşk diye adlandırır. Augustinus'a göre bir insan için aşk duymamak, aşık olmamak imkansız olduğu gibi ayrıca arzu edilebilir bir şey de değildir. Çünkü bir şey istememek yani sevmemek, ölmektir. Ancak ölümler aşık olmazlar. Augustinus bu akıl yürütmeyi devam ettirerek, insan ruhunun sahip olduğu tüm temel duyguları aşktan hareketle tanımlama yoluna gider: Böylece arzu, sahip olmak istediğimiz ama henüz sahip olmadığımız bir şeye karşı duyduğumuz aşktır. Buna karşılık sevinç, sevdiğimiz veya aşk duyduğumuz bir şeye sahip olduğumuzda duyduğumuz şeydir. Korku ise sevdiğimiz bir şeyin tehdit altında

olduğunu düşündüğümüzde ruhumuzu etkisi altına alan duygudur. Özümüzü aşkın oluşturmaya, öte yandan bütün sevgilerimizin doğru veya iyi olduğu anlamına gelmez. Augustinus'un her varlığın kendi türü ve doğası bakımından gerçekleştirmesi gereken eylemleri yapmasını iyi, bunun tersi davranışlarda bulunmasını yani kendi doğasına uygun olmayan şeyler yapmasını kötü olarak nitelendirdiğini biliyoruz. İyi ve kötüye ilişkin bu ölçüt Augustinus için doğru aşk veya yanlış aşk ile ilgili olarak da geçerlidir. Augustinus için insanın, bedenini sevmesi kötü, buna karşılık Tanrı'yı sevmesi iyi veya doğru olan aşk grubuna girer.

Augustinus bu iki farklı, hatta birbirine karşıt aşkı, Latince 'cupiditas' ve 'caritas' terimleriyle kavramlaştırır. 'Cupiditas' kötü ve yanlış aşk, 'caritas', iyi ve doğru aşktır. Birinci türden aşkın belli koşullar altında, ama sınırlı olarak kabul edilebilir olmasına karşılık -çünkü fiziksel, doğal bir varlık olarak, belli ölçüler içinde ona da ihtiyacımız vardır- ancak ikinci aşk koşulsuz, mutlak olarak iyi aşk yani gerçek aşktır. Bu ikincinin en iyi örneği Tanrı'ya karşı duymamız gereken aşktır. Çünkü bizi ebedi mutluluğa, Tanrı'da olan ebedi barış ve huzura götürecek olan bu aşktır. Peki biri yanlış ve kötü, diğeri doğru ve iyi olan bu iki aşk arasında yer alan diğer aşkların durumu nedir? Örneğin insanın kendini sevmesi, komşusunu sevmesi, diğer insanları, hemcinslerini sevmesi konusunda Augustinus ne düşünmektedir? Augustinus'un bu konuyla ilgili olarak Hristiyan Öğretisi Üzerine'de ortaya koyduğu formülü son derecede açıktır:

"Şeyler hakkında doğru bir değerlendirme yapan, duygulanımlarını sıkı bir kontrol altında bulundurmasını bilen, doğru ve tinsel bir insanın özelliği, sevmemesi gereken şeyi sevmemesi, sevmesi gereken şeyi sevmekte ihmal göstermemesi, az sevilmesi gereken şeyi çok sevmemesi; az veya çok sevilmesi gereken şeyi eşit sevmemesi ve eşit sevilmesi gereken şeyi az veya çok sevmemesidir. Böylece bir günahkar, günahkar olarak sevilmemeli, her insan bir insan olarak Tanrı için sevilmeli, buna karşılık Tanrı sırf kendisi için sevilmelidir. Eğer Tanrı'nın herhangi bir insandan daha çok sevilmesi gerekiyorsa, her insan O'nu kendisinden daha çok sevmelidir. Aynı şekilde bir başka insanı da kendi bedenimizden daha çok sevmeliyiz, çünkü her şey ancak Tanrı dolayısıyla sevebilir. Bedenimizin Tanrı'yı sevmeye konusunda bizimle bir işbirliği içinde olmasının imkansız olmasına karşılık bir başka insan bu sevgimizi paylaşabilir. Çünkü beden sadece ruhla yaşar ve biz Tanrı'yı ruhla severiz" (Hristiyan Öğretisi Üzerine, 1, 27).

Böylece bedenimizden başlayarak kendimizi, diğer insanları ve nihayet Tanrı'yı hangi sıraya göre sevmemiz gerektiğini; ayrıca bu sevmeye sırasının mantığını, gerekçesini son derecede açık bir biçimde görmekteyiz. Bedeni sevmemeliyiz; çünkü o kendimizden yani ruhumuzdan daha aşağı seviyededir ve dolayısıyla değersizdir. Bir günahkarı günahkar olarak sevmeyiz ama günahından kurtulması, Tanrı'yı sevmesi mümkün bir insan olarak sevebiliriz. Kendimizi sevebiliriz, ancak kendimizi de kendimiz için, kendimizden ötürü sevmeyiz. Bir başka insanı bizimle birlikte Tanrı'yı sevdiği, Tanrı sevgimizi paylaştığı için sevmeliyiz. Hatta Augustinus'un buradaki ölçütünü göz önüne alırsak onu kendimizden bile daha fazla sevmeliyiz. Sonuç olarak gerek kendimizde gerekse diğer insanlarda sevmemiz gereken yalnızca Tanrı'dır. Tanrı'dan başka her şeyi ancak Tanrı sevgisi için bir araç olduğu veya araç olması ölçüsünde sevebiliriz ama Tanrı'nın kendisini sırf kendisi için sevmek zorundayız. Augustinus'un bu sözleri onun neyi, nasıl ve ne ölçüde sevmemiz gerektiğiyle ilgili olarak temel bir ayrıma dayandığını göstermektedir. Bu bir varlığın sırf kendisi için veya bir başka şeyden ötürü sevilmesi yani bir amaç veya araç olarak sevilmesi ayrımıdır. Augustinus'un bu ayrımı ifade etmek için kullandığı sözcükler 'bir şeyi kullanmak, ondan yararlanmak' (use, usage) ve 'bir şeyin tadını

çıkarmak, bir şeyden zevk almak, sevmek' (jouir, enjoy) anlamlarına gelen Latince 'uti' ve 'frui'dir. Augustinus bunların ilkinden sevginin aracını, bir araç olarak sevgiyi ikincisinden ise sevginin amacını, nihai bir amaç olarak sevgiyi ifade etmek üzere yararlanmaktadır.

Açıkça görüldüğü gibi bu ayrım aslında Aristoteles'ten itibaren bütün Yunan etik geleneğinin kullandığı ahlakta araçlar ve amaçlar ayrımıdır; ancak Augustinus bu ayrımı tamamen farklı bir kavramla, sevgi kavramıyla ilgili olarak, değişik bir alanda ve bir amaçla kullanmaktadır. Augustinus birçok yerde bu ayrım üzerinde durmakta birlikte onu en iyi biçimde Hristiyan Öğretisi Üzerine'nin birinci kitabında ortaya koymaktadır:

"Tadı çıkarılması gereken şeyler vardır, kullanılması gereken şeyler vardır, hem tadı çıkarılması hem kullanılması mümkün olan başka şeyler vardır. Tadı çıkarılması gereken şeyler bizi mutlu eder, kullanılması gereken şeyler ise bu mutluluk arayışımızda bize yardımcı olan, bizi destekleyen öyle ki kendileri sayesinde bizi mutlu eden şeylere eriştiğimiz ve bu ikinci şeyler içinde barışı (rest) bulduğumuz şeylerdir. Bu tür şeyleri kullanan bizler, onlarla karşılaştığımızda, aslında sadece kullanmamız gereken şeylerin kendilerinden mutluluk duyarsak yolumuzdan engellenmiş, sapmış oluruz. Öyle ki, daha aşağı dereceden mutluluklara kapılıp geride kalmış veya bizi gerçekten mutlu edecek olan doğru şeylerin yolundan tümüyle ayrılmış oluruz. Çünkü bir şeyin tadını çıkarmak, onun kendisi için onda bulunmak, ondan mutlu olmaktır. Bir şeyi kullanmak ise arzu ettiğimiz şeyi -eğer bu şey arzunun uygun bir kullanımının konusu olan şeyse; çünkü onun uygun olmayan kullanılması daha çok bir kötüye kullanmadır (abuse)- elde etmemiz için elimizde bulunan araçlardan yararlanmaktır. Örneğin yabancı bir ülkede yolculuk yaptığımızı ve yurdumuzdan uzakta mutlu olmadığımızı, bu yolculukta kendimizi kötü hissederek buna bir son vermek isteyip, yurdumuza geri dönme kararını verdiğimiz varsayalım. Ancak mutluluğumuzun içinde başlayacağı yurdumuza ulaşmak için karadan veya denizden bir ulaşım aracını kullanmamız gerekmektedir. Fakat bu arada içinden geçtiğimiz ülkenin güzelliği, yolculuğumuzun kendisinin bize verdiği haz da kalplerimizi kendine doğru çekmektedir. Böylece kendilerinden yararlanmamız gereken bu şeyleri bizi mutlu eden şeyler haline dönüştürdüğümüz için yolculuğumuzun sonuna varmak için isteksiz davranmaktayız. İşte bu ölümlü hayattaki durumumuzu gösteren tablo budur. Biz (içinde bulunduğumuz dünyada) Tanrı'dan çok uzağa düşmüş bulunuyoruz ve eğer Baba'mızın evine geri dönmek istiyorsak, bu dünyayı kullanmamız ama ondan zevk almamamız, mutlu olmamamız gerekmektedir. Öyle ki bu sayede Tanrı'nın görünmez şeylerini açıkça görebilelim, onu meydana getirilmiş olan şeylerden hareketle anlayabilelim yani maddi ve zamansal olan şeyler aracılığıyla, onları kullanarak tinsel ve ezeli-ebedi olana ulaşabilelim" (3-4).

Bu pasaj, Augustinus'un tüm ahlak felsefesi ile mutluluk öğretisini özetlemektedir. Demek ki ruhumuz, içinde bulunduğumuz dünyada 'gurbet'te bulunan bir 'garip'tir, 'yabancı'dır. Onun bu dünyadaki varlık durumu, temelde bir 'yabancılaşma'dır. Yabancı bir ülkede bir yabancı olarak bulunan ruhun hedefi, doğal olarak 'yurdu'na geri dönmektir. O halde içinde bulunduğu yani bu yokuluğunu gerçekleştirdiği dünyada gördüğü her şey bu amacına ulaşmasında birer araç-değere sahiptir. Bunun sonucu olarak onun bu şeylere ancak bu araç-değerlerinin, araç işlevlerinin gerektirdiği ölçüde ilgi göstermesi, onları bu ölçüde sevmesi gerekir. Böylece kendisine yabancı olan bedenini, dünyanın cisimsel, duyusal diğer

güzelliklerini bir tarafa bırakalım, ruhun, kendi kendisini, diğer insanları, diğer ruhları bile gereğinden fazla veya doğru olmayan bir biçimde sevmesi söz konusu olamaz. Çünkü onlar da son tahlilde, kendileri için sevilmesi gereken şeyler değil, ancak bu yolculukta ruhun kendilerinden yararlanılabileceği şeylerdir.

Burada karşımıza ilginç olan bir nokta daha çıkmaktadır. Bu Augustinus'un, başka insanları sevmeyi insanın kendisini sevmesinin önüne geçirmesidir. Çünkü insanın başka insanları sevmesinin nedeni, onlarla ortak bir duyguyu, ortak bir amacı yani Tanrı sevgisini paylaşmasıdır. Tanrı sevgisi insanları birleştirmekte, bu sevgiyi paylaşan bir cemiyet, bir sevgi cemaati yapmaktadır. Oysa insanın kendi kendisiyle böyle bir ilişkisi mümkün değildir. Böylece Augustinus'un bu sözlerinden bir Hristiyan'ın, içinde yaşadığı Hristiyan cemaatini kendine bizatihi kendisinden daha yakın hissetmesi gerektiği sonucu çıkmaktadır.

Bu sözlerinden Augustinus'un sevgi kavramının ne kadar zengin bir içeriğe sahip olduğunu görmekteyiz. Hristiyan Öğretisi Üzerine'nin bir başka bölümünde yukarıda değindiğimiz, birbirine bağlı olan bu görüşler bir kez daha birbirleriyle son derece tutarlı bir bütün içinde karşımıza çıkmaktadır:

"Şeyler içinde gerçek sevgiye layık olanlar ezeli ebedi ve değişmez olanlardır. Geri kalanlar bu şeylere erişebilmemiz için bir araç olarak vardır. Ancak başka şeyleri seven ve onları kullanan bizler de birer şeyiz. Çünkü insan Tanrı'nın imgesine göre ve O'na benzer olarak yaratılmış değerli bir varlıktır. Ancak insan, içinde bulunduğu ölümlü bir beden olması bakımından değil, kendisi sayesinde şeref bakımından hayvanların üzerine yükseltilmiş olduğu akıllı bir ruh olması bakımından insandır. Böylece insanların kendilerini sevmeleri mi, kullanmaları mı, yoksa gerek sevmeleri, gerek kullanmaları mı gerektiği meselesi önemli bir meseledir. Çünkü (Kutsal Kitap) bize birbirimizi sevmemizi emretmektedir. Ancak sorun insanın bir başka insan tarafından kendisi için mi, yoksa bir başka şey için mi sevilmesi gerektiği sorunudur. Eğer sadece kendisi için ise, onu sevmemiz, bir başkasından ötürü ise, onu kullanmamız söz konusudur. Bana öyle geliyor ki insanın bir başkasından ötürü sevilmesi gerekmektedir. Çünkü eğer bir şeyin sırf kendisi için sevilmesi gerekirse, mutlu bir hayat onu

sevmekten, henüz gerçekte var olmasa bile içinde bulunduğumuz durumda onun ümidine sahip olmaktan ibaret olur. Ancak (Kutsal Kitap'ta) insana güvenen ve umudunu ona bağlayanın lanetlendiği söylenmektedir. Konuyu dikkatle incelersen insanın kendisini de sevmemesi gerektiğini anlarsın. Çünkü insan kendisini de, sırf kendisinden ötürü değil, ancak gerçek sevginin konusu olan Tanrı'dan ötürü sevmek zorundadır. Çünkü insan ancak bütün hayatı değişmez olana doğru bir yolculuk olduğunda ve bütün sevgisini tümüyle bunun üzerine yoğunlaştırdığında iyi bir durumdadır. Eğer kendisini kendisi için severse, kendisine Tanrı ile olan ilişkisi açısından bakmamış, zihnini kendisine çevirmiş, böylece değişmeyen varlıkla meşgul olmamış olur (...) Bundan ötürü eğer sen kendin için değil, sevginin en değerli nesnesini kendisinde bulduğun Tanrı için kendini sevmek zorundaysan, bir başka insanın da kendisini kendisi için değil, Tanrı için sevdiğinde sana kızmaması gerekir. Çünkü tanrısal yasa tarafından konan sevgi yasası 'Komşunu kendin gibi seveceksin' der, ama Tanrı'nı bütün kalbinle, bütün ruhunla, bütün fikrinle seveceksin" der (Matta, 22, 37 -39). Böylece o bütün düşüncelerini, bütün hayatını, bütün fikirlerini sahip olduğun her şeyi kendisinden aldığı Tanrı üzerinde yoğunlaştırmanı ister. (...) O halde komşusunu doğru bir şekilde seven, onu da Tanrı'yı bütün kalbiyle, bütün ruhuyla ve fikriyle sevmeye teşvik etmek

zorundadır. Çünkü bu yolla, komşunu kendisi gibi seven, kendisi ve komşusu için tüm sevgisini Tanrı sevgisine yönlendirmiş olur" (1, 22-23).

Bu bölümü Augustinus'un Tanrı sevgisi-dünya sevgisi, gerçek sevgi gerçek olmayan sevgi zıtlığını çok çarpıcı bir şekilde ortaya koyduğu ünlü bir cümlesiyle bitirdim:

"İyiler dünyayı Tanrı'yı sevmek için, kötüler ise, bunun tersine, Tanrı'yı dünyayı sevmek için kullanırlar" (Tanrı Devleti, 1 5, 7).

Tarih Felsefesi:

Antik Yunan dünyası Thukydides gibi büyük tarihçileri görmüş ama Hıristiyanlık ortaya çıkıncaya kadar bir tarih felsefesi geliştirmemiştir. Bunun birçok nedeni vardır ama asıl neden Yunan filozoflarının dünyaya bakış tarzlarının, onu anlama ve açıklama konusunda sahip oldukları düşünce modelinin özelliğinde yatar. İster materyalist, ister idealist olsun tüm Yunan filozofları dünyaya genel olarak fizik doğa, kozmos açısından bakar. İnsan ve toplum içinde olmak üzere dünyada yer alan varlıkları veya meydana gelen olayları yine ister mekanist ister teleolojist bir bakış açısından hareket etsinler, fiziksel, doğal kavramlarla anlamaya ve açıklamaya çalışırlar. Buna bağlı olarak Yunan filozofları evrenin, ana unsurlarının (maddenin, formun, dört unsurun, atomun vb.), onu idare eden yasaların (mekanik veya teleolojik, matematik veya lojik vb.) ezeli-ebedi olduğunu, her zaman aynı tarzda iş gördüğünü düşündükleri gibi insanın kendisinde, ahlaksal-toplumsal doğasında, bu doğanın ürünü olan kurumlarında da zaman içinde herhangi bir değişimin ortaya çıkabileceğini göz önüne almazlar (bu konuda belki Epikuroşçuların biraz farklı olduklarını, çünkü onların insanlığın ve toplumların ilkelikten uygarlığa doğru bir gelişme içinde oldukları yönünde bir kuramı savunduklarını görmüştük). Bu nedenle ahlaki-toplumsal davranışlarını, kurumlarını açıklamak için yine insanın değişmez birtakım niteliklerinden, özünden vb. hareket eden bir yöntem kullanırlar. Dolayısıyla Yunan filozoflarına göre evrenin, fizik doğanın bir tarihi olmadığı gibi insan doğasının, onun ahlaki toplumsal doğasının ve onun bir sonucu olan kurumlarının da gerçek anlamda bir tarihinden söz edilemez. Nitekim Platon'a göre Tanrı evreni zaman içinde meydana getirmiştir ama onda gerçekleşecek olayları ezeli-ebedi arketiplere göre yani zaman içinde kendilerinde herhangi bir değişimin ortaya çıkmasının mümkün olmadığı bir tarzda meydana getirmiştir. Yine Aristoteles'e göre şüphesiz doğal varlıklarda bir oluş ve değişme bulunmaktadır ama bu her zaman bir varlığın maddesinden formuna doğru giden bir değişme, bir insandan her zaman bir insanın, bir meşe tohumundan bir meşe ağacının meydana geleceği, türler arasında herhangi bir geçişin, bir evrimin olmasının mümkün olmadığı zaman dışı bir değişmedir. Herakleitos ve Stoacılar zaman içinde ortadan kalkan veya varlığa gelen evrenlerin varlığını kabul ederler. Ne var ki, bunlar kendilerinde tümüyle aynı süreçlerin tekrarlandığı evrenlerdir. Plotinos'un varlığın Bir'den duyuşal dünyaya, duyuşal dünyadan Bir' e doğru giden açılma, toplanma veya iniş ve çıkışının da bir zamanı olmadığını veya bu çift yönlü süreçte zamanın üzerinde durulması, dikkate alınması gereken önemli bir rolü olmadığını görmekteyiz. Yunan filozoflarının bu evren veya varlık anlayışlarına, yine daha önce gördüğümüz gibi, ona uygun olan bir bilgi anlayışları veya kuramları karşılık gelir. Bu anlayışa göre de ancak soyut olanın, zaman dışı olanın veya tümelin yani tekrarlanabilir olanın bilimi vardır. Bundan ötürü Yunanlıların ideal bilimleri ya tümüyle soyut, tümüyle zaman dışı olan akılsal nesneleri ele alan matematiktir (Platon) veya böyle olmamakla, fizik doğada reel olarak yer almakla birlikte tekrarlanan şeyleri, daha doğrusu onların tekrarlanabilir olmalarını mümkün kılan

şeyleri yani özler i konu alan fiziktir (Aristoteles). Bu bilgi kuramının sonucu olarak da Yunan filozofları zaman içinde meydana gelen somut, bireysel, tikel olayları konu alan tarihin, ciddi bir araştırmanın konusu olamayacağını düşünür. Nitekim Aristoteles'in bu bakış açısından hareketle, tarihin bilim olamayacağını, 'olası ve zorunlu olmasından dolayı mümkün olanı ele alan şiir'in bu bakımdan tarihten daha fazla bilimsel özelliğe sahip olduğunu ileri sürdüğünü görmüştük. Yunanlı filozofların dünyaya, olaylara, özü itibariyle doğal, fiziksel açıdan bakmaları onların zaman anlayışlarını da belirler. Yunanlı filozoflar için zaman ya doğal, fiziksel zamandır veya hiçbir şey değildir. Zaman ya Platon'da olduğu hiçbir varlığa sahip değildir veya Aristoteles'te olduğu gibi fiziksel hareketin, evrenin en dış küresinin hareketinin sayısıdır. Bu hareket dairesel olduğundan ötürü de Aristoteles için zaman tek biçimlidir (uniform) yani onun parçaları arasında herhangi bir ayırım yapmak mümkün değildir. Sonuç olarak Yunan filozofları zamanı ister reel, ister ideal bir gerçeklik olarak kabul etsinler, tekdüze bir şekilde akıp giden ve parçaları yani anları arasında hiçbir farklılığın bulunmadığı, kendilerinde meydana gelen olayların hiçbir özel varlık ve anlama sahip olamayacağı doğal veya matematiksel bir zaman anlayışına sahiptirler.

Oysa Hristiyanlık ne evrenin kendisi, ne onun bilgisi ne de zaman hakkında böyle bir bakış açısına sahiptir. İlk olarak Hristiyanlık için evrenin kendisinin bağımsız bir varlığı yoktur. O ezeli olmadığı gibi ebedi de değildir. Tanrı'nın iradesiyle ve yoktan varlığa getirilen bir şey olduğu için onun kendi doğasından, zaman dışı veya ezeli-ebedi doğasından bahsetmek anlamlı değildir. Tersine Hristiyan için evren tümüyle tarihi bir varlıktır. Zaman içinde ve belli bir amaçla varlığa getirildiği gibi yine zaman içinde ve kendisinden istenen bu amaç yerine geldikten sonra ortadan kalkacaktır. Böylece evrenin doğası aslında bu söz konusu amacın gerçekleşmesinin tarihi olduğu gibi onun ne olduğunu anlamak ve açıklamak için de bu amaca ve onun arkasında yatan projeye bakmak gerekir. İkinci olarak evren içinde insanın yeri, özeldir; insan ne doğanın ürünü olan bir varlıktır, ne de özü bakımından doğaldır. Bundan dolayı insanı, insanın eylemlerini, kurumlarını doğal terimlerle tasvir etmek, doğal kavramlarla anlamaya ve açıklamaya çalışmak saçmadır. İnsan Tanrı tarafından evrenin yaratılmasından sonra zamanın belli bir noktasında, belli bir amaçla varlığa getirilmiş ve bu andan itibaren onun hikayesi başlamıştır. Böylece insan tarih içinde gerçekleşen tümüyle tarihi bir hikayedir. Ancak evrenin kendisinin bu hikayede hemen hemen hiçbir yeri yoktur; evren veya doğa, bu hikayenin içinde gerçekleştiği bir dekardan, sahneden ibarettir. O halde Hristiyanlığa göre, insani varlığın açıklanmasının anahtarı evrende değil tam tersine evrenin açıklanmasının anahtarı insanda, daha doğrusu evreni yaratan ve insanı onun içine belli bir amaçla, belli bir projeyle yerleştiren Tanrı'da bulunmaktadır. Ancak Tanrı'nın bu projesi insani tarihte gerçekleşmekte olduğundan evrenin ve insanın bir bütün olarak anlaşılması ve açıklanması için asıl gerçeklik alanı olan tarihe bakmak zorunludur. Böylece Hristiyanlığın tarihe tümüyle farklı bir modelden bakması söz konusudur. Hristiyanlığa göre, tarihi bir gerçeklik vardır veya gerçeklik, özü itibariyle tarihseldir. Tarih tekrarlanan değil, tekrarlanmayan, her biri özel bir anlama sahip olan olaylardan meydana gelir. Tarihte meydana gelen her olay şüphesiz aynı önem ve gerçeklik derecesine sahip değildir. İnsanların yapıp ettikleri, toplumların başına gelen ve yaşanan her olay tarihi değildir. Gerçek tarihi olay, tarihi meydana getirmede özel önem, anlamı olan, bizim açımızdan tarihi anlamada ve açıklamada kendisine başvurmamız, kendisini ön plana almamız gereken olaydır. Örneğin, bu tarihi olay İsa'nın dünyaya gelişidir, Adem'in işlediği ilk günah sonucu Cennet'ten kovulmasıdır; Tanrı'nın İsrail halkı ile yaptığı anlaşmadır vb.

Hristiyanlık zamanla ilgili olarak da tümüyle farklı bir tasavvura sahiptir. Hristiyanlığa göre zaman, gerçek anlamda, tarihin, tarihi olayların içerisinde cereyan ettiği, onların taşıyıcısı olan tarihi zamandır. Bu zamanın anları, kendilerinde meydana gelen tarihi olayların özelliğinin sonucu olarak birbirlerinden farklıdır. Tarihi önemi olan bir olay, özü bakımından tekrarlanmayan bir olay olduğu gibi zamanı da bir başka zamanla karşılaştırılamayan özel bir zamandır.

Augustinus bir tarihçi olmadığı gibi tarihe ilişkin özel bir eser kaleme almamıştır. Ancak Tanrı Devleti aynı zamanda bir tür tarih kitabıdır. Bu kitapta bir yandan ana Hristiyan dogmalarının felsefi şerhlerini, yorumlarını yaparken öte yandan Eski Ahit'te anlatıldığı gibi Yahudi halkının hikayesini temel alarak, Yaratılış'tan kendi zamanına kadar olan insanlık tarihine ait gözlem ve düşüncelerini ortaya koyar. Augustinus bu vesileyle seküler tarihe ait olayları da ele alarak, Asur, Babil, Yunan, Roma tarihine ait olaylardan, hükümdarlardan, onların yaptığı şeylerden, vb. de söz eder. Ancak Augustinus'un Tanrı Devleti'nde yaptığı şey esas itibariyle kutsal tarihçiliktir, çünkü Tanrı Devleti tarihte olup biten şeylerin Yaratılış, İlk Günah, İnsanın Düşüşü, Tanrı'nın İsrail halkı ile yaptığı sözleşme, İsa'nın dünyaya inşi, Çarmıh'a gerilişi vb. dogmalarını temel alarak anlatma ve yorumlama girişimidir. Augustinus'un yaptığı şeyin kutsal tarihçilik olduğunu söyledik. Onu bir anlamda tarih teolojisi olarak da adlandırabiliriz. Nihayet bu özelliğinden ötürü Augustinus'u Batı dünyasında tarih felsefesinin kurucusu veya ilk örneği olarak da görebiliriz. Çünkü Augustinus'un tarihe, tarihi olaylara birliği, tutarlılığı olan belli bir modelden baktığını görüyoruz. Augustinus için tarih birbiriyle ilişkisiz, bağımsız, tikel, kendilerinden başka bir şeye işaret etmeyen, rastlantısal olayların toplamı değildir. Tam tersine Augustinus, tarih olarak bir başı, sonu olan, kendisinde yer alan olayların belli bir mantığa göre ve belli bir amacı gerçekleştirmek üzere ortaya çıktığı bir varlık alanına vurgu yapmaktadır. Tarih, insanlık tarihi belli bir zamanda, belli bir olayla, İnsan'ın ilk günahı ve düşüşüyle başlamıştır ve belli bir noktaya, Yargı Günü'ne doğru gitmektedir. Bu iki olay arasında en büyük Olay İsa'nın dünyaya inşidir. Böylece tarihin iki büyük dönemi birbirinden ayrılmaktadır: İsa'nın gelişinden önceki ve sonraki dönem. Bu olaylarla veya onlar aracılığıyla belli bir proje, Tanrı'nın insanla ilgili projesi gerçekleşmektedir. İşte eğer kendisini anlamak ve akılsal kılmak istiyorsak tarihi olaylara bu büyük olaylar ve bu büyük proje açısından bakmamız gerekir. Augustinus tarihle ilgili böyle bir bilinçli, felsefi-teolojik bakış açısına sahip olmakla ve tarihi olaylara yine böylece esas itibariyle kutsal tarih ve tarihçilik açısından bakmakla birlikte onda 'kutsal' diye nitelendirdiğimiz özü itibariyle tanrısal eylemlerin, müdahalelerin alanına ait olan veya onların sonuçları olan olaylarla bunlarla aynı yapıya sahip olmayan, dar anlamda 'insani', 'dünyevi' diye adlandıracağımız eylemlerin alanına ait veya onların sonuçları olan olayları birbirinden ayırmayı ihmal etmez. Böylece Augustinus'ta kutsal tarihin yanında seküler bir tarihin de imkanının kabul edildiği görülür. Augustinus bu iki ayrı türden olayları kimi zaman bir arada ele alır ama bunu yaparken onları birbirlerinden ayırmak gerektiğini de belirtir. Öte yandan bunu yapmak Augustinus için ne o kadar zor, ne de ciddi anlamda tutarsızlıktır. Çünkü Augustinus Tanrı'nın İki Ahit'te insanlığa açmış olduğu genel projesini bilmenin tarihte gerçekleşen her insani, tarihi olayın özel bilgisine sahip olmayı gerektirmediğini belirtir. Dolayısıyla her özel, tikel olayın arkasında Tanrı'nın özel niyetini, müdahalesini görmeye çalışmanın mümkün ve doğru olmadığını söyler. Augustinus için tarihin genel olarak Tanrı'nın eli, denetimi altında bulunması, bulunduğu bilinmesi başkadır, her olayda bu elin izinin olması, bu izin görülmesi daha başkadır.

Augustinus bu görüşüyle tutarlı olarak herhangi bir dünyevi devletin, örneğin Asur'un, Babil'in ortaya çıkışı, yükselişi ve çöküşü ile Tanrı'nın niyet ve müdahalesi

arasında doğrudan bir ilişki kurulmasını yanlış bulur. Augustinus için Roma'nın yükselişini Tanrı'nın ona gösterdiği hayır ha h ilgisine bağlamak ne kadar yanlışsa, Hristiyanlığı kabul ettikten sonra çözülüşünü de Tanrı'nın ondan ilgisini çekmesiyle açıklamak o kadar saçmadır.

Siyaset Felsefesi:

Augustinus'un tarih felsefesi gibi siyaset felsefesi de bu ikili bakış açısının etkisi altındadır. Augustinus'un siyaset felsefesine göre tarihte iki toplum, iki yönetim biçimi, iki site, iki devlet vardır. Onlardan biri 'Tanrı'ya göre', Tanrı'nın ilkelerine, emirlerine, yasalarına göre yaşayan, yaşamayı isteyen veya yaşamayı seçen insanları içine alan Tanrı devleti, 'Kudüs'tür; diğeri ise 'insana göre', insanın değer ve arzularına, ilke ve yasalarına göre yaşamayı seçen, insani-dünyevi devlet yani 'Babil'dir. Augustinus'un bu iki tür toplum ve devlet ayrımı aslında kavramsaldır.

Dünyevi toplum ve devletin örneği olarak tarihte somut olarak gerçekleşmiş olan Asur, Babil, Yunan, Roma gibi toplum ve devletlerini vermesine karşılık, Tanrı devleti onda tarihsel olarak gerçekleşmiş veya ilerde tarihsel olarak gerçekleşecek herhangi bir devlete işaret etmez. Böylece geçmişte Süleyman veya Davut tarafından kurulmuş olan Yahudi devleti, Augustinus'un tanımladığı anlamda bir Tanrı devleti olmadığı gibi, Büyük Konstantin'in Roma devleti içinde Hristiyanlığa izin vermesi, daha sonra Theodosius zamanında Hristiyanlığın Roma İmparatorluğu'nun resmi dini olması da Augustinus için Roma devletini bir Tanrı devleti yapmamıştır. Augustinus Roma'nın başına gelen felaketlerin nedeninin Hristiyan Tanrı'sını kabul etmesi olduğunu ileri sürenlere karşı kaleme aldığını söylediği Tanrı Devleti'nde, Roma'nın Hristiyanlığı kabul etmesinden ötürü dünyevi bir devlet olma niteliğinde herhangi bir değişiklik olmadığını açık bir biçimde ifade eder. Augustinus'a göre Hristiyanlığı kabul etmesinden sonra yapısında olumlu yönde bazı değişimler meydana gelmişse de Roma, doğası bakımından bir dünyevi devlet olmaya devam etmiştir. Bunun yanı sıra Augustinus aralarında bazı benzerlikler olduğunu kabul etmek ve İsa'nın yeryüzündeki temsilcisi olduğunu düşünmekle birlikte Katolik Kilisesi'ni de Tanrı devletiyle özdeşleştirmez. Çünkü Augustinus için Tanrı devleti özü itibarıyla ideal yani bu dünyada gerçekleşmeyecek olan bir devlettir. Onu meydana getiren toplumu da Tanrı'ya göre yaşamak, Tanrı ile birlikte bulunmak isteyen insanlardan meydana gelen yine ideal bir cemaatin mensupları olarak görmek gerekir. Augustinus için böyle bir toplum ve devlet bu dünyada ve tarihte değil, ancak gelecekte, Yargı Günü'nden sonra gerçekleşecektir.

Ancak Katolik kilisesi Ortaçağ'da Augustinus'un bu kuramını doğal olarak farklı yorumlayacak, kendisini Tanrı devletiyle özdeşleştirmek ve böylece dünyevi devletin üzerine yükselmek isteyecektir. Augustinus dünyevi site veya dünya devletinin temelinde bulunan üç tür topluluğu birbirinden ayırır: Aile veya daha genel olarak ev halkı, site veya tikel devletler ve insanlık veya evrensel topluluk. Augustinus bu toplulukların amacının, daha önce birey insanla ilgili olarak saptadığı amaçtan farklı bir şey olmadığı görüşündedir: Birey olarak insanın amacı mutlu olmaktır, ebedi mutluluğa erişmektir. Bu ebedi mutluluk, Tanrı'ya erişmekten ve onun varlığında barış ve ebedi hayatı bulmaktan geçer. Ancak bu tür bir barış ve ebedi hayat, dünyevi toplum veya topluluklar için birey için olduğundan çok daha zor, hatta imkansızdır. Bunun sonucu olarak içinde yaşadığımız dünyevi toplumda bulabileceğimiz veya elde edebileceğimiz barış, ancak dünyevi bir barış olabilir.

Augustinus için insanların birlikte yaşamalarının sonucu olan çeşitli toplulukların ortaya çıkmasını mümkün kılan her türlü düzenlemenin, yasanın, egemenliğin, tek kelimeyle devletin varlık amacı, bu dünyada gerçekleşmesi mümkün olmayan "ebedi hayatta barış veya barışta ebedi hayat değildir", dünyevi

barıştır. Ama "bu dünyayla ilgili şeyler içinde bilinmesi daha tatlı, peşinden koşulması daha arzu edilir, elde edilmesi daha iyi başka bir şey(de) yoktur" (Tanrı Devleti, 19, 11). Augustinus barış kavramını evrenselleştir; ona göre barıştan mutlu olmayan kimse olmadığı gibi, savaş bile barış için yapılır. Başka insanların malına veya canına kastetmek için bir araya gelen haydutlar, hırsızlar kendi aralarında barış içinde bulunmaya önem verdikleri gibi, yırtıcı hayvanlar bile kendi aralarında, kendi türleri içinde barışı ararlar. Augustinus da Platon ve Aristoteles gibi insanın doğası bakımından toplumsal olduğu görüşündedir. Ona göre, diğer insanlarla birlikte bulunmak istemeyen, tek başına yaşayan veya sırf başkalarını ezmek, onlara baskı olmak için var olmak isteyen bir insan ancak efsanelerde vardır. İnsanın kendi bedeniyle, kendi ruhuyla, diğer insanlarla uyum ve barış içinde olma arzusu, ona Tanrı tarafından verilmiş, insan doğasının içine Tanrı tarafından yerleştirilmiştir:

"O halde en bilge Yaratıcı, bütün doğaların en adil düzenleyicisi olmuş, en güzel süsü olarak insan türünü yeryüzüne yerleştirmiş olan Tanrı, onlara bu hayat yani dünyevi barış için uygun olan bazı nimetler vermiştir. Bunlar bu hayatta yararlanabileceğimiz sağlık, güvenlik, insanların birbirlerine karşı duydukları dostluk gibi şeylerdir" (Tanrı Devleti, 19, 13).

Bu dünyevi barışın gerektirdiği şeyler nelerdir? Böyle bir barış ne ister veya neyi talep eder? Önce bir insanın başka bir insana zarar vermemesini, ikinci olarak eğer elinde imkan varsa başka insanlara yararlı olmasını emreder. insani barışın ilk amacı, ilk gerçek topluluk olan ev halkı arasındaki barıştır. Bu barış, aynı ev halkına mensup üyeler arasında otorite ve itaatin iyi bir biçimde düzenlenmesinden doğacaktır. Augustinus için, otoritenin kaynağı, güç veya kudret değil, sorumluluktur. Ev halkı içinde otorite, böylece diğerlerinden sorumlu olan, diğerlerine faydalı olabilecek kişiye yani "karının üzerinde kocaya, çocuklar üzerinde anne babaya, köleler üzerinde efendiye aittir." Bu ikincilerin görevi ise şüphesiz birinciye itaat etmektir (Tanrı Devleti, 19, 14).

Peki dünyevi hayatın en önemli iyisi olan bu dünyevi barış neyle sağlanacaktır? İnsanlar arasında uzlaşma, barış içinde yaşama neyle gerçekleştirilecektir? Augustinus bunun için Cicero'nun Cumhuriyet Üzerine adlı ünlü eserinde Scipio'nun Roma cumhuriyeti hakkındaki tanımından hareket eder. Scipio, cumhuriyetin, 'halka ait olan, halkla ilgili olan' olduğunu söylemiş, halkı (cumhur) ise 'kabul edilen bir hukuka ve ortak çıkarıya dayanan insanlar topluluğu' olarak tanımlamıştır. Augustinus'a göre Roma, bu tanıma göre, bir cumhuriyet değildir, çünkü bu tanıma uygun bir halk değildir. Çünkü Scipio'nun burada hukuktan kastettiği, insanların kendisine rıza gösterdikleri kurallardır. İnsanlar ise ancak adil olan kurallara rıza gösterirler. Böylece 'gerçek bir adaletin olmadığı yerde hukuk olamaz.' Roma, insanların kendi rızalarıyla kabul ettikleri bir hukuk sistemi içinde yaşamamıştır. O, otoritenin güce, gücün egemenin iradesine dayandığı bir sistem içinde yönetilmiştir (Tanrı Devleti, 19, 21). Bu açıklamalar, Augustinus'un dünyevi barışın neyin üzerine dayandığı, neyi temel alması gerektiğini düşündüğünü ortaya koyar. O insanların ortak çıkarına ve bu çıkarı göz önüne alan adil bir hukuk düzenine dayanır. Bu, dünyevi barışı sağlayabilecek olan tek şey, adalettir. Augustinus bu noktada siyaset felsefesinde adaletin toplumsal ve siyasal hayatın en önemli değeri, en vazgeçilmez ilkesi olduğunu söyleyen Yunan geleneğiyle birleşir. Augustinus'a göre de adalet en önemli siyasal erdemdir. Adaletin olmadığı bütün krallıklar, büyük haydut sürülerinden başka bir şey olmayacaktır. Bu görüşünü ortaya koyduğu bölümde anlattığı küçük bir hikaye, onun bu tezini bir başka yolla teyid eder:

"Büyük İskender yakaladığı bir korsana neden denizlerde yağmacılık yaptığını sorar; korsan, bu soruya beklenmeyen bir cesaretle " Sen neden karada yağmacılık yapıyorsun?" diye karşılık verir ve devam eder, "Bana

korsan, sana fatih denmesinin nedeni sadece benim küçük bir tekneye senin ise büyük bir filoya sahip olmandır" (Tanrı Devleti, 4, 4). (Ahmet Arslan, İlkçağ Felsefesi, cilt: 5, s. 345-417)

SAHTE-DİYONİZOS

Sahte Dionisos, MS. 5. yüzyılın ortalarında yaşamış ve gerçek kişiliğini gizleyip, kendini takma bir adla ifade etmiş olan bir düşündürdür. Ortadoğu'da, muhtemelen Suriye'de yaşamış ve eserlerinde, kendisini Aziz Paul'un izleyicisi olarak tanıtmış olan filozof, felsefe literatüründe, bundan dolayı Sahte-Dionisos olarak bilinir. Onun en önemli eserleri arasında *The Divine Names* [Tanrı'nın Adları], *The Mystical Theology* [Mistik Teoloji] ve *The Celestial Hierarchy* [Göksel Hiyerarşi] bulunmaktadır.

Tanrı, Kutsal Üçleme:

Sahte-Diyonizos'un düşünceleri üzerine Yeni-Platonculuğun etkisi kendisini ilk olarak onun Hristiyanlığın Kutsal Üçleme üzerine geliştirdiği öğretisinde göstermektedir: Plotinos Tanrı'nın Kendisinde hiçbir ayrımın olmadığı mutlak Bir olduğunu söylemiş, buna karşılık İznik Konsili Tanrı'nın veya tanrılığın Baba, Oğul ve Kutsal Ruh olarak üç ayrı şahısta bulunduğunu karara bağlamıştı. Bu, bu üç ayrı şahsın bir ve aynı öze veya töze sahip olmakla birlikte ana nitelikleri veya özellikleri açısından birbirlerinden ayrılmış, farklılaşmış olmaları gerektiği anlamına gelmekteydi. İşte Diyonizos, Hristiyanlığın üç ayrı şahıstan meydana gelen Tanrı'sı ile Yeni-Platonculuğun mutlak, ayrılmamış Bir olarak tanımladıkları Tanrı'sı arasında bir uzlaştırma gerçekleştirmeye çalışır ve bu üç ayrı, farklı şahsın arkasında Plotinos'un ayrılmamış mutlak Bir'ini bulmak ister.

Sahte-Diyonizos üzerindeki Yeni-Platoncu etki ikinci olarak kendisini onun Tanrı'nın isimleri veya tanrısal sıfatlar konusundaki düşüncelerinde gösterir. Ancak Diyonizos'un bu konudaki öğretisi, bazı noktalarda Yeni Platonculuğu aşar ve kendi başına değeri olan özgün bir öğretiye dönüşür. Sahte-Diyonizos, Tanrı'nın isimleriyle ilgili olarak ikili bir ayrım yapar: Bu ayrıma göre tanrısal isimler (veya sıfatlar) içinde bir grubu O'nun Baba, Oğul ve Kutsal Ruh şeklinde üç ayrı şahıs olarak farklılaşmasını temsil eden isimler oluşturur. İkinci bir grup ise Tanrı'yı bir bütün olarak yani Tanrı olarak ifade eden isimlerden meydana gelir. Bu ikinci isimler bir bütün olarak Tanrı'ya uygulanmakta, dolayısıyla bir birlik olarak O'na işaret etmekle birlikte aynı zamanda birbirlerinden değişik olup, hep birlikte Tanrı'yı farklılaştırırlar. Sahte-Diyonizos tanrısal isimler (veya sıfatlar) içinde özellikle varlık, iyilik, hayat, bilgelik, kudret ve adalet üzerinde durur. Bu isimlerin aynı zamanda yaratıklar için de kullanıldıklarını kabul eder. Ancak bu sıfatların yaratıklar için kullanıldıkları anlamlarla Tanrı için kullanılan anlamlarını kesin olarak birbirinden ayırır. Bunlar yaratıklar için gerçek değil, ancak türemiş (derivativ) anlamda yani yaratıkların varlığının Tanrı'nın varlığından türeyen bir varlık olması, onların varlığının Tanrı'nın varlığından pay alması bakımından kullanılabilirler. Öte yandan onların yaratıklarla ilgili olarak onların özünde bir çokluk meydana getirmelerine karşılık Tanrı'nın özünde bu tür bir farklılık söz konusu değildir. Nasıl ki, tanrısal özün (veya tözün) üç ayrı şahısta bulunması ve bu farklılık sonucu Tanrı'nın Baba, Oğul ve Kutsal Ruh olarak üç ayrı öznitelige sahip olmasının Tanrı'nın özünün (veya tözünün) birliğine zarar vermesi söz konusu değilse, bu ikinci grup isimlerin (veya sıfatların) farklılık veya ayrılığı da O'nun özü (veya tözü) itibariyle birliğine ve bir olmasına herhangi bir halel getirmez. Sahte-Diyonizos'un bu isimlerin Tanrı'ya uygulanmasında üç aşamayı birbirinden ayırma

yönündeki öğretisi daha da önemlidir. Birinci aşama onların Tanrı'yla ilgili olarak pozitif yönde yani pozitif bir içerikle onaylanmaları aşamasıdır. Sahte-Diyonizos bu aşama yı 'pozitif (kataphatik) teoloji' aşaması olarak adlandırır. Burada örneğin Tanrı'nın 'var', 'iyi' veya 'seven' olduğu tasdik edilir.

Negatif Teoloji:

Bu aşamanın arkasından Sahte-Diyonizos'un tanrısal doğa ile ilgili olarak daha doğru olduğunu ileri sürdüğü ikinci bir aşama gelir. Bu, söz konusu isimlerin veya niteliklerin pozitif içerikleriyle Tanrı hakkında onaylanmamaları, tersine inkar edilmeleri aşamasıdır (via remotionis). Bu, daha önce gördüğümüz gibi Tanrı'nın bilgisi ile ilgili olarak Plotinus'un ortaya attığı ve daha sonraları 'negatif teoloji' diye adlandırılmış olan öğretiye tekabül eder. Burada Tanrı'nın 'var-olmadığı', 'iyi-olmadığı', 'seven-olmadığı' söylenir. Ancak Sahte-Diyonizos bu ikinci aşamanın da arkasından nihai bir aşamanın, 'mistik teoloji' diye adlandırdığı aşamanın gelmesi gerektiğini savunur. Bu aşama, ikinci aşamada karşımıza çıkan inkarın inkarı (negation of negation) veya birinci aşama ile ikinci aşamanın daha üst bir planda birleştirilmesi, sentezi aşamasıdır. Burada ikinci aşamada Tanrı hakkında kullanılmasına izin verilmeyen nitelikler birinci aşamada olduğu gibi yine onaylanır, ama birinci aşamada onaylandıkları anlamda onaylanmaz.

'Mistik teoloji'de böylece Tanrı'nın 'varlık-üstü' 'iyilik-üstü', 'sevgi-üstü' vb. olduğu söylenir. Bu, Tanrı'nın yaratıklar için kullanılan bu niteliklere veya özelliklere, onları aşan bir anlamda sahip olduğu anlamına gelir. Böylece Sahte-Diyonizos'a göre Tanrı'nın 'akıl-üstü' olduğunu söylerken akıllılık niteliğinin bizde olduğu veya bizim bu nitelikten anladığımız anlamda Tanrı'da bulunmadığını, Tanrı'nın 'akıl' olarak bildiğimiz ve sahip olduğumuz şeye bizi aşan bir tarzda sahip olduğunu kastetmiş oluruz. Sahte-Diyonizos üzerine Yeni-Platoncu etkiyi onun evrenin Tanrı ile ilişkileri öğretisinde daha açık bir biçimde görürüz. Yeni-Platoncular için evren Tanrı'dan O'nun özü gereği ve ezeli-ebedi bir süreç içinde doğal ve zorunlu olarak çıkmıştır. Buna karşılık Hristiyanlık Tanrı'nın dünyayı zaman içinde ve tamamen özgür iradesi sonucu yarattığını söylemektedir. İşte Sahte-Diyonizos bu konuda da Yeni-Platoncu taşma kuramını Hristiyanlığın yaratım kuramıyla birleştirmek ister. Ona göre her şeye varlık veren T ann olduğuna göre, var olan şeylerin Tanrı'nın kendisinden çıkmış olduğunu söylemekte bir sakınca yoktur. Bu, bir başka deyişle var olan şeylerin Tanrı'nın varlığına katılmaları, ondan pay almaları anlamına gelir. Ancak şeylerin bu Tanrı'dan çıkışı (proodos, procession) O'nun özgür iradesinin mi sonucudur yoksa O'ndan doğal, kendiliğinden ve zorunlu bir çıkış mıdır? Sahte-Diyonizos bu konuda karar vermekte zorlanır. Daha çok Yeni-Platonculuk gibi, yaratırın tanrısal iyiliğin doğal ve kendiliğinden bir sonucu olduğunu savunur gibidir. Bununla birlikte o, Tanrı'nın aynı zamanda yaratıklarına karşı Hristiyanı sevgisinden söz eder ve evrenin Tanrı tarafından meydana getirilmesi veya Tanrı'dan çıkması olayını O'nun iyiliği kadar bu sevgisine veya aşkına bağlar:

"Bu doğru adına harra şunu söylemek cesaretini gösrrermeliyiz ki, her şeyin nedeni olan varlık, her şeye karşı duyduğu güzel ve iyi sevgisinden dolayı, aşk dolu iyiliğinin bir taşması sonucu, bütün varlıklara karşı inayer dolu ilgisini göstermek üzere dışlaşır ve böylece sanki iyiliği, sevgisi ve aşkı tarafından harekete geçirilir. Bunun sonucu olarak her şeyin üzerinde bulunan, her şeye aşkın olan yerinden her şeyin içinde bulunmak üzere aşağıya iner ve bunu kendisinden ayıramaz olan öz-üstü (supra-essenrial) gücüne uygun bir şekilde yapar."

Varlık: Düşüş ve Yükseliş

Sahte-Diyonizos'un varlık kuramı, böylece büyük ölçüde Yeni-Platoncu varlık kuramıdır. Ancak Yeni-Platonculuğun savunduğu Bir, Akıl ve Ruh üçlüsünün yerini Sahte-Diyonizos'ta Kendinde Varlık (Mone, Tanrı), Kendinde Varlık'tan Taşma veya Çıkış Olarak Varlık (proodos, procession) ve O'na Dönüş Olarak Varlık (epistrophe, conversion) kavramları alır. SahteDiyonizos bu üçlüyü başka terimlerle Kendinde Varlık, Fail Neden olarak Varlık ve Ereksel Neden olarak Varlık biçiminde de ifade eder. Kendinde Varlık, her türlü nitelik ve yüklem, tasdik ve inkarın, duyusal ve akılsal kavrayışla bilginin üzerinde olan Tanrı'dır. Böylece Sahte Diyonizos'un Tanrı'sı Platon'un İyi ideası veya Plotinos'un Bir'i ile aynı özellikleri gösterir. Öte yandan Sahte-Diyonizos bununla kalmaz ve Platon ile Plotinosçu geleneği (ve Kapadokya Okulu düşünürlerini) izleyerek Tanrı'yı Güneş'e, evreni Güneş'in saçtığı veya yaydığı ışığa benzetir: Evren Tanrı'dan güneş ışınlarının Güneş'ten çıkmasına benzer bir tarzda çıkmıştır ve her varlık Tanrı'ya olan yakınlığına veya uzaklığına göre çok veya az bir Aydınlanma veya Işıktır.

Tanrı'dan evrenin çıkışı, Plotinos ve diğer Yeni-Piatoncularda olduğu gibi Sahte-Diyonizos'ta da kademeli, hiyerarşik bir çıkış olup, onda her şey, her varlık düzeni veya aşaması evrensel hiyerarşi içinde kendine ait özel bir yer işgal eder. Bunun sonucu olarak evrende yer alan her varlık, Plotinos'un daha önce belirtmiş olduğu gibi 'kendi yerine ve kapasitesine göre bütünü yansıtır'; 'her varlık evrenin bütününe açılmış bir penceredir.' Böylece SahteDiyonizos'ta evren, biri diğerinin altında veya üstünde yer alan, yukarıda olan şeyin kendisinin üstünde bulunandan aldığı şeyi yani varlığı veya ışığı kendisinden daha aşağıda bulunan şeye naklettiği, yukarıdan aşağıya doğru akıp giden bir varlıklar seline veya ışık çağlayanına dönüşür. Bu görüşler Sahte-Diyonizos'u evrenin Yeni-Piatoncuların söyledikleri gibi Tanrı'nın bir tezahürü (theophanie) olduğu sonucuna götürmektedir. Bu son görüşü daha sonraları ona Tanrı'yla evreni bir tuttuğu yani panteist olduğu yönünde bazı suçlamalar yapılmasına yol açacaktır. Ancak bu suçlama tam olarak doğru değildir. Çünkü Diyonizos yukarıda belirttiğimiz gibi tanrısal isimler öğretisinde diğer nitelikler yanında 'varlık' niteliğinin de Tanrı hakkında kullanılmasının gerçekte doğru olmadığını söylemektedir.

Sahte-Diyonizos'un varlıkların Tanrı'dan çıkışı kuramı daha özel bir noktada yine Yeni-Platonculuğun taşma kuramından ayrılır ve bu kuramın Hristiyanı bir yönde düzeltilmesini ifade eder: Daha önce gördüğümüz gibi, Yeni-Platonculuğun Akıl'ın Bir'den, Ruh'un Akıl'dan çıkışı öğretisi, onların ilkelerinden çıktuktan sonra ona döndükleri ve ilkelerini veya kaynaklarını temaşa etmek suretiyle Akıl ve Ruh olarak kristalize oldukları veya gerçekleştikleri tezine dayanır. Başka bir ifadeyle Plotinos ne Akıl'ın Tanrı'dan, ne Ruh'un Akıl'dan çıkmasında bu deyim yerindeyse 'mekanik' temaşa olayın dan veya eyleminden başka bir unsuru işin içine karıştırmak istemez. Oysa Hristiyanlık, Tanrı'nın evreni ve onun içinde yer alan şeyleri meydana getirmesinde onları yaratma yönünde bir iradesinden söz etmektedir. Sahte-Diyonizos bu iki farklı görüşü uzlaştırmak üzere yapması gereken şeyin şu tezi benimsernek olduğunu düşünür: Yeni-Platoncuların evrendeki varlıkların meydana gelmesinde aktif ve nedensel güçler olarak iş gören tanrısal modeller, tipler veya protatipler yani idealar olarak ileri sürdükleri şeyler, Hristiyanların Tanrı'da varlığını kabul ettikleri 'iradeler' veya 'ön belirlemeler'le (predestinations) aynı şeylerdir. Kısaca Sahte-Diyonizos, Platoncuların 'tanrısal fikirleri'ni Hristiyanlığın 'tanrısal iradeler'ine dönüştürür. Sahte-Diyonizos'un evrenin ve onu meydana getiren çeşitli varlıkların, varlık düzenlerinin Tanrı'dan çıkış kuramı, esas itibarıyla, Yeni-Piatoncu kuramıdır. Ancak onun çıkış kuramını Yeni-Platoncu çıkış kuramından ayıran önemli bir noktaya işaret etmemiz gerekir:

Yeni-Platoncu çıkış kuramında "varlığın çeşitli planları doğrudan bir tarzda birbirlerinden çıkarlar" ve ancak dalaylı olarak varlığın kaynağıyla yani Bir'le ilişki içindedirler. Sahte-Diyonizos ise onların birbirlerine değil, Tanrı'ya olan doğrudan veya araçsız bağımlılıkları üzerinde ısrar eder. Başka bir ifadeyle Sahte-Diyonizos'ta varlıklar merdivenindeki yeri ne olursa olsun ve antolojik bakımdan kendisinden daha yukarıda bulunan varlığa ne kadar bağımlı olursa olsun, "her varlık, varlığı için kendisinden yukarıda olan varlığa değil, doğrudan Tanrı'ya bağlıdır" ve onun eseri olarak ortaya çıkar. Sahte-Diyonizos'un varlıkların ana kaynaklarına yani Tanrı'ya geri dönüşleri kuramı da özü itibariyle Yeni-Platoncu olmakla birlikte yine önemli bir noktada ondan ayrılır. Yeni-Platoncu kurtuluş kuramı insan ruhlarının Tanrı'ya veya Bir'e geri dönmeleri olayında Bir'in veya Tanrı'nın herhangi bir ilgisi veya katkısından söz etmez. Nasıl ki, Plotinos'un Tanrı'sı veya Bir'i Varlık'ın (Öz'ün veya Akıl'ın) kendisinden çıktığını bilmez ve onunla ilgilenmezse ve buna bağlı olarak Varlık Bir'den yalnızca O'nun bolluğu, tokluğu, iyilik ve cömertliği nedeniyle zorunlu olarak çıkarsa aynı şekilde Yeni-Platoncu öğretide Ruh'un Kendisine geri dönmesi konusunda da Bir'in veya Tanrı'nın herhangi bir isteği, iradesi veya katkısı söz konusu değildir. Buna karşılık Sahte-Diyonizos, evrenin yaratılmasında işe karıştırdığı 'yaratıklarına sevgi besleyen Tanrı kavramı'nı onların kendisine geri dönüşleri konusunda da kullanır, hatta ön plana çıkarır. Aristoteles, ahlak felsefesinde dostluğun ancak eşitler arasında olabileceğini savunmuştur. Platon ise sevginin ancak aşağıdan yukarıya veya zayıftan kuvvetliye doğru olabileceğini ileri sürmüştür. Plotinos da bu aynı görüşü savunarak aşkta önemli veya değerli olanın seven değil sevilen olduğunu söylemiştir.

Sahte-Diyonizos bu anlayışın Hristiyanlığın Tanrı'sı için uygun olmadığını bilmektedir; çünkü bu anlayışta Tanrı'nın yaratıklarına karşı aşkından söz etmek, O'nun yaratıklarını sevdiğini söylemek mümkün değildir. Ancak, Hristiyanlığın kutsal metinleri Tanrı'ya en önemli bir özellik olarak bu niteliği yüklemek te, O'nun sevgi ve şefkat (charity) olduğunu söylemektedirler. O halde Tanrı'yla ilgili olarak O'nun yaratıklarını sevdiğini, onlara karşı iyilik dolu bir sevgi, şefkat duyduğunu kabul etmek gerekir. Bu görüşün sonucu olarak Sahte-Diyonizos daha önce değindiğimiz gibi Tanrı'nın evreni meydana getirmesi veya yaratması olayında işin içine soktuğu tanrısal sevgi kavramını, O'nun yaratmış olduğu varlıkları kendine geri çağırmasında da kullanır: Tanrı'nın evreni yaratımında Fail Neden olarak iş gören tanrısal sevgi, özel olarak insani varlıkları kendine doğru çağırmasında da Ereksel Neden olarak kendini gösterir. Böylece Gilson'un dediği gibi "bu açıdan ele alındığında evrensel aydınlanma (illumination), sürekli olarak yayılan bir ışık çağlayanından çok daha sonra toplanmak ve başlangıçtaki kaynaklarının birliğine geri dönmek üzere bir varlıklar çokluğuna dağılan bir aşk dolaşımı olarak kendini gösterir. Böylece (Sahte-Diyonizos'ta) aşk, kendisine geri dönüşlerini sağlamak için Tanrı'dan çıkmış olan varlıkları bir tür kendi kendilerinin dışına çıkaran aktif bir güç" olarak iş görür.

Sahte-Diyonizos Tanrı'ya geri dönüş öğretilerinde Kapadokya Okulu düşünürlerini, özellikle Nyssa'lı Gregorios'u takip eder. Onlar gibi bu geri dönüşün üç aşamada gerçekleştiğini ileri sürer: Arınma, Aydınlanma ve Tanrı'yla Birleşme veya Tanrılaşma. Bu aşamalardan sonuncusunu yani Tanrı veya Bir'le birleşme aşamasını yine Kapadokya Okulu düşünürleri gibi mistik terimleri e açıklar: İnsanın Tanrı'yla birleşmesi, kendisini terketmesi, kendi dışına çıkması (ekstasis) ve Tanrı'ya dönüşmesidir (theosis). İnsanın Tanrı'ya geri dönüşü iki yolla gerçekleşebilir: Doğal, akılsal felsefi yolla veya dinsel, ritüel yolla. Birinci yol, Tanrı'nın eseri olan evrene bakarak, duyusal ve akılsal dünyaları temaşa ederek Tanrı'ya ulaşma yoludur. İkinci ve daha etkili, daha başarılı yol ise kutsal metinlerde

Tanrı'yla ilgili isimlerden hareket ederek, onlar üzerinde çalışarak yani pozitif, negatif ve nihayet mistik teoloji yaparak Tanrı'yla birleşme yoludur.

Tanrı, mistik teolojide ortaya konulduğu üzere tümüyle varlık-üstü, bilgi-üstü, akıl-üstü bir varlık olduğuna göre söz konusu olan bu birleşmenin 'dille, kavramlarla ifade edilebilecek' bir birleşme olmayacağı açıktır. Tersine bu aşamada 'her türlü okuma, konuşma, anlama veya kavrama' sona erecektir. Burada insanı bekleyen şey, daha önce Nyssa'lı Gregorios'un söylediği gibi 'tanrısal bir Sessizlik', Karanlık ve Bilgisizlik (Agnosia) olacaktır; SahteDiyonizos'un kendi sözleriyle 'gizli sessizliğin parlak karanlığı' olacaktır. Sahte-Diyonizos bu birleşme olayını anlatmak üzere Eski Ahit'te hikaye edildiği şekilde Musa'nın Sina Dağı'na çıkışını örnek verir. Musa Tanrı'nın duyusal ve akılsal teması olayını yaşadktan sonra bu dağın tepesindeki parlak karanlığın içine dalmıştır. Ancak bu karanlığın, ışıksızlık anlamında bir karanlık olmadığı tahmin edilebilir. O, Platon'un Devlet diyalogunda İyi ile karşılaşan ruhun gördüğü veya yaşadığı türden bir karanlık yani fazla parlak, aşırı parlak olduğundan ötürü gözleri kamaştıran bir karanlıktır.

Sahte-Diyonizos, Musa ile bu karanlık arasındaki ilişkinin niteliği üzerine fazla konuşmaz. Acaba o, olağanüstü olmakla birlikte yine de bir tür bilgi midir, yoksa tümüyle duygusal-heyecansal bir deneyim midir? Sahte-Diyonizos bu iki farklı görüşten birinin lehine veya aleyhine yorumlanabilecek herhangi bir açıklama getirmez, sadece onun Musa'nın Tanrı ile 'bilinemez, dille ifade edilemez' bir 'birleşme'si olduğunu söyler.

Sahte-Diyonizos gerek Doğu Yunan gerekse Batı Latin Hristiyan dünyası üzerinde çok etkili olmuştur. Eserleri birçok defa Larineeye çevrilmiş ve sayısız yorum ve şerhlerin konusu olmuştur. Ortaçağ'da gerek Fransiskan geleneğinden gelen Aziz Bonaventura gerekse Oorniniken geleneğe mensup Büyük Albert (Albertus Magnus) ve Aziz Thomas gibi birçok büyük Hristiyan düşünür Sahte-Diyonizos'un etkisinde kalmıştır. Bu etki Rönesans'a ve daha sonrasına da uzanmış ve bu çerçevede o, Meister Eckhart, Cusa'lı Nicholas, St. Jean of the Cross gibi Hristiyan dün yasının büyük mistik düşünürlerini de etkilemiştir (Ahmet Arslan, İlkçağ Felsefesi, cilt: 5, s. 443-444)

BOETHIUS

Patristik felsefenin son döneminin kaydedeğer bir diğer düşünürü, 480 yılında Roma'da doğup, önemli resmi görevlerde bulunduktan sonra 525 yılında, büyücülük ve imparatora ihanetle suçlanarak hapse atılmış ve daha sonra beyni bir sicimle sıkılarak dayanılmaz işkencelerle öldürülmüş olan Boethius'tur. Küçük yaşta yetim kalan, hayatı çeşitli acılarla dolu geçmiş olan Boethius, önce Yunanca, sonra da Pythagoras'ın musikî teorilerini, Batlamyus astronomisini, Euklides geometrisini ve Platon'un felsefesiyle Aristoteles'in mantığını öğrenmiştir. O, Aristoteles'in mantık kitaplarından bazılarım, örneğin *Kategorilerle*, *De Interpretationeyi*, Porphyros'un Aristoteles'in *Kategorileri* üzerine yazmış olduğu bir giriş ve yorumdan meydana gelen *İsogojisini*, Yunanca'dan Latince'ye çevirmiştir. Özgün eser olarak, mantık konularında küçük denemelerle, *The Consolation of Philosophy* (Felsefenin Tesellisi)'ni yazmış olan Boethius, birkaç yönden büyük bir önem taşır. O herşeyden önce, felsefeden şimdiye büyük ölçüde ve hemen hemen yalnızca Platonik felsefeyi anlayan Ortaçağ düşüncesine Aristoteles'i sadece mantık öğretileriyle tanıştırmış; XI. ve XII. yüzyıl filozoflarına bu ilkçağ düşünürüyle ilgili olarak sahip olabildikleri tüm bilgileri sağlamıştır. Boethius bu bağlamda mantık ve yöntem konusunu, gerek mantık ve gerekse mantıksal ve metafiziksel analizin kendisi için olmazsa olmaz olduğu Ortaçağ kültürüne armağan etmiştir. Onun teolojik, problemlerin çözümünde felsefî terimleri ve mantıksal argümanları kullanması ve hepsinden önemlisi de

inanç ile akıl arasında bir ayırım yapması nedeniyle, Skolastik yöntemin öncülerinden olduğu söylenebilir. Boethius buna bağlı olarak ve üçüncüleyin her bilimin kendine özgü ilkeleri olduğu teziyle teolojinin özerk bir bilim hâline gelmesine büyük bir katkı yapmıştır. O, öte yandan, tümeller konusunu Ortaçağ felsefesinin gündemine sokan, başka bir deyişle, Skolastik felsefenin en önemli konularından birini meydana getiren ve birçok bakımdan çok büyük önemi olan ünlü tümeller kavgasını başlatan kişidir, Boethius, beşinci olarak, özgür irâde problemini dinî bir çerçeve içinde, ele alıp, Tanrı'nın olmuş, olan ve olacak bulunan herşeyi bilen yetkin bilgisiyle, irâde özgürlüğünü ilk kez olarak ciddi ve akademik bir biçimde uzlaştırma çabası vermiştir. Başka bir deyişle, Boethius tüm bilgi paradoksunu, yani Tanrı'nın herşeyi bilmesinin, geleceğe ilişkin bilgiyi de kapsayan mutlak bilgisinin, insanın irâde özgürlüğüyle uzlaştıramayacağını dile getiren, O'nun geleceğe ilişkin bilgisinin, kudretli Tanrı'nın herşeyi bildiği ve istediği şekilde yaratmasına ve herşeyin Tanrı'nın bildiği ve istediği şekilde ortaya çıkmasına neden olduğunu, bunun da insanın özgürlüğüyle bağdaştırılamayacağını ortaya koyan paradoksu açık ve seçik bir biçimde ifade edip, paradoksa, nedensellik açısından değil de, mantıksal bir açıdan yaklaşmak suretiyle çözüm getirmeye çalışan ilk düşünürdür. Onun paradoksla ilgili çözümü Ortaçağda klâsik bir çözüm hâline gelmiştir. Ve nihayet, o felsefenin insana neler sağlayabileceğini, söz konusu düşünüş tarzının hakikî değerini gözler önüne sermek suretiyle, Hristiyan kültürünün felsefeyi kendisinden fazlasıyla yararlanacak şekilde alımlamasına önemli bir katkı yapmıştır.

Bilimler Sınıflaması:

Boethius, bir düşünür, bir Hristiyan âlimi olarak ve mensubu bulunduğu kültüre yapacağı gerçek katkının mahiyetini, teolojiyle felsefenin hem farklılığını ve hem de ilişkisini belirleyebilmek için, öncelikle ilgilendi disiplinlerin bir sınıflamasını yapmıştır. Bundan sonra bir örneğine, gerek Müslüman ve gerekse Hristiyan hemen bütün filozoflarda rastlayacağımız bu sınıflamanın temelinde Platonun disiplinleri konu ve yöntem farklılıklarına göre tanımlama ilkesi bulunmaktadır. Felsefeyi veya bilgeliği önce pratik ve teorik felsefe olarak ikiye ayıran Boethius, teorik felsefeyi (*speculativa*) de sonradan fizik, matematik, teoloji ve mantık olarak dörde ayırmıştır. Bunlardan fizik (*physica*) hareket hâlinde olan cisimleri, cisimlerin gerçekte birbirlerinden ayrılmaz olan formları ve maddesini konu alır; matematik ise, cisimlerin, maddelerinden bağımsız olan ve salt zihinde soyutlanabilen formlarıyla ilgilidir. Oysa teoloji (*theologia*) maddeden bütünüyle bağışık olan ve hareketten ya da değişmeden tamamen yoksun bulunan Tann'yı konu alır. Mantiğa gelince, o, tıpkı insanın eli gibi, hem felsefenin veya bilgi ağacının bir dalı, hem de bir âlet, bilgiyi serimlemenin, argümanları analiz etmenin bir aracı olmak durumundadır.

Boethius bu sınıflamanın ardından, Aristoteles'ten öğrendiği mantığı, öncelikle varlığa, saf varlığa, sonra da ünlü tümeller meselesine uygulamıştır. Bunlardan birincisinin amacı elbette Tanrı'yı bütün diğer varlıklardan ayırabilmenin bir yolunu bulmaktır. Varlığın formdan geldiğini söyleyen Boethius'a göre, Tanrı ilk olarak, maddesi olmayan Form'dur. Tanrı ikincileyin mutlak olarak birlikli, her ne ise o olan (*est id quod est*) Varlıktır. Var olan herşeyin hem varlıktan {*esse*}, hem de onu bir şey (söz gelimi, bir insan, bir at, bir taş, vb.), her ne ise o şey yapan şeyden pay alması gerektiğini savunan Boethius'a göre, bir şeyin varlıktan pay alması, pay alabilmek için önce var olmak gerektiğinden, onu bir şey yapan şeyden pay almasından önce gelir. Tanrı dışındaki varlıklarda bu ikisi birbirinden tamamen farklı olup, bu durum onların parçaları olan kompleks bireysel tözler olmalarını açıklar. Oysa Tanrı bu ikisinin birleştiği, mutlak olarak bir ve basit varlıktır. Boethius bunu şöyle anlatır:

“Varlık (*esse*) ve var olan şey (*id quod est*) farklıdır. Basit Varlık tezahürü bekler, fakat bir şey vardır ve ona Varlık veren formu aldığı sürece varolur. Varolan bir şey başka bir şeyden pay alabilir; fakat mutlak Varlık başka bir şeyden pay alamaz. Çünkü pay alma bir şey zaten var iken gerçekleşir. Varolan bir şey kendisi dışında bir şeyden pay alır; ama mutlak Varlık kendisi dışında hiçbir şeyin karışımını içermez. Salt bir şey olmak ve bir şey olmak mutlak olarak farklıdır; birincisi ilineklere ihtiva eder, ikincisi ise bir tözü gösterir. Var olan herşey varolması olgusu dolayısıyla mutlak Varlıktan pay alır. Bir şey olmak için, o başka bir şeyden daha pay alır. Her basit şey kendi mutlak ve tikel varlığına bir birlik olarak sahip olur. Her bileşik şeyde, mutlak ve bireysel Varlık bir ve ayrı değildir.”

Tümeller Sorunu:

Aristoteles mantığının Ortaçağa sokan ve dolayısıyla Ortaçağ mantığının temelini atan, Platon ve Aristoteles’in eserlerini tercüme ettikten başka, bunlar üzerine yorumlar kaleme almakla kalmayıp, kategorik ve hipotetik tasımlar üzerine kısa denemeler ve monograflar yazan Boethius’un mantık ve bununla ilintili metafizik problemler açısından esas büyük önemi Ortaçağ’ın ünlü tümeller kavgasını başlatmasından kaynaklanır. Tümeller kavgası, bir koluyla ilk kez Platon’un kavram ya da radikal realizmiyle başlamış olsa da, esas Aristoteles mantığı tarafından ortaya konan, ama çözülmeden bırakılan temel bir problemin, mantıkçının kullandığı terim ve kavramlarla gerçeklik arasındaki ilişki probleminin bir sonucu olmak durumundadır. Kategoriler dilin mi yoksa gerçek dünyanın mı bölmeleridirler? Cinsler ve türler sınıfladıkları duyu yoluyla algılanabilir, şeyler dışında, ayrı bir gerçek varlıklar kümesi oluştururlar mı? Sözcükler, ve sözcüklerden meydana gelen tümce ya da önermeler gerçek - ligi nasıl, ne şekilde temsil ederler?

Problem açıktır ki, genel kavramlarımızın dış gerçeklikte, genel varlıklara, yani tümellere, tür ve cinslere karşılık gelip gelmediği problemidir. Başka bir deyişle, problem, tümellerin, eşde - yişle tür ve cinslerin gerçek tözler mi olduğu yoksa genel kavramlar olarak yalnızca zihinde mi varolduğu problemidir. Söz konusu her iki alternatifte de, filozof belli güçlüklerle karşılaşır. Buna göre, birinci alternatifin kabul edilmesi durumunda, filozof; bu türden genel varlıkların tam tamına ne oldukları ve nasıl varoldukları sorularını cevaplamak durumundadır. Buna göre, gerçek tözler, zihinden bağımsız gerçeklikler olarak tümeller, cisimsel varlıklar mıdır, yoksa cisimsel olmayan gerçeklikler midir? Onlar somut duyusal varlıklardan, bireylerden bağımsız olarak mı varolurlar, yoksa bireylerin, duyusal varlıkların bileşimsel ve özsel öğeleri midirler? Buna karşın, ikinci alternatifin, yani genel kavramların dış gerçeklikte bir şeye karşılık gelir görünmeyen zihinsel yapımlar olduğunun kabul edilmesi durumunda, filozof bu kez dış dünyaya ilişkin genel bilginin imkânsız hâle gelmesi güçlüğüne bir çözüm bulmak durumunda kalır.

Problem, Plotinos’un öğrencisi olan Porphyrios’un, Boethius’un Latinceye tercüme etmiş olduğu *Isogoji* adlı eserinde ortaya konmuştur. Buna göre, Porphyrios, eserinde önce, sıradan okuyucu için anlaşılması oldukça güç olan kimi konular ele almayacağım, belli soruları gündeme getirmeyeceğini söyledikten sonra, beş tümel konusunu, cins, tür, ayırım, türsel ayırım ve ilinek kavram - 1 arını sistematik bir tarzda incelemiştir/ Porphyrios’un, ele almadığı sorular, sırasıyla cins ve türlerin gerçek varlıklar mı yoksa salt zihinsel yapımlar mı olduğu, onların gerçekseler eğer, cisimsel mi yoksa cisimsel olmayan bir yapıda mı oldukları ve nihayet, duyusal varlıklardan ayrı olarak mı, yoksa duyusal varlıklarda mı varoldukları sorularıdır.

Ortaçağ felsefesinde, Boethius’tan başlayarak kendilerine son derece karmaşık cevapların verildiği bu sorular söz konusu olduğunda, temelde üç tavır alınmış ya da

üç farklı yanıt ortaya konmuştur. Bunlardan birincisi, Platon'dan gelen ve Patristik felsefe damgasını vuran realist görüş, ya da *kavram realizmidir*. Kavram realizmine göre, türlerin ve cinslerin, hem insan zihninden bağımsız ve hem de, duysal varlıkların meydana getirdiği fe - nomenler dünyasından ayrı bir varoluşları vardır. Söz konusu görüş, gerçek değil de, yalnızca bir görünüşten ibaret olan bireylerden meydana gelen duysal dünyayı, felsefi bilginin konusu ol - maktan çıkarır ve rasyonalist ya da apriorist bir bilgi teorisiyle sonuçlanır. Onun Ortaçağ'daki, özellikle de Patristik felsefedeki versiyonu tümelleri Tanrı'nın zihnine veya ayrı bir tinsel dünyaya yerleştiren anlayışın Görüşün din ve teoloji açısından büyük bir önemi ve değeri olmakla birlikte, onun yarattığı en büyük güçlük dikkatleri duysal dünyadan uzaklaştırıp, deneysel bilimin gelişmesini neredeyse imkânsız hâle getirmesidir.

Bu görüşün, yani kavram realizminin tam karşısında ise, yalnızca bireyin gerçek olduğunu, genel kavramların, tanımların ve genel olarak da dillerin, varolan şeylere gerçekten ve doğrudan doğruya işaret etmekten çok, bizim şeylere verdiğimiz isim veya terimlerle ilgili olduklarını ileri süren görüş olarak *nominalizm* ' yer almaktadır. Buna göre, cins-tür ayırımlarını gösteren bütün tikel ve tüm genel kolektif terimlerin, yalnızca isimler, yapay ve keyfi simgeler olup, onlara karşılık gelen şeyin nesnel ve gerçek bir varoluştan yoksun olduğunu Öne süren nominalizm, yalnızca tikellerin, "şu" diye gösterdiğimiz bireysel varlıkların varolduğunu, soyutlamaların, tümellerin, İdeaların, özlerin, dilimizin ve gerçekliği anlama tarzımızın yarattığı ürünlerden başka bir şey olmadığını, söz konusu genel kavramların bize gerçekliğin nasıl olduğunu hiçbir zaman bildiremeyeceğini belirtir. Tümellerin gerçekten varolan nesneler olmadıklarını, onların tikel nesnelerde de, ayrı bir dünyada da varolmadıklarını, tümellerin yalnızca .ağızdan çıkan sestten ibaret olduğunu savunan nominalizmin, radikal ve ılımlı olmak üzere, iki ayrı versiyonu vardır. Radikal nominalizme göre, aynı adla adlandırılan bireysel şeyler sınıfına, aynı adla adlandırılma dışında, ortak olan hiçbir şey yoktur. Nominalizmin söz konusu radikal versiyonunun en önemli güçlüğü, aynı adla, Örneğin, kitap adıyla adlandırılan tüm bireylerin, aynı adla adlandırılma özelliği dışında, ortak hiçbir şeye sahip olmamaları durumunda niçin bu adın, başka şeylere değil de, yalnızca kitaplara verildiğini açıklayamama, bir nesnenin bu sınıfa dahil mi edileceğini, yoksa bu sınıfın dışında mı bırakılacağı - çağını belirleyecek bir neden verememe güçlüğüdür. Onlar, yalnızca kendilerine kitap adı verilmiş olduğu için, kitaplardır. Bu çerçevede içinde kalındığında, niçin başka nesnelere değil de, bu nesnelere kitap) adının verildiği sorusuna bir yanıt verilemez. Buna karşın, ılımlı nominalizm, tümellerin yalnızca ağızdan çıkan ses - ler, sözcükler olduğu görüşünü korumakla birlikte, sözcüklerin kullanımını, bireysel şeyler arasındaki benzerliklere dayandırmak suretiyle, radikal nominalizmde söz konusu olan bir öznelcilikten kaçınmaya çalışır ve anlam problemi üzerinde yoğunlaşır. Skolastiğin gerileme döneminde, Ortaçağın sonlarına doğru ortaya çıkan ve Ocfhamlı William tarafından savunulan nominalizmin en önemli avantajı, bir ontolojik tasarruf sağlayıp, varolanların sayısını çoğaltmaması ve dikkatleri başka bir dünyaya değil de, bu dünyaya çevirmesi, empirik bilimin doğuşuna zemin hazırlamasıdır. Nitekim, ondördüncü yüzyılda William ve çev - resindekilerin nominalizmi, Batı'nın modernlik ölçütü açısından, eskinin kavram realizmiyle belirlenen *via antiqua*yla karşılaştırıldığında, *via modernay*, yani modern görüşü temsil eder.

Üçüncü tavır ise, kavram realizmi veya radikal realizmle nominalizmin bir sentezini yapan ve tümellerin, genel kavramların tikel şeylerde onların Özleri olarak varolduklarını, asla onlardan ayrı olarak varolmadıklarını, fakat zihnin özleri, tümelleri tikel şeylerden soyutladığını, onlar için isimler ve semboller yarattığını savunan *kavramcılıktır*, Varolan her şeyin bireysel olduğunu iddia eden kavramcılık,

genelliğin hem deneyimin ve hem de dilin çok temel bir yönü olduğunu vurgulayarak, kavramların zihin tarafından nasıl oluşturulduğu ve deneyimin tikel verilerinden hareketle oluşturulan kavramların nasıl olup da genel olabildikleri sorularını yanıtlamaya çalışmıştır. Buna göre, tümeller, tikellere, bireysel nesnelere ilişkin duyu-deneyimi sonucunda, bireysel varlıklar; tarafından paylaşılan ortak niteliğin zihin tarafından soyutlanması suretiyle oluşturulan kavramlar, idelerdir. Tümeller, bir dile, bireysel nesnelere ilişkin duyu deneyiminden sonra dahil edilen kavramlar olarak varolurlar ve tümellerin bilgisine, kavramsallaştırılan bir deneyimden Önce, asla sahip olunamaz.

Porpyrhos'un söz konusu tavırların temelindeki sorulan, herkesin anlayamayacağı gerekçesiyle sormayacağını söylemiş olduğu eserini, yani *İsagoji'yi* çeviren Boethius'un, onun söz konusu meydan okuyuşuna kayıtsız kalması, hiç kuşku yok ki, düşünülemez. Boethius, bu konuda işe öncelikle, bir tümel tanımı vererek başlar; onun tanımı bu konudaki ilk tanım değildir, elbet. Buna göre, Aristoteles'in "tümelle, çokluğa yüklenmeye uygun olanı" anlatmak istediği yerde, Boethius, tümelle, birçok şey tarafından, a) örneğin, bir tepsi böreğin, ondan bir dilim alan herkes tarafından paylaşılmasında olduğu gibi, parça parça değil de, bir bütün olarak, b) kelepirci bir evin birçok el değiştirmesinde olduğu gibi, ard arda değil de, aynı anda, ve c) çok sayıda insanın halka açık bir toplantı ya da törene katılmasında olduğu gibi, dışsal ya da arızî bir biçimde değil de, ondan pay alan şeylerin metafiziksel oluşumuna katkıda bulunacak şekilde, paylaşılan ya da pay alman bir şeyi, genel bir yapıyı anlatmak istemiştir.

Söz konusu tümel tanımından, ilk bakışta, Boethius'un realist bir tümel görüşüne sahip olduğu sonucu çıkarılabilmekle birlikte, onun başkaca açıklamalarından, kendisinin daha çok kavramcılığa yöneldiği anlaşılmaktadır. Boethius'a göre tümeller tözler olarak varolamazlar. Onların salt birer düşünce olmaları gerekir. Yani, ö tümellerin gerçek olduklarını; zihinden bağımsız bir varoluşa sahip bulunduklarını kabul etmez, fakat bir yandan da bu durumun dünyaya ilişkin genel bilgimiz için bir tehlike meydana getirmediğini öne sürer. Tümeller, ona göre, dış gerçeklikte birtakım genel varlıklara karşılık gelmeseler bile, gerçeklikte temellenir, dış gerçekliğe dayanırlar. Aksi takdirde, onların boş olmaları gerekecektir. Ö, işte bu güçlüğü bir çözüm getirmek, yani gerçekliğe ilişkin genel bilginin mümkün olduğunu göstermek için, bir soyutlama teorisi geliştirmiştir. Buna göre, bir türün her üyesi türün diğer üyeleriyle, zihnin, tek tek bütün bireysel üyeler arasındaki farklılıkları bir kenara bırakmak suretiyle algılayabildiği, bir benzerlik sergiler. İşte zihinde ele alman ve doğru tasarlanan bu benzerlik, türü meydana getirir; aynı şekilde cins te, zihnin cinsin tür-üyeleri arasındaki benzerliği algılamasının bir sonucu olmak durumundadır. Cinsler ve türler, şu hâlde duyusal olarak algılanabilir şeylerde, duyusal olarak algılanabilir bir tarzda varolurlar, fakat bir yandan da "onların bir varlığa başka şeylerde sahip oldukları değil de, kendilerinde var oldukları, kendinden kaim oldukları düşünülür" (*intelligentur uero ut per semet ipsa subsistentia ac non in aliis esse sum habentid*).

Felsefenin Tesellisi ve Temel Öğretiler:

Ancak Boethius'un daha sonraki kuşaklar üzerine en büyük etkisini Felsefenin Tesellisi Üzerine adlı ünlü eseri oluşturur. Latince adıyla *De Consolae Philosophiae*, Boethius tarafından vatan hainliği suçlamasıyla zindanda idam edilmeyi beklediği sırada kaleme alınmıştır. Eser, antik çağın geleneksel felsefeye çağrı veya felsefeye teşvik edebiyatı içinde yer alır. Bu edebiyatın ilk örneğinin Aristoteles'in bugün kısmen elimizde bulunan *Protreptikos'u* olduğunu biliyoruz. Onun Boethius'tan önceki diğer örneklerini ise Hortensius'u ile Cicero, *Hayatın Kısalığı Üzerine* (De

Brevitate Vitae) adlı eseri ile Seneca ve Aristoteles'in eseriyle aynı adı taşıyan kitaplarıyla İskenderiye'li Clemens ve İamblichos vermişti.

Boethius bir Hristiyan olup, Hristiyan olarak ölmesine, Hristiyanlığın ana dogması Üçleme konusunda dört kısa teolojik inceleme kaleme almış ve trajik ölümü nedeniyle daha sonra Katalik kilisesi tarafından şehit ilan edilmiş olmasına rağmen Felsefenin Tesellisi'nde özel olarak herhangi bir Hristiyan teze veya metne atıf yoktur. Yer yer diyalog şeklinde yazılmış ve şiirlerle süslenmiş olan eserde Boethius tarafından ele alınan konular geleneksel Yunan felsefesi tarafından daha önce işlenmiş konular oldukları gibi onun bu konularla ilgili görüşleri de esas olarak daha önceki Yunan filozoflarının, özel olarak Platon'un, Yeni-Pythagorasçıların ve Yeni-Piatoncuların görüşlerinin bir devamıdır. Ancak onlar arasında zaman zaman Boethius'un kendine özgü duyarlılığını yansıtan belli ölçüde özgün veya felsefe tarihi bakımından öneme sahip bazı düşüncelere de rastlanmaktadır. Bunlar arasında Boethius'un, felsefenin kendisi, Tanrı, tanrısal inayet, insan özgürlüğü, tanrısal bilgi veya inayetle insanın seçme özgürlüğü arasındaki ilişkiler, tümelilerin statüsüyle ilgili bazı görüşleri vardır. Öte yandan her ne kadar bir Aristotelesçi olduğunu söylese veya kendini en azından Aristoteles ile Platon'un felsefeleri arasında tam bir uzlaşmanın varlığını savunan bir insan olarak takdim etse de, Boethius'un sözünü ettiğimiz konulardaki görüşlerinin Aristoteles'ten çok Platoncu bir özellik taşıdığı görülmektedir.

Boethius, felsefenin geleneksel tanımını izleyerek, onun bilgelik sevgisi olduğunu söylemektedir. Ancak bu bilgelik (sophia), onun için, hiç de soyut bir şey değildir, kendinde varlığa sahip olan canlı bir gerçekliktir. O, var olan her şeyin nedeni olan canlı düşüncedir. Böylece bilgeliği sevmek (philosophia), Boethius için, her şeyin nedeni olan bu canlı düşünceyi sevmektir. Boethius öte yandan her şeyin nedeni olan bu canlı düşünceyi Tanrı'ya özdeş kılar ve böylece felsefenin T ann'yi sevmek olduğunu ileri sürer.

Peki bu Tanrı kimdir veya nedir? Boethius'un T ann'sı ne Aristoteles'in kendi kendini düşünen ve evrenle hiçbir şekilde ilgilenmeyen bencil düşüncesi ne de Plotinos'un her şeyin kendisinden irade ve zaman-dışı bir tarzda çıktığını ileri sürdüğü Bir'idir. O Platon'un en yüksek İyi'si veya tüm evreni iyiliğinden ötürü isteyerek varlığa getiren Demiorgos'udur. Boethius, bu görüşüne uygun olarak Tanrı'yı en yüksek İyi olarak tanımlar ve bu en yüksek İyi'nin aynı zamanda en yüksek mutluluk ve mükemmellik olarak düşünülmesi gerektiğini söyler. Bu tanımından hareketle de daha sonra Aziz Anselmus'ta karşımıza çıkacak olan ünlü ontolojik Tanrı kanıtının bir ön taslağını verir. Bu kanıt ana hatlarıyla şudur: Bu dünyada iyinin eksik biçimleri vardır. Eğer daha az iyi varsa en iyi de olmalıdır. Çünkü daha az iyi daha iyiyi, kusurlu olan mükemmel olanı açıklayamaz. O halde evrende varlığını gördüğümüz her türlü iyinin kaynağı olan bir en yüksek iyi olmalıdır. İşte bu, Tanrı'dır. Boethius bu argümana, bir en yüksek iyinin varlığının kabul edilebileceği, ancak onun T ann olmasının zorunlu olmadığı görüşüyle karşı çıkılabileceğini kabul eder. Ancak bu itiraza, yine Anselmusçu yönde olmak üzere şu cevabı verir:

Bu en yüksek İyi, Tanrı'dır; çünkü Tanrı, tanımı gereği veya varlığını kabul eden herkes tarafından anlaşıldığı üzere iyi olandır. Eğer söz konusu en yüksek İyi'nin Tanrı olmadığı söylenirse bu takdirde onun yani en yüksek İyi'nin Tanrı'dan daha mükemmel olması, dolayısıyla O'ndan önce gelmesi, Tanrı'nın iyiliğini ondan alması söz konusu olur. Bu ise geriye doğru sonsuz bir zincirin varlığını gerektirir. Bu saçma olduğuna göre İyi'nin kaynağı veya ilkesi olan bu şeye yani en yüksek İyi'ye Tanrı dememiz doğru olacaktır (Felsefenin Tesellisi, III, 1 O; 5 -40).

Boethius, felsefe üzerine verdiği tanımı Tanrı hakkında verdiği bu açıklamayla birleştirerek şu sonuca varır: Tanrı en yüksek iyi olduğuna göre en yüksek

mükemmelliktir. En mükemmel olduğuna göre de en mutlu olandır. Böylece insanlar en yüksek mutluluğa ancak Tanrı'dan pay almak suretiyle erişebilirler. O halde felsefe Tanrı' dan pay almak, tanrılaşmak yoluyla insanı mutlu etme imkanına sahip olan bir etkinliktir:

"İnsanlar mutluluğa kavuşacak mutlu olduklarına ve mutluluk tanrısallıktan başka bir şey olmadığına göre, insanların tanrısallığa vakıf olduklarında mutlu oldukları gün gibi açıktır. Ama insanların adalete vakıf olarak adil, bilgeliğe vakıf olarak bilge olmaları gibi tanrısallığa vakıf olanların da aynı şekilde tanrı olması gerekir. Böylece mutlu olan kişi tanrı olur" (Felsefenin Tesellisi, 3, 1 0; 80-90; ayrıca 4, 3, 25).

Boethius'un Teselli'de ele aldığı ve kendisine en çok yer ayırdığı konulardan bir diğeri tanrısallıkta inayir veya öngörü kavramıdır. Teselli'nin birinci kitabında bir tanrıça olarak tasvir edilen felsefenin cevaptandırma yı üstlendiği en önemli sorulardan biri 'dünyanın gelişigüzel ve rastlantısal nedenlere göre mi yönetildiği yoksa akıl tarafından mı düzenlendiği'dir. Bu soruya, felsefe tarafından üçüncü kitabın sonunda verilen ve Boethius için ana teselliyi oluşturacak olan cevap 'her şeyin Tanrı tarafından düzenlendiği, Tanrı'nın kendisi iyi olduğuna göre her şeyi kendi yönetimine göre iyilikle düzene koyduğu'dur (III, 12, 35-40). Bundan Tanrı'nın bir diğir önemli özelliği, değişmez tanrısallıkta akıl olduğu da ortaya çıkacaktır. O halde evrende her şey tanrısallıkta aklı, tanrısallıkta iyiliğe uygun bir şekilde meydana gelmektedir.

"Her şeyin doğuşu, doğası değişebilir varlıkların bütün gelişimi ve herhangi bir şekilde hareket ettirilen ne varsa varlık sebebini, düzenini ve biçimini tanrısallıkta aklın değişmezliğinden almıştır. .. Tanrısallıkta öngörü her şeyi düzenleyen bütün varlıkların en yüce yararıcısındaki tanrısallıkta aklın kendisidir" (IV, 6, 20-35).

Ancak bu cevap doğal olarak iki önemli soruya yol açar. Eğer evrende her şey tanrısallıkta aklı, tanrısallıkta öngörüye uygun olarak iyilikle yönetiliyorsa kötünün varlığının açıklaması nedir? Boethius'un kendi sözleriyle "eğer evrenin iyi bir yöneticisi varsa, hiç kötülük olabilir mi ya da kötülük cezasız kalabilir mi?" (IV, 1, 1 0- 1 5). İkinci olarak bu tanrısallıkta öngörüyle insanın özgür iradesi veya seçme özgürlüğü arasındaki ilişkiler nedir? Boethius birinci soruyu esas olarak Teselli'nin dördüncü, ikincisini ise son veya beşinci kitabında ayrıntılı olarak ele alır. İlkine verdiği cevap aynı soruya Platon'la Plotinos'un, Augustinus'un verdiği cevapla aynı yöndedir: Evrende kötü yoktur veya kötünün gerçek, tözsel bir varlığı yoktur. Başka bir deyişle "var olan her şey, iyidir." İyilik, varlıkların Tanrı tarafından kendilerine verilen varlık tarzını korumaları, kötülük ise onların bu varlık tarzını veya doğalarını kaybetmeleridir. Böylece insan için kötülük, insan doğasını kaybetmesi, insanların "bedenleri bakımından insan görünüşünü korudukları halde, ruhlarının nitelik değiştirip hayvanlaşmasıdır" (IV, 4, 1-5).

Ancak, insan için kötülüğün insanın esas doğasını kaybetmesinden ileri geldiği şeklindeki tezinin gerisinde hiç şüphesiz insanın doğasının ne olduğuna dair başka ve daha temel bir görüş vardır. Bu ikinci görüş ise Yunan felsefesinin pratikle ilgili bir başka ana teziyle ilişkilidir. Sözüünü ettiğimiz tez insan doğasına uygun davranmanın insanın iyisini oluşturduğu ve bu iyiye sahip olmanın veya onu gerçekleştirmenin ise insanı mutlu edeceği tezidir. Boethius, bu her iki konuda da esas itibariyle yine Platoncu öğretiyi izler. Buna göre insanı insan yapan, bedeni değil ruhudur. Dolayısıyla insanın iyiliği, onun bedeninde, bedensel arzu ve ihtiyaçlarında değil, ruhsal ilgi ve gereksinimlerinde bulunur. Bedenin arzu ve ihtiyaçlarını tatmin etmeye çalışmak, gerçek değil birtakım sahte iyilerin peşinde koşmaktır. Yine Platoncu geleneği takip ederek Boethius bu sahte veya dünyevi iyileri esas olarak haz, zenginlik, iktidar ve ün arzusu olarak ortaya koyar ve

bunların peşinde koşmanın insana mutluluk değil, mutsuzluk getireceğini çeşitli örneklerle uzun uzadıya göstermeye çalışır. Bu konuda düşüncelerini ve tezlerini sergilerneye ikinci kitapta başlar ve bu sergilemesini üçüncü kitabın sonuna kadar devam ettirir.

Tanrısal öngörüyle insanın özgür iradesi arasındaki ilişkilere gelince, onunla ilgili olarak Boethius Yeni-Piatoncu hiyerarşik evren tasarımı izleyerek tanrısal öngörüyle kader arasında bir ayrım yapar: Tanrısal öngörü evrende yer alan her türlü bireysel varlığın, değişimin, oluşun gerisinde bulunan ve onları yöneten, değişmeyen bilgelik, akıldır. Başka bir deyişle tanrısal öngörü, Tanrı'nın tek bir bakışla yaratıkların sonsuz sayısını uzay ve zamanın dışında kavrama eylemidir. Buna karşılık kader bu bireysel varlıkların her birine bütün içinde özel yerini ve zamanını veren araçtır. Boethius'un kendi sözleriyle:

"Tanrısal öngörü, her şeyi düzenleyen bütün varlıkların en yüce yaratıcısındaki tanrısal aklın ta kendisidir; kader ise hareket, oluş içinde olan her şeye içkin olan imkandır. Bu imkan sayesinde tanrısal öngörü tek tek her varlığı düzendeki yerine koyar. Tanrısal öngörü, aralarındaki farklılığa ya da sonsuz olup olmadıkları bakımaksızın her şeyi aynı güçle sarar. Kader ise kendi biçimine, yerine ve zamanına göre ayarlanmış olan her tek tek varlığı harekete geçirir" (V, 6, 30-40).

Boethius'un tanrısal öngörüyle kader arasındaki yaptığı bu ayrımın amacı esas olarak evrende insan özgürlüğüne yer açmaktır. İnsan da içinde olmak üzere evrende yer alan bütün varlıklar özel, bireysel, zamansal varlıklarıyla kaderin etkisi altındadırlar. Ancak kaderin kendisi de tanrısal öngörünün hükmü altındadır. Ayrıca bu varlıklar içinde özgür iradeye veya seçme yorisine sahip bir varlık türü olarak insan, kaderin belirlenimine boyun eğmeme, oluş ve değişme dünyasının üstüne yükselerek tanrısal akıl ve değişmezliğe ulaşma gücüne sahiptir. Kaderin ağıнын derinlikleri içinde dağılan insan onun tuzaklarından kurtuldukça en mükemmel aklın değişmez doğasına yükselerek değişmezlik ve birliğe erişebilir. Tanrısal akıl ve öngörü dairenin merkezi, kader ise onun çevresi veya çemberi gibidir. Çemberde kaderin kozmik güçlerinin etkisi altında bulunan insan merkeze yöneldikçe bu etkilerden kurtulacak ve zorunluluk alanından özgürlük alanına geçecektir.

Böylece Boethius insanda özgürlüğün veya özgür iradenin varlığını kesin biçimde onaylar. Doğası "akla sahip olma" olan varlık, bu özelliğiyle özgür olma gücüne de sahiptir. Boethius'a göre özgürlük, akla uygun davranma iradesi veya kudretidir. Bedeniyle kaderin veya maddi dünyanın kozmik güçlerinin nedensel etkisi altında yaşayan insan aklıyla tanrısal akla döndüğü ve onu seyrettiği ölçüde özgür olur. Bedeninin veya bedensel tutkularının etkisi altında köle olan veya zorunluluk dünyası içinde bulunan insan, aklıyla veya akılsal bilgisiyle özgürlük dünyasına geçer ve mutlu olur (Felsefenin Tesellisi, V, 2). Ancak insanda varlığı kabul edilen bu özgür davranma, özgür seçimde bulunma kudreti Hristiyanlığın Tanrı'yla ilgili olarak öne sürdüğü, Tanrı'nın tanrısal öngörüsünün kaçınılmaz bir sonucu olarak ortaya çıkan veya evrende meydana gelen bütün olayları, bu arada insanın özgür denilen davranışlarını önceden bildiği görüşüyle nasıl uzlaştırılabilir? Boethius'un kendi sözleriyle "Tanrı'nın her şeyi önceden bilmesiyle irade özgürlüğünden söz edilmesi arasında bir çelişki, bir terslik' yok mudur?

Boethius insanın düşüncelerinde ve eylemlerinde özgür olmadığı görüşünün ahlaksal ve dinsel sonuçlarını son derece etkili bir biçimde ortaya ko yar: Eğer insanda seçme özgürlüğü yoksa 'iyilere ve kötülere biçilen ödüllerin ve cezaların da bir değeri yoktur.' Yine eğer insan özgür değilse 'kusur ve erdem diye de bir şey yoktur.' Eğer insan özgür değilse işlediğimiz kusurların sorumlusu biz değil, bütün iyiliklerin kaynağı olduğunu iddia ettiğimiz Tanrı'nın kendisi olacaktır. Nihayet bu durumda Tanrı'dan bir şey istememiz, O'na dua etmemiz, yakarmamız da bir

anlamı yoktur. İnsanın düşünce ve eylemlerinde özgür olmadığının kabul edilmesi durumunda 'insan ile Tanrı arasında, ümit etme ve yakarınayla kurulan biricik iletişim ağı da yok olacaktır' (V, 3, 85-105).

Boethius'un bu çetrefil sorunu çözmek için bulduğu çözüm Tanrı'nın evrene ilişkin ön bilgisiyle (prescience) insanın özgürlüğü arasında nedensel bir bağlantı bulunmadığı şeklindeki görüşüne dayanır. Buna göre Tanrı'nın insanın eylemlerini önceden bilmesi ile bu eylemlerin insanın özgür iradesinin sonucu olarak ortaya çıkmaması birbirinden farklı şeylerdir. Tanrı'nın insan eylemlerini önceden bilmesi, bu eylemlerin meydana gelişinin nedeni değildir, nasıl ki bizim önümüzde olan bir olay (örneğin bir insanın yürümekte olması) veya gelecekte olacak olan bir olay (örneğin yarın güneşin doğacağı) bilmemiz bu olayların meydana gelişinin bir nedeni değilse. Böylece Boethius'a göre, insan eylemlerinin ikili bir doğası veya görünüş tarzı vardır: Tanrı'nın ezeli-ebedi veya zaman dışı bilgisi bakımından bu eylemler zorunludur, ama kendi doğaları bakımından onlar tümüyle özgür ve bağımsızdır. Böylece 'Tanrı'nın olacağı bildiği her şeyin olması kuşku götürmez. Ama bunların bazıları özgür iradeye göre olur.' Tanrı özgür iradeye bağlı olmayan olayları, bu özellikleriyle bildiği gibi özgür iradeye bağlı eylemleri de o özel doğalarıyla bilir. O halde, ne bizim iradi eylemlerimiz, tanrısal bilginin bu eylemlerle ilgili ezeli veya zaman dışı bilgisinin nedenidir ne de tanrısal bilginin bu eylemlere ilişkin ezeli veya zaman-dışı bilgisi bizim bu iradi eylemlerimizin nedenidir (V, 6, 100- 175). (Ahmet Arslan, İlkçağ Felsefesi, cilt: 5, s. 475-485; Ahmet Cevizci, Ortaçağ Felsefesi, s. 80-91)

IV. BÖLÜM

SKOLASTİK FELSEFE

Hristiyan Ortaçağ felsefesinin, Patristik dönemden sonraki ikinci ve birinciye kıyasla, çok daha önemli olan dönemi, Skolastik dönem ve dolayısıyla Skolastik felsefedir. Bu felsefe tarihsel açıdan, 7. yüzyılla 15. yüzyıl arasında kalan dönemin felsefesi olarak tanımlanır. Skolastisizm ya da Skolastik felsefe, bir içerik ya da öz yönünden, bir de formel açıdan tanımlanabilir.

Skolastizmi, sonra kendisine yeniden dönecek şekilde, birinci boyutuyla ele aldığımızda, onun özde, Hristiyan teolojisinin metodolojik ve felsefî açıdan, rasyonel ve tutarlı bir bütün olarak ortaya konmasını veya serimlenmesini amaçlayan bir hareket olduğunu söyleyebiliriz. Formel yönden ise Skolastik felsefe, herşeyden önce okullarda okutulan, aktarılan ve tartışılan felsefeyi tanımlar. Bu tanım, Skolastik felsefeyi herşey bir yana en azından kurumsal bakımdan ve yöntem itibarıyla olabildiğince iyi karakterize eder. Buna göre, Skolastik felsefe, ilkçağ felsefesinden ve ilk iki yüzyılıyla değerlendirildiğinde, modern felsefeden farklı olarak, birtakım dinî eğitim kurumlarında belli bir geleneğin bir parçası olarak yaratılmış olan felsefedir. Eğitimin ve felsefenin organları ya da araçları olarak görülen bu kurumlar ise 1000 yılına kadar manastır, 1000-1150 arasında katedral okulu ve 1150 yılından itibaren de, önce İtalya, sonra da Fransa'dakiler olmak üzere, üniversite olmuştur. Skolastik felsefe baştan sonra kurumsal bir yapı içinde gelişmiş, manastır ve katedral benzeri dinî kurumlarla üniversiteler bu felsefenin disiplinli ve olabildiğine teknik bir tarzda gelişmesine yol açmıştır. Daha doğru bir deyişle, Skolastik düşüncenin gelişimi üzerinde etkili olan esas etmen, bu felsefenin eğitim alanında kurumsallaşması, yani Üniversitelerin kuruluşu olmuştur. Buna göre, manastır ve kilise okullarından sonra, Üniversitelerin ortaya çıkışı, Hristiyan felsefesinin çok sayıda öğrenci yetiştirilmesi suretiyle, bir yapı kazanmasına ve kendisine özgü bir gelenek elde etmesine imkân tanımıştır. Bu çerçevede kurulan ilk Üniversiteler, İtalya'daki Bologna Üniversitesi ve Nötre Dame teoloji okuluyla St. Genevieve mantık okulunun birleşmesi sonucunda Paris Üniversitesi olmuştur. Skolastik felsefenin 13. yüzyıldan başlayarak etkili olacak tüm önemli düşünürleri, örneğin, Aziz Bonevantura, Albertus Magnus, Aquinaslı Thomas, Roger Bacon, Ghentli Henry, Duns Scotus ya öğrenci, ya hoca, ya da hem öğrenci ve hem de hoca olarak, Avrupa'nın entelektüel merkezi hâline gelen Paris Üniversitesinde bulunmuştur. Paris Üniversitesi dışında, etkili olan başka bir üniversite ise daha çok Augustinusçu felsefeye bağlı kalan ve empirist bir bakış açısı sergileyen Oxford Üniversitesi olmuştur. Denilebilir ki, Ortaçağ'm evrensel kültüre yaptığı en önemli katkı Üniversite olmuştur. Buna göre, Ortaçağ'a her bakımdan ait olan iki kurum vardır; bunlardan birincisi Kiliseyse eğer, diğeri Üniversitedir.

Üniversitenin Ortaçağ felsefesine yaptığı en önemli katkı, onun felsefenin yavaş yavaş, teolojiden ayrı olan, en yüksek ölçüde uzmanlaşmış akademik bir disiplin olmasına aracılık etmesinden oluşur. Buna göre, Ortaçağ'ın Batı Üniversitelerinde, felsefe, daha yüksek ve daha özel disiplinlerde çalışacak, örneğin İlahiyyât Fakültesinde teoloji tahsil edecek ya da ilâhiyyât alanında yüksek lisans yapacak öğrenciler için bir tür lisans eğitimi veren Edebiyat Fakültelerinde okutulmuştur. Bu Üniversiteler, böylelikle felsefeyle ilgilenen insan ya da akademisyen sayısını büyük bir hızla arttırmış ve öğrencilerine tanınan, askerlikten muaf olma gibi haklarıyla, sahip oldukları görece akademik özgürlük ve idarî

bağımsızlıkla, çok kısa sürede, önemli araştırma ve tartışma merkezleri durumuna gelmişlerdir.

Skolastik felsefe deyimi söz konusu kurumsal felsefenin yöntemini de tanımlar. Bu yöntem ise felsefi ve de teolojik hakikatların diyalektik yoluyla keşfedilmesi ve açıklanmasından oluşur. Hazırlık döneminde Boethius'un talimatları, olgunluk döneminde Aristoteles mantığı, çözülme döneminde ise yeni bir Aristoteles yorumuna dayanan bir eleştiriyle belirlenen söz konusu diyalektik, soru (*quaestio*), argüman ve tartışma (*disputatio*) ve nihayet sonuç (*sententia*) gibi üç evreden oluşur. Ortaçağ kültürü ve felsefesinin ünlü yorumcularından biri olan Anthony Kenny bu yöntemi şöyle anlatmaktadır:

"Öğretmen öğrencilerinden -bir tane yetişmiş ve birkaç tane de yeni başlayan- birkaçını oturtur ve tartıştır. Yetişkin öğrenci belli bir tezi, sözelimi dünyanın zaman içinde yaratılmadığı veya dünyanın zaman içinde yaratıldığı tezini savunur. Onun bu tezi itirazla karşılanır veya belki de saldırıya uğrar ve antitez genç Öğrencilerce savunulur. Öğrencilerin konuyu birbirleri ile tartışırken katı mantık kurallarına uygun tartışmaları gerekmektedir. Öğretmen bir yerde tartışmayı sona erdirir ve birinin söylemiş olduğu şeylerde nelerin doğru olduğunu ve diğerlerinin eleştirilerinde hangi haklı hususların bulunduğunu ortaya koyar."

Eğer Aziz Thomas'm *Summa Theologiae* başlıklı yapıtına bakacak olursanız, gerçekten yapılmamış olsalar da bu yöntemin izlerini taşıyan tartışmalar bulursunuz. Aquinaslı Thomas her ne zaman belli bir öğreti, felsefi veya teolojik bir tez öne sürecek olsa, işe bu tezin doğruluğuna karşı savunulabilecek en güçlü üç argümanı da ortaya koyarak başlar. Yöntem, birtakım, şeyleri tartışmasız kabul etmenizi önleyen olağanüstü bir entelektüel disiplin sağlamaktadır.

"Kendinize şunu sormanıza yol açar: Neye inanmak için neyim var ve karşı taraftan buna karşı söylenebilecek en güçlü şeyler nelerdir?"

Okullarda okutulan felsefe anlamında Skolastik felsefenin önemli özelliği, bu felsefenin bir geleneğin korunmasını ve sürdürülmesini amaçlayan müfredatına dikkat çeker. Manastır ve üniversitelerde okutulan müfredat, üniversiteye felsefe ve teoloji öğrenmek amacıyla giden herkesten öğrenmesi beklenen belli bir konular öbeğine tekabül etmekteydi. Öğrencilerin görkemli bilgelik anıtına kendi küçük taşlarını eklemekten önce, üzerinde uzmanlaşmaları beklenen bir bilgi birikimi vardır. Burada esas arzu edilen şey, geleneğin öğrenilip sürdürülmesi, tilmizlere aktarılması ve daha ileri bir noktaya götürülmesidir. Skolastik felsefede müfredat özellikle Aristoteles'in Ortaçağ'a intikal eden eserleri çerçevesinde oluşmuştur. Ortaçağ'ın başlarında Aristoteles'in ancak mantık yapıtları Latince'ye çevrilmişti. Sonradan İslâm dünyasından yapılan çeviriler yoluyla Aristoteles külliyyatı tamamlandı. Skolastik düşünürler işte bu külliyyat yoluyla Aristoteles'ten çıkarabilecekleri bütün bilgiyi derlemeye ve bunu ilerletmeye çalıştılar.

Skolastik felsefede, din ile felsefe, vahiy ile akıl arasında çok daha yakın bir ilişki söz konusu olmuştur. Buna göre, ilk başta dine rakip, hatta vahyin düşmanı bir şey olarak; sonradan da vahye dayalı hakikati anlamanın bir yolu, söz konusu teolojik hakikatin kapsamını genişletmenin bir aracı olarak görülmüş olan felsefe Skolastik dönemle birlikte, aklın kendine ait konulan olan bir disiplini olarak değerlendirilmeye başlanmış, bununla birlikte, bu konular ilâhî hakikat ve Hristiyan etiğiyle ilişki içinde ele alın -mış ve dolayısıyla, teoloji için zorunlu bir hazırlık görülmüştür. Skolastik felsefe bundan dolayı, Patristik felsefeden çok daha belirgin olarak Hristiyanlığı anlamaya çalışan bir felsefe olarak gelişmiştir. Nitekim ona damgasını vuran anlayış veya Skolastik felsefeyi karakterize eden yaklaşım Aziz Anselmus'un ünlü ifadesiyle *fides quaerens intellectum* [anlamaya çalışan iman]dur. Skolastik felsefenin özünü, işte buna bağlı olarak, Tanrı'nın varoluşu ve O'nun

yaratıcı eylemi, insan kişiliğinin değeri, doğaüstü bir varlık düzeninin varoluşu, insan bilgisinin nesnelliği gibi konular meydana getirir. Başka bir deyişle, teoloji ile olan yakın ilişkisine bağlı olarak Skolastik felsefenin belli başlı konuları arasında, herşeyden önce Tanrı'nın varoluşu, Tanrı-evren ilişkisi, inançla akıl, doğayla Tanrı'nın inâyeti, irâdeyle zihin, devletle kilise arasındaki ilişki, Tanrı'nın mutlak bilgisiyle insan özgürlüğünün nasıl uzlaştırılabileceği sorunu ve nihayet kötülük problemi bulunur.

Skolastik felsefenin mantık ve felsefeyle teoloji, akıl ile vahiy arasındaki en önem kesişme noktası ve dolayısıyla en önemli konusu meşhur tümeller problemidir. Tümeller problemi bu felsefede, sadece epistemoloji, yani insanın, ama özellikle de Tanrı'nın bilgisinin neiiği bakımından ve ontolojik açıdan değil, Hristiyan dünya görüşünü meşrulaştırmak, bu dinin dogmalarını açıklayıp temellendirmek bakımından da büyük önem taşır. Bundan dolayı, Skolastik felsefede problemi şu ya da bu yönüyle ele almayan düşünür yok gibidir.

Skolastik felsefe, filozoflar arasındaki görüş ayrılıklarına rağmen homojen bir sistem meydana getiren bir felsefe olmak durumundadır. Ondaki söz konusu homojenliği sağlayan şey de, Skolastik felsefenin daha önce sözünü ettiğimiz genel tavn, yöntemi ve müfredatıdır. Buna göre, Skolastik felsefe, genel tavrı itibariyle, altın çağında bile, akli inanca ya da vahye tâbi kılan bir felsefe olmakla birlikte, Hristiyanlığın felsefe ya da akılla bağdaşmaz olmadığı göstermeye her fırsatta Özen göstermiş olan bir felsefedir. Bu felsefe gerek İlkçağ felsefesinden, gerekse modern felsefeden daha homojen olmakla birlikte, bu onun monolitik bir sisterrç meydana getirdiği anlamına gelmez. Bu felsefede, çok çeşitli öğretiler ve bu arada Platonculuk ve Yeni-Platonculukla, İbn Sinâcılık ve İbn Rüşdçülük ve nihayet Hristiyan Aristotelesçiliği bir arada oitnuş, felsefe teolojiye entegre edilirken, en sonunda onun müstakil bir disiplin olarak zuhuru imkân tanınmıştır.

Skolastik felsefenin düşünce dünyasında, en azından son dönemine kadar bilim pek bir yer işgal etmez. Bilim bağlamında gerçekleştirilen en önemli etkinlik, özellikle Skolastiğin yükselme döneminde Aristoteles'in bilimsel eserlerini, örneğini fiziğini ve biyolojisini çözümleyip şerhetmekten meydana gelir. Bu dönemde bütün bunlar bir yana yine de bilimden söz etmek gerekirse, bilim adına ön plâna çıkan üç disiplin gramer, diyalektik ve retoriktir. Çünkü Skolastik dönemde temel sorunsal, tıpkı Patristik felsefede olduğu gibi, insan varlığının kurtuluşu problemidir. İşte bunun içindir ki, Ortaçağ'da kendini gösteren en önemli çaba, kurtuluşla ilgili olarak Tanrı'nın sözünü ya da kelâmını iyice anlama, onu gereği temellendirme çabası olmuştur. Böyle bir çaba açısından bakıldığında, yalın fenomenlerin, olgular dünyasının hiçbir önemi kalmaz, zira ona sadece "anlamım dilde bulan bir dünya" lâzımdır. Öyleyse, Skolastik felsefede bu tür bir entelektüel etkinliğin konusu maddî dünya değil, dilsel yapılar, anlamsal yapısı çokluk sergileyebilen metinlerdir.

Skolastik felsefe, genel çizgileri itibariyle, gerçekten varolanın Tanrı olduğuna inandığı için özde monizmi, fakat ayrıntıda plüralizmi, yani, evrenin bir tözler çokluğu olarak gören anlayışı; tinselciliği, eşdeyişle varlığın mahiyet itibariyle, gerçekte tinsel olduğu görüşünü benimsemiş, insanın ilk günah anından başlayarak, seçimlerinde özgür olduğunu, irâde özgürlüğüne sahip bulunduğunu savunmuş, insanın ahlâklık, erdemli, iyi ve dindar oluşunun bir koşulu olarak kişisel ölümsüzlüğe inanmış, bilgidaki rasyonalist yaklaşımın bir sonucu olarak da, insan bilgisinin nesnel olduğunu kabul etmiştir. 13. ve 14. yüzyıllar itibariyle, bir tür gizemcilik ve doğa felsefesiyle çeşitlenen Skolastik felsefe, şu hâlde, panteizme, düalizme, materyalizme, ahlâkî determinizme, öznelcilik ve kişisel olmayan bir ölümsüzlük fikrine şiddetle karşı çıkmıştır.

Skolastik felsefe, hazırlık dönemi dışta bırakılacak olursa, İlkçağ felsefesi mirasından tamamen Aristoteles felsefesine dayanmış ve bu dönemde felsefe

Aristoteles felsefesiyle özdeşleşmiştir. Skolastik felsefeye Aristoteles'i kazandıran şey ise, 12. yüzyılda itibaren gerçekleştirilen oldukça geniş kapsamlı tercüme etkinliği olmuştur. Daha genel olarak söylendiğinde, Augustinus'tan sonra bir şekilde ağır bir duraklama dönemi, hatta gerçek bir "Karanlık Çağ" içine giren Hristiyan felsefesi, İslâm felsefesinden yapılan çeviriler aracılığıyla hareket ve ivme kazanmış, özellikle de Aristoteles'in felsefesini Latinceye kazandırmak suretiyle, Aquinaslı Thomas'da doruk noktasına ulaşacak yüksek bir gelişme düzeyi sergilemiştir. Buna göre, bu tercümeler Skolastik düşünörlere entelektöel bir malzeme sağlamış, teolojiden bağımsız olan felsefi sistemlerin bilgisini kazandırmıştır. Skolastik düşünörlö böylelikle, felsefe ve teoloji arasındaki ilişki konusunda yeniden düşünme imkânı bulmuşlardır. Bu arada, varolan Platon temelli Augustinus felsefesi Aristoteles'le, Hristiyan felsefesi de İslâm felsefesiyle, hem bir destek, hem de ciddî bir rakip kazanmış ve söz konusu rekâbet Skolastik felsefenin gelişme dinamiğine, hiç kuşku yok ki büyük bir güç kazandırmıştır. Hristiyanların en iyimser bir bakış açısıyla Hristiyanlığa bir hazırlık olarak gördükleri İlkçağ Yunan felsefesinin en büyük filozofu olarak Aristoteles'in bu tercümeler yoluyla etkisi, Batılı düşünörlö, Hristiyan olmayan bir pagan filozofun ve Tanrı'nın inayetine nıazhar olmamış olan bir büyük kafamın neye ulaşabileceğini göstermek suretiyle, öncelikle kavramsal açıdan olmuş ve bu filozof, ikinci olarak da, Orta- çağ'ın sonlarına doğru ortaya çıkacak bir doğa felsefesinin ya da deneysel felsefenin bir anlamda temelinde yer almıştır. Sözü edilen çeviriler, 12. yüzyılda gerçekleştirilmiştir. Bundan dolayı, Rönesansın anlamlarından biri, özellikle edebiyat alanında, klâsik Yunan költürüne dönüş olduğu için, çevirilerin gerçekleştirilmiş olduğu döneme, "12. yüzyıl Rönesansı" adı verilir. Çeviri faaliyetinin iki merkezi olmuştur. Bunlardan birincisi olan Sicilya'da, Venedikli James, 1128 yılında, Aristoteles'in *Analitikler*⁹ iyle, *Topikler* ve *Sofistik Çürötmeler*'ini Latinceye tercüme etmiştir. Böylelikle, Aristoteles'in *Organon* 'unu meydana getiren kitaplar, daha önce Boethius'un yaptığı çevirilerle birlikte, tam olarak tercüme edilmiştir. Yine, 1162'de Henrikus Aristippos *Meteorologica* 'nın dördüncü cildini tercüme etmiştir. Yaklaşık aynı dönemlerde tercüme edilen diğör kitaplar arasında, *Euklides'in* bazı kitaplarıyla, *Proklus'un Elementatio Physica* adlı eseri bulunmaktadır. Tercüme faaliyetinin çok daha üretken olan ikinci merkezi, İspanya'da Toledo olmuştur. Burada Cremonalı Gerard, Aristoteles' 'in *İkinci Analitikler**ini, *Fizik*'ini, *Varlığa Geliş ve Yokoluş Üzerine* adlı eserini ve *Meteorologica*'sının ilk üç cildini ve bu arada İslâm filozoflarının temel eserleriyle, örneğin İbni Rüşd 'ün Aristoteles'in kitapları, özellikle de *Metafiziki* üzerine yazmış olduğu şerhleri Latinceye kazandırmıştır. Yine aynı kentte, Michael Scotus, Aristoteles'in *De Caelo ve Mundo*'sını, *Nikomakhos'a Ahlakıya*, İbni Rüşd'ün değişik şerhlerini Latinceye tercüme etmiştir (Ahmet Cevizci, Ortaçağ Felsefesi, s. 197-204).

JOHN SCOTUS ERIGENA

Eriugena'nın kelime anlamı "İrlandalı", "İrlanda'da doğmulu" demektir. Başka bir şekilde ifade edilirse Eriugena, "Erin halkından doğan" anlamına da gelir. Ortaçağın belki de tek İrlandalı filozofudur. Aslında bu isim ona çok geç bir tarihte, Dublin başpiskoposu Ussher tarafından 1632 yılında verilmiştir. Gene dikkat edilecek olursa hem Scotus hem de Eriugena isimleri "İrlanda'da doğmulu" anlamına gelmektedir. Eriugena ismi, on üçüncü yüzyılda doğmuş olan Duns Scotus ile karıştırılmasını engellemek için konulmuştur. *John Scotus Erigena* 810 yılında doğmuş ve daha küçük yaştan başlayarak bir manastırda eğitim görmüştür. Avrupa'da, Yunancanın neredeyse unutulduğu bir dönemde, Yunanca öğrenen filozof, daha sonra Fransa'ya gitmiştir. O, burada Sahte-Dionisos'un eserlerini

Yunancadan Latinceye çevirmiş ve bu sayede, yalnızca Dionisos'un felsefesini değil, fakat Yeni-Platonculukla Platon'un felsefesini de daha yakından tanıma imkânı bulmuştur. Yine, Fransa'da kral II. Charles'in saraymda dilbilgisi ve diyalektik hocalığı yapan Erigena, insanın alinyazısıyla ilgili teolojik tartışmalara katılmış ve bu konuda *De Predestinatione* [Alinyazısına Dair] adlı kitabı yazmıştır. Bu eserinde insanın yazgısının önceden belirlenmiş olduğu görüşüne karşı çıkarken, irade özgürlüğü probleminin çözümünün geleneksel otoritelerde ya da Kilise Babalarında aranmaması, bu konuda da aklın gücünden yararlanılması gerektiğini ileri sürdüğü için kovuşturmayla uğrayan Erigena, 851 ve 855 yıllarında toplanan Valence ve Langres Konsilleri tarafından mahkûm edilmiştir. Kral sayesinde cezası uygulanmayan ve hapisten kurtulan Erigena daha sonra bu tür tartışmalara girmemeye özen göstermiş ve kendisini tamamen tercümelere vermiştir.

O bu dönemde ilk Kilise Babalarından Maximus Confessor'un *De Ambiguis*'i [Anlaşmazlıklar Üzerine] ve Nissa'lı Gregorius'un *De Hominis Opificio*'sunu [İnsanın İşine Dair] Yunancadan Latinceye çevirmiştir. Platoncu bakış açısı bundan sonra daha da belirgin bir nitelik kazanan Erigena'nın en önemli eseri hiç kuşku yok ki, 866 ya da 867 yılında kaleme aldığı, doğa dediğimiz bütün bir varlık ya da gerçeklik alanı üzerine olan *De Divisione Naturae* [Doğanın Bölünmesi Üzerine]'dir. Başta mistik düşünürler ve 13. yüzyıl filozofları üzerinde çok etkili olmuş olan bu eser, panteizmi çağrıştıran kimi tezleri nedeniyle, Kilise yetkilileri tarafından, sapkınlık suçuyla mahkûm edilmiştir. Erigena, muhtemelen bu suçlamanın da etkisiyle, 877 yılında keşişler tarafından öldürülmüştür.

İnanç-Akıl İlişkisi:

Baştan sonra Hristiyan bir çevrede yaşayan, Hristiyanlığın bütün dogmalarını benimseyerek samimi bir mümin tavrı içinde olan Erigena'nın dinsel eğilimli bir düşünür olduğu açıktır. Bununla birlikte o salt inanma noktasında kalmamış ve dinin doğru ya da hakikatlerinin aynı zamanda aklın doğruları olup, gerçek dinle hakikî felsefenin bir ve aynı olduğunu savunmuştur. Yani dinle felsefeyi, imanla aklı uzlaştırmaya çalışmıştır. Ona göre, dinin hakikatlerine beslenen iman gelişigüzel bir kabul olmayıp, bu hakikatleri akıl temeli üzerinde kabul etmeye karşılık gelir. Zira dinin dogmaları, akıl yoluyla keşfedilen ve temellenen doğrulardır. John Scotus Eriugena şöyle der:

"Aziz Augustinus'un ifade ettiği gibi, insanın kurtuluşuyla ilgili temel bir nokta, öğretilerini yerden yere vurduğumuz insanlar tam tamına bizimle dinimizi paylaşmayan kimseler olduğuna göre, felsefe ya da hikmet arayışının dinden başka hiçbir şey olmadığı inancı ve hakikatinden meydana gelir. Felsefe pratikte, herşeyin en yüksek ve temel nedeni olan Tanrı'ya alçak gönüllülükle ibadet edilip, O'nun aklî bir biçimde araştırıldığı gerçek bir dinin kurallarını açıklamaktan başka ne yapar ki? Buradan doğru felsefenin hakikî din ve bir de tersine, gerçek dinin doğru felsefe olduğu sonucu çıkar" (*Philosophy, Faith and Reason*, s.111)

Ancak dinle felsefenin aynı hakikati savunduğu düşüncesine hemen varılamamıştır. Bu birtakım gelişim evrelerini gerekli kılmıştır. Bu bağlamda, kendince bir tarihsel ilerleme ya da gelişme konsepsiyonu geliştiren Erigena'ya göre, dinsel doğrularla akılsal doğruların bir ve aynı olduğu evreye üç evre geçilerek ulaşılmıştır: *İlk evrede*, Yunan düşüncesi yer alır ve bu düşüncede akıl baskın çıkmıştır. Bu dönemde doğayı anlamaya çalışan insan, salt akla dayanarak, inançtan yoksun bir biçimde fizik yapmıştır. Yunanlı doğayı, Yaratıcısını bilmeden, akıl yoluyla ve doğal nedenler aracılığıyla açıklamaya çalışmıştır. *İkinci evrede*, Yahudi vahyi ile Hristiyan vahyi yer alır; Yahudi vahyi ve İsa'nın gelişi ile inanç ön plâna

çıkıştır. Vahyedilmiş olan hakikatler, hakikati, pekinliği ve bilgeliği mutlak olan bir kaynaktan geldiği için, artık kendi başma olmayan akıl, vahye dayak doğruları ilham edilmiş olduğu şekliyle kabul ederek, bilgece davranmıştır. Artık iman aklın önünde olmakla birlikte, bu, imanin aklın yerini alarak, akli yok etmesi anlamına gelmez. Üçüncü evrede ise, akılla iman arasındaki ideal, her ikisinin de birbirini tamamladığı, bir ilişki ortaya çıkar. Buna göre, Tanrı insana imanı, herşeyi olduğu gibi kabul etsin, daha fazla ilerlemesin diye vermiş değildir. İnsan varlıklarına ilerlemeyi buyuran Tanrı, Erigena'ya göre, insanlardan önce iman, sonra imana uygun bir hayat ve nihayet inancı tamamlayan akla dayalı bir hikmet ve bilim istemiştir. İnanç, aklın doğru ve yetkin bir bilgiye doğru yönelişinde bir ilk ilkedir. Akıl kutsal metinlerde gizli olan tinsel anlamı gün ışığına çıkartmak için, imanı tamamlamak durumundadır, zira inanç, insanları kendisine ulaştırmayı istediği sonuca, ancak felsefe yoluyla varabilir. Felsefe ve din, işte bundan dolayı, aynı değerdedir. O şöyle der:

“Her ikisinin (akıl ve otoritenin) aynı kaynaktan, yani tanrısal hikmetten türediğinden hiç şüphe yoktur. (...) Sonuç olarak hiçbir otorite sizi, doğru düşüncenin rasyonel ikna gücünün büyük bir kararlılıkla öğrettiği bu şeylerden korkutup uzaklaştıramaz. Çünkü hakikî otorite doğru akla karşı değildir, tıpkı doğru aklın hakikî otoriteye karşıt olmadığı gibi. (...) Hakikî otorite bana öyle geliyor ki, akıl yoluyla keşfedilen hakikatten başka bir şey değildir (*Philosophy, Fatih and Reason, s.114.*)

Bütün bu tezlerine ve özellikle de iman ile aklın, felsefe ile dinin bir ve aynı değerde olduğu görüşüne rağmen, Erigena Platonik rasyonalizminin bir gereği olarak, otorite ve akıl, din ve felsefe çatıştığında akıldan yana tavır almayı tavsiye etmiştir:

“Şeylerin hakikatini araştıran, kendisinin üzerinde hiçbir otoritenin bulunmadığı ve hiçbir şekilde engellenemeyen akli takip etmeliyiz” (*Philosophy, Fatih and Reason, s.113.*)

Böyle bir seçimin temelinde ise, onun "doğa bakımından aklın, fakat zaman bakımdan da otoritenin önce geldiği" görüşü bulunmaktadır. Çünkü doğa her ne kadar zamanla aynı anda yaratılmış olsa da, otorite zaman ve doğanın başlangıcıyla başlamış değildir. Başka bir deyişle, Tanrı evreni rasyonel bir plâna göre, kendisi evrende tezahür etmeden veya kendisini bildirmeden önce, yaratmıştır. Bu nedenle, doğru akıl tarafından tasdik edilmeyen her otorite güçsüz kalmak durumundadır (*Philosophy, Fatih and Reason, s.113.*)

Metafiziği:

Erigena'nın metafiziği, Ortaçağ düşüncesinin yapısal özelliklerine uygun olarak, neyin gerçekten var olduğunun hesabını vermeyi amaçlayan teolojik bir metafiziktir. Nitekim, o, *De Divisione Naturae* adlı eserinde, bir bütün olarak doğayı, yani bütün bir varlık ve gerçeklik alanını ele almıştır. Başka bir deyişle, onun felsefedeki ilk ve en önemli problemi, gerçekliğin doğasının ne olduğu sorusuna doyurucu bir yanıt vermektir. Gerçekliğin toplamı olarak doğa, ona göre, var olan şeylerle var olmayan şeylerin den meydana gelir. Şöyle der:

“Ruh tarafından algılanabilen veya onun görüsünü aşabilen herşeyin ilk ve en yüksek bölünmesi 1) var olan şeyler ve 2) var olmayan şeyler şeklinde ikiye bölünmesidir. Bu sınıflama üzerinde gücümün izin verdiği ölçüde, sık sık düşündükten ve onu dikkatlice araştırdıktan sonra, birden her İki sınıfı da kapsayan genel bir terimin bulunduğu aklıma geldi. Yunancada ona *physis*, Latince de ise *natura* adı verilir” (*Philosophy, Fatih and Reason, s.118.*)

Burada doğallıkla aklımıza hemen, var olmayan şeylerin doğa adı verilen gerçekliğin bütünü içine nasıl dâhil edilebildiği sorusu gelir. Çünkü varolan ve varolmayan her şey için doğa genel bir addır, denilmektedir. Varolmayan şeyler nasıl olup da gerçekliğin, doğanın bir parçası olabilirler. Erigena bu itirazın, yalnızca varlıkla hiçlik arasındaki ayırma dayandığı için, yerinde bir itiraz olmadığını inancındadır. Ona göre, var olmayan şeyler mutlak bir hiçlik içinde bulunan şeyler değildirler. Var olmama ya da yokluğun; 1) işlediği günahlar nedeniyle bütünsel doğasını sakatlamış olan günahkâr insanlar; 2) hem var ve hem de yok olan değişme içindeki şeyler; 3) salt gizil hâlde bulundukları, edimselleşmemiş oldukları için potansiyel varlıklar, ve 4) en yüksek derecedeki gerçekliğinden dolayı, kavrayış gücümüzün ötesinde kalan varlık benzeri şeyleri de içine alan farklı tarzları bulunmaktadır. Bunlar var olmayan şeyler ise, gerçekten var olanlar nelerdir? Erigena'ya göre, "gerçekten var olan biricik şeyler, yalnızca akıl tarafından kavranan şeylerdir" (*Philosophy, Fatih and Reason*, s.121).

Erigena'nın söz konusu ayırımın temelinde hiç kuşku yok ki Platon'un iki dünyalı metafiziği bulunmaktadır. Platon, ondan yaklaşık onüç yüzyıl önce, varlığı bilginin konusu olan İdealar dünyası ve değişme içindeki fizikî nesnelerin duyu yoluyla algılanan, fakat bilinemeyen dünyası olarak ikiye ayırmıştı. Aynı gelenek içinde yer alan Yeni-Platoncular ise, Platon'un iyi İdeasını varlık ve bilginin ötesine yerleştirmesinden hareketle, Tanrı'nın, O değiştiği için değil, fakat en yüksek gerçeklik olduğu için, ikinci kategoriden varlıklar arasında dahil edilmesi gerektiği sonucuna varmışlardı. John Scotus işte söz konusu var olan şeyler ve var olmayan şeylerden oluşan ikili varlık ya da gerçeklik sınıflamasıyla bu Platoncu geleneği izlemektedir.

John Scotus Erigena'nın görüşünde, gerçeklik alanının başlangıçta var olan ve var olmayan şeyler olarak ikiye ayrılması ve aşkın bir varlık olarak Tanrı'nın, varlığın ötesinde olmak anlamında var olmayan bir şey diye tanımlanması, yalnızca bu Tanrı anlayışı, ortodoks Hristiyan inancına uygun düşmediğinden dolayı değil, ama onun Tanrı'ya ilişkin bilgiyi insan için imkânsız hâle getirmesinden ötürü de, güçlüklerle yol açar. Bunlardan ikincisi de, birincisi kadar önemli bir problemdir, çünkü Erigena, inançla aklı, otoriteyle bilgiyi, dinle felsefeyi özdeşleştirmiş olan bir düşünürdür. İşte özellikle de bundan dolayı, o Tanrı'ya ilişkin bilginin insan için mümkün olduğunu, imanın emrettiği şeyin akla da uygun olduğunu göstermek durumunda kalmıştır. Erigena bu çabasında, Patristik felsefenin önemli düşünürü Sahte-Dionisos'un geliştirmiş olduğu çözüme başvurur:

"Kişinin ya sessiz kalıp herşeyi basit ve gerçek imana havale etmek, (...) ya da bu gibi şeyleri tartışmak isterse eğer, teolojinin biri, Yunanlıların *catafatica* adını verdikleri, olumlu olan, diğeri İse *apofatica* diye adlandırılan olumsuz yol olmak üzere, iki temel dalından birini kullanmak zorunda olmasının nedeni budur. Bunlardan ikincisi tanrısal öz ya da tözün varolan, yani anlaşılabilen ve betimlenebilen şeylerden biri olduğunu yadsır. Oysa diğeri söz konusu doğaya varolan herşeyi izafe eder ve bundan dolayı olumlu yol diye adlandırılır" (*Philosophy, Fatih and Reason*, s.126).

Buna göre, sonlu insan zihninin varlığın ötesindeki güç olarak Tanrı'yı bilebilmesinin biri olumlu, diğeri de olumsuz olan iki yolu vardır. Bunlardan *via affirmativa*, yani olumlu yolda, Tanrı'ya sonlu insan zihninin yaşadığı maddî dünyadan bildiği ya da kazandığı sıfat veya nitelikler yüklenir. Yani, O'nu nedensel olarak, kendisinin sebebi olduğu şeyler yoluyla nitelemek mümkündür. Bu yola göre, Tanrı hakikattir, iyiliktir, ışıktır, adalettir, güneştir, yıldızdır, tindir, hikmettir, vb. Buna karşın, *via negativa*, yani olumsuz yolda, Tanrı'nın var olan şeylerden, yani insanın anlayabileceği şeylerden biri olduğu yadsınır. Eşdeyişle, bizim bu dünyadaki yaşayışımız sırasında, kazandığımız iyilik, yetkinlik, bilgelik gibi kavramların Tanrı

için geçerli olmadığı söylenir; varlık, iyilik, bilgelik ve güç gibi sıfat ya da nitelikler, Tanrı hakkında inkâr edilir. Çünkü yaratıklardan alınmış hiçbir sıfat ya da nitelik, Tanrı'ya, yani Yaratıcıya uygun düşmez. Bu yola göre de, Tanrı hakikat değildir, iyilik değildir.

Erigena'ya göre, bu iki yol arasında bir tercihte bulunmak durumu söz konusu olursa, benimsenmesi gereken yol, olumsuz yoldur, zira o, olumlu yola kıyasla, çok daha temel, önemli ve doğru bir yoldur. Başka bir deyişle, olumsuz yolda, nitelikleri ya da daha çok nitelikleri gösteren sözcükleri tam ve gerçek anlamları içinde kullanırız. Buna göre, Tanrı bilgedir ya da bilgeliktir, dediğimiz zaman, bilgelik sözcüğünü, tam ve gerçek anlamı içinde değil de, bizim bilmediğimiz, insan varlıkları için geçerli olmayan anlamı içinde ve dolayısıyla mecazî bir biçimde ve insanla Tanrı arasında bir analogi kurarak kullanmaktayız. Oysa olumsuz yolda, yani Tanrı bilgelik ya da bilge değildir dediğimizde, bilgelik sözcüğünü, tam ve gerçek anlamı içinde, insan için geçerli olan anlamda, bizim bildiğimiz bilgelik anlamında kullanırız.

Bununla birlikte, Tanrı'nın doğasına ilişkin olarak daha sağlam bir kavrayışa ulaşmak istenirse, Erigena'nın Boethius gibi düşünürlerinden aldığı üçlü teolojiye göre yapılması gereken, iki yolun bir sentezini yapmak, her birini diğeriyle tamamlamaktır. Buna göre, olumlu yolda, Tanrı'nın varlık olduğunu, İyi olduğunu söyleriz. Erigena'ya göre, bu türden iddialar doğru olmamakla birlikte, tümüyle yanlış da değildir. Çünkü Tanrı kötülüğe değil de, iyiye, hiçliğe değil de, varlığa yakındır. Söz konusu iddialar, yanıltıcı olabilecekleri için, onların kendilerine denk düşen olumsuz önermelerle tamamlanmaları gerekir. Buna göre, Tanrı'nın varolduğu ya da Tanrı'nın iyi olduğu olumlu önermesine, O' nun varolmadığı ya da Tanrı'nın iyi olmadığı olumsuz önermesini eklemeliyiz. Aynı şekilde, olumsuz önermeleri de kendi başlarına değerlendirdiğimizde, onlar da bizi, Tanrı konusunda yanıltır. Zira Tanrı varlık ya da var değildir dediğimizde, anlatmak istediğimiz şey, Tanrı'nın hiçbir şekilde var olmadığı, mutlak bir yokluğa karşılık geldiği değildir. Buna göre, Tanrı, varlığın altında, varlıktan daha az bir şey olduğu için değil de, varlıktan daha fazla bir şey olduğu, varlığın ötesinde bulunduğu için, varlık değildir. Aynı şekilde, Tanrı, kötü olduğu için değil de, mutlak bir biçimde iyi olduğu, iyilikten daha fazla bir şey olduğu için, iyi ya da iyilik değildir. Bundan dolayı, yapılması gereken şey, olumlu yolda geçen olumlu önermelerin, olumsuz önermelerle, olumsuz yolda söz konusu olan olumsuz iddiaların da, olumlu iddialarla tamamlanması, hatta daha iyisi, ikisinin bir şekilde birleştirilmesidir. Buna göre, Tanrı üstün varlıktır, olağanüstü iyidir.

"O halde, Tanrı öz diye adlandırılır, fakat Tanrı gerçek anlamda öz değildir, O'na karşıtlık içerisinde bulunan hiçbir şey yoktur; bundan dolayı, Tanrı (...) öz ötesidir; öz üstüdür. Benzer şekilde Tanrı iyilik diye adlandırılır; fakat Tanrı gerçek anlamda iyilik değildir; çünkü kötü iyiliğe karşıttır; dolayısıyla Tanrı iyi üstüdür, iyi ötesidir, iyiden fazladır. Hakikati de böyle anlamamız gerekir. Çünkü sahtelik hakikate karşıttır; bu nedenden dolayı Tanrı gerçek anlamda hakikat değildir; dolayısıyla Tanrı hakikat olandan fazladır, Tanrıya gerçek anlamda öncesiz ve sonrasız da denemez; çünkü gelip geçicilik, öncesiz ve sonrasızlığa karşıttır; dolayısıyla Tanrı öncesiz-sonrasız olandan fazladır. Tanrı, öz, hakikat, bilgelik ve bu türden başka adlarla gerçek anlamda değil, ancak mecazi anlamda adlandırılır" (On the Division of Nature, I, 14).

Gerçekliğin Bölümlenmesi aracılığıyla Tanrı'yı varlığın ötesine yerleştiren ve bundan dolayı da, Tanrı ile fizikî evren arasında büyük bir uçurumun ortaya çıkışma neden olan John Scotus, Tanrı evren ilişkisini açıklayabilmek için, bütün bir gerçeklik alanının başında ve sonunda Tanrı'nın yer aldığı dört varlık alanına ayırmak durumunda kalmıştır. Söz konusu varlık türleri, sırasıyla şöyledir:

- 1) Yaratan fakat yaratılmamış olan doğa (*Creat et non Creatur*).
- 2) Yaratılan ve aynı zamanda yaratan doğa (*Creatur et creat*).
- 3) Yaratılan ve yaratmayan doğa (*Creatur et non creat*).
- 4) Ne yaratan ne de yaratılan doğa. (*Nec creat nec creatur*).

Erigena şöyle der:

“Bence doğanın bölünmesi, dört ayırıcı özellik aracılığıyla dört türden oluşuyor, bunların ilki yaratan ve yaratılmayan; ikincisi hem yaratan hem de yaratan; üçüncüsü yaratılan ve yaratmayan; dördüncüsü de ne yaratan ne de yaratan. Ama bu dört türden iki çifti karşıtır; nitekim üçüncüsü birinciye, dördüncüsü ise ikinciye karşıtır. Ayrıca özelliği ‘varolmamak’ olan dördüncü tür olanaksızlar arasına konur. (...) Birincisi yaratan ve yaratılmayan tür; buna yaratılan ve yaratmayan tür karşıtır. Ama ikinci dördüncüye, ikinci hem yaratan hem yaratılan olduğuna göre, ona ne yaratan ne de yaratılan dördüncü tür genelde karşıt olur. (...) Ama beni en çok düşündüren senin eklediğin dördüncü türdür. Çünkü öteki türlerde hiç kuşku yok; sanırım birincisi varolan ve varolmayan her şeyin nedeni olarak anlaşılır; ikincisi ilk nedenler olarak, üçüncüsü de zaman ve uzayda oluşan şeyler olarak bilinenler. Bu yüzden sanırım bu türler üzerine daha ayrıntılı tartışmak zorunlu.” (*Periphyseon*, 441a-442b)

Bu varlık alanları, bir kez daha sırasıyla, 1) Tanrı; 2) Platonik İdealar, özler ya da ilkörnekler; 3) fizikî dünya ve 4) Tanrı diye tanımlanabilir. Yani Tanrı’dan çıkıp yine Tanrı’ya dönmektedir. Ancak burada bir çelişki vardır; ilkinde Tanrı yaratan ve yaratılmamışken, sonuncuda Tanrı, ne yaratılan ne de yaratandır. Yine burada Tanrı aynı anda hem ilke, hem (idealar kelamında olduğuna göre) orta ve hem de sondur. Öyle ki ilk bölmeye tekabül eden ilke olarak Tanrı, son bölmedeki nihai hedef ya da son olarak Tanrı’ya özdeştir; ikinci bölme olan yaratıcı bir şey olarak Kelâm ise üçüncü bölmeye tekabül eden yaratılmış dünya ile özdeştir. Buna göre, Erigena söz konusu Yeni-Platoncu varlık anlayışından esinlenen dörtlü varlık bölmesiyle, Hristiyan inancına uygun olarak dairesel bir kozmik süreç tasarlamış ve herşeyin, “varlık kaynağı olan Tanrı’dan türeyerek, sonunda yine Tanrı’ya döneceğini ileri sürmüştür. Yaratan fakat yaratılmamış olan doğa olarak Tann, Erigena’ya göre, varolan herşeyin nedenidir, yaratıcısıdır; fakat O, nedeni olmayan bir nedendir, yani yaratılmamıştır. Tanrı, tüm yaratıklar O’ndan çıktığı için, mutlak başlangıç, ilk ilkedir, herşeyin başıdır. Tanrı, yaratıkları mutlak bir yokluk halinden varlığa getirdiği, herşeyi hiçten yarattığı için, ilk nedendir. Tanrı yalnızca ilk ya da fail neden değil, fakat final ya da ereksel nedendir de, çünkü yaratıklar gelişme ve yetkinleşme süreçleri içinde, O’na benzemeye çalışır, O’nu amaçlarlar. O, varolan herşeyin aynı zamanda sonudur.

“Doğanın daha önce sözü edilen bölmelerinin ilk üyesi yaratan ve yaratılmamış olandı. Ve bu haklı olarak böyleydi, zira yalnızca onun herşeyi yarattığı, ama kendisinin bir başlangıcı ya da kaynağı olmadığı için, bu türden doğa doğru olarak sadece Tann’ı yüklenir. Ve O, kendisinden ve kendisi sayesinde meydana gelen herşeyin temel nedeni olduğu için, aynı zamanda O’ndan gelen herşeyin sonudur da. Çünkü herşey O’nu arar. O şu hâlde başlangıç, orta ve sondur. Başlangıçtır, özlerini ondan alan herşey ondan çıkmaktadır; ortadır, zira herşey onunla kaim olup, O’nda ve O’nun aracılığıyla hareket eder; sondur, sükûnet ve değişmez yetkinlik arayan herşey O’na yönelir” (*Philosophy, Fatih and Reason*, s.122)

Bununla birlikte, gerçekliğin doğuşu, bütün bir varlık alanının ortaya çıkışı söz konusu olduğunda, Erigena, Tanrı’nın başlangıçta, kendi içinde, henüz bilinçli olmadığını, kendisini bilmediğini söyler. Varlığın doğuşu, yalnızca Tanrı kendi

zihnini yarattığı, yani bilinçli hâle geldiği ve ilk örnek ya da arketipleri düşündüğü zaman başlar. Erigena'ya göre, ilk örnekler ya da arketipler, bağımsız olmayan varlıklardır; onlar, Tanrı'nın zihnindeki idealardan başka hiçbir şey değildirler. Başka bir deyişle, yine ontolojik açıdan bakıldığında, ikinci varlık türü, yani yaratılmış olan ve yaratan doğa, Tanrı gibi aşkın, yani zaman ve mekandışı ilkeler olarak Tanrı'nın zihnindeki idealardır. Yaratılmış türlerin örnek nedenleri olarak onlara, Latince "sebepler" [*rationes*], Yunancada İdealâr [*ideai*] veya ilkörnekler [*protptypa*] adı verilir. Bu idealar yaratılmış gerçekliklerdir, yani onlar bir varlık statüsündedirler. Yani idealar, varlıklarını bir ilk nedene borçlu bulundukları, buna karşın daha sonra gelen terimler olarak dünyadaki yaratılmış nesneler idealara bağımlı bulundukları için, metafiziksel bakımdan bir ara varlık konumunda bulunurlar. Onlar, varlığın ilk kaynağı olan Tanrı'nın bilinçli hâle gelmesi, kendilerini düşünmesi ve Kelâm, [Logos] yerleştirmesiyle varlığa gelirler. Bununla birlikte, iyilik, akıl, bilgelik, adalet, büyüklük, varlık, hayat, insanlık, daire, üçgen, siyahlık, masa gibi idealar, yani Tanrı'nın zihninde varolan bu arketip ya da ilk nedenler, aynı zamanda yaratıcı olmak durumundadırlar, zira onlar duyusal dünyanın çeşitli nesnelerinin özlerinin kaynaklarıdır. Onlar duyusal dünyada varolan herşeye öz veren varlıklardır. Başka bir deyişle, maddî dünyadaki duyusal varlıklar, bu İdealardan pay almak [*participio*] suretiyle varlığa gelirler.

Erigena'nın panteizminin, varlığın kaynağında bulunan, evrene aşkın Tanrı'nın aynı zamanda evrene içkin olduğu gerçeğinin ortaya çıktığı nokta da işte burasıdır. *Periphyseon*'da Tanrı'nın yaratılmış olan şeylerinin tümünün kendisi olduğunu söylemektedir (*Periphyseon*, 516D-517A). Tanrı tarafından yaratılmış olan, Tanrı'nın zihninde olup, Kelâmında cisimleşen bu idealar, maddî dünyaya, buradaki bireysel varlıklar aracılığıyla ve onlara öz vermek suretiyle yayılırlar. Tanrısal varlık ve iyilik, böylelikle yaratılmış varlıklar evrenine yayılır; herşeyi yaratmış olan Tanrı'nın kendisi yaratılmış olan herşeyde yeniden yaratılır. Tıpkı gözle görülemez olan insan zihninin söz, yazı ve mimiklerde gözle görülür hâle gelmesi, varlığından kuşku duyulamaz bir şey olarak ortaya çıkması gibi, gözle görülemez ve varlığın ötesinde olduğu için de, insan tarafından kavranamaz olan Tanrı, kendisini doğada, yarattığı varlıklarda, varolan şeylerde açığa vurur.

Doğanın üçüncü bölmesine, yani yaratılmış olan, fakat yaratmayan doğaya geçtiğimizde, bu bölmenin duyusal ya da maddî dünyayı, bu dünyayı meydana getiren yaratıkları gösterdiğini görüyoruz. Varoluşlarını ve özlerini Tanrı'ya, Tanrı'nın zihnindeki idealara borçlu olan bu varlıklar, şu hâlde, Tanrı'nın bir tezahürü, bir görünüşü olmak durumundadırlar. Erigena, bu varlıklar arasında, yaratılışın en yüksek noktası olarak, *insana özel bir yer verir*. Buna göre, insan, hayvanlarla paylaştığı, beslenme, üreme, hareket ve duyum fonksiyonlarına ek olarak, bir de, kendisini hayvanların düzeyinin üstüne yükselten akıl yetisine sahiptir. Yani, o hem Tanrı'nın suretinden yaratılmış, hem de topraktan çıkmıştır. İnsan, basit olmakla birlikte, bedeninin her parçasında bulunan ve çeşitli fonksiyonlar gerçekleştiren, akıllı ruhuyla seçkinleşmektedir. Öte yandan ruh, Tanrı'ya benzeyen ve bundan dolayı, insanın gerçek tözünü ve özünü meydana getiren parçadır. Şu hâlde, insan, varlığın, *kendisinde maddî dünya ile tinsel dünyayı birleştiren*, maddî dünyayı tinsel dünyaya bağlayan, en önemli halkalarındandır. Dolayısıyla, o kurtuluşun ve bütün herşeyin Tanrı'ya dönüşünün kendisinden başladığı, hem günahkâr, hem de kutlu varlıktır.

İnsan da dahil olmak üzere, tüm yaratıklar, Erigena'ya göre, kendisinden çıkmış oldukları kaynağa, *varlığın ötesindeki kaynağa dönmeyi ister ve özlerler*. Buna göre, varoluş sürecinin ya da doğal sürecin dördüncü evresi, ne yaratan ne de yaratılmış olan doğa olarak Tanrı'dır. Bu Tanrı'dan doğuşla başlayan kozmik sürecin son noktası, yeniden Tanrı'ya dönüş evresidir; Tanrı'dan başlayan sudûru tamamlayan

yükseliş sürecidir. Bir arazlar kompleksi ve görünüş olarak değişken maddenin yok olup gittiği yerde, yaratıkların özleri, onların bu özleri almış oldukları kaynağa geri döner. Bununla birlikte, bu dönüş gerçek bir son olmayıp, aynı zamanda yeni bir sürecin başıdır.

Tümellerle İlgili Görüşü:

John Scottus Erigena, varlık görüşüyle, tümeller konusuna da bir şekilde girmiş ve burada, Platonculuğunun etkisiyle ve sisteminin bir gereği olarak, realist bir bakış açısı, radikal bir kavram realizmini benimsemiştir. Zaten, bu tavır, onun yaratılmış olan ve yaratan doğayı, yani *Tanrı'nın zihnindeki idealar, ilk örnek ya da modelleri, varlığın, en gerçek varlık olan Tanrı'nın ardından gelen ikinci bölmesi* olarak öne sürmesinden bellidir. Başka bir deyişle, tek tek insanların "insan" tümelinden daha az gerçek olduğu sonucu, onun idea ya da ilkörneklerden fizikî nesnelere doğru giden gerçeklik anlayışı veya doğa telakkisinin zorunlu bir sonucu olmak durumundadır. O şöyle der:

"Tanrı bütün insanları aynı anda, kendi suretinden yaratmış olduğu bu ilk ve bir insanda meydana getirmiş, fakat onları bu gözle görülür dünyada bir anda değil, ama daha ziyade, aynı anda kurmuş olduğu doğayı [özü, ideayı] görünen varlığa getirerek, belli zamanlarda ve belli yerlerde yaratmıştır" (aktaran M. B. Foster, Masters of Political Thought, Boston, 1941, s. 234).

Buradan da anlaşılacağı üzere, gerçekten varolan tümellerdir, *Tanrı zihnindeki veya kelâmındaki duyusal dünyanın tikellerine öz veren, idealar, ilk örnekler ya da örnek nedenlerdir.* Duyusal dünyada varolan tikeller ya da bireyler, 'örneğin Ahmet ya da Mehmet, İnsan ideasma ya da *insanlık tümeline oranla daha az gerçekler, çünkü bireyler varlıklarını tümele, tümelden pay almaya borçludurlar, yani tümel tikeller için örnek neden olmak durumundadır.* Buna göre, her duyusal ve bireysel nesne, örneğin duyularımızla algıladığımız yuvarlak taş, ezeli-ebedi ilk örneğinin bir kopyası, ya da bir yansımasıdır. İnsan yuvarlak taşla ilgili duyu-algısından daire İdeasına ya da tümeline ilişkin rasyonel bilgiye, salt birincisi varlık ve doğruluk bakımından ikincisine bağımlı olduğu için, yükselebilir. Şu hâlde, bir tümel, genel bir kavram söz konusu olduğunda, Erigena'ya göre, üç farklı şeyi birbirinden ayırmak gerekir: 1) *Tanrı'nın zihninde, tikellerden bağımsız bir biçimde ve gerçekten varolan tümel, 2) duyusal nesne ya da tikel ve nihayet, 3) zihindeki bellek imgesi ya da benzer birçok imgeye dayanılarak oluşturulan genel kavram.* Bağımlılık ya da *nedensellik ilişkisi, birinciden üçüncüye doğru gitmek* durumundadır. Buna göre, *nasıl ki duyusal nesne varoluşunu tümele borçluysa, zihindeki suret ya da imge de varoluşunu, algıladığı duyusal nesneye borçludur.*

Bilgi Anlayışı:

John Scottus Erigena, *insanı, Tanrı'nın zihninde ezeli ebedi bir şekilde biçimlenmiş belli bir zihinsel kavram şeklinde görür (Periphyseon, 768B).* Tanrı'nın zihninde belirlenmiş olan bir kavram olduğu için insanın bilginin içine doğmuş olduğunu söyleyebiliriz. Başka bir deyişle, tıpkı Platon'da olduğu gibi Eriugena'da da bilgi insana içkin bir durum gösterir. Bununla birlikte insan, *işlediği günahtan dolayı Tanrı'ya belli bir anlamda yabancılaşmış olduğundan, onun bilgiye sahip olması ancak tedrici bir süreçle mümkündür.*

Buna göre bilgi, ilahi ve insani olmak üzere ikiye ayrılır. İlahi bilgi, Yaratıcı Bilgelik'te bulunur ve bu bilgi bütün bir yaratılış için birincil öneme sahiptir. Buna karşılık yaratılmış olan varlıktaki bilgi ikincil öneme sahiptir ve daha yüksek bilginin etkisini sürdüren bir karakteri bulunmaktadır. Burada iki farklı türden bilginin

olması, Tanrı'nın zihnindekilerle insanın zihnindekiler arasında bir kavram farkı bulunduğu anlamına gelmemelidir. Bu daha çok, bir ve aynı özün, zihin tarafından iki farklı bakış açısına göre temaşa edilmesi sorunudur (*Periphyseon*, 779A-C). İnsanın dünyaya düşmesi sonucunda açığa çıkan bu iki farklı bilgi türüne karşılık, gene aynı olayın bir sonucu olarak da duyulanabilir dünya meydana gelmiştir. İşte, insanın bildiği dünya, duyularımıza karşılık gelen ve hakkında yargıda bulunabildiğimiz bu yaratılmış dünyadır.

Eriugena'ya göre, içinde yaşadığımız dünya, duyularımıza karşılık gelen bir dünyadır ve bunlar elbette duyulanabilir olan nesnelere yönelmişlerdir. Duyulanabilir nesne, kesin olarak *belli bir zaman ve belli bir mekândadır; oluş ve bozuluşa tabidir*. Eriugena'da tıpkı Aristoteles'in *Kategoriler*'inde (*Kategoriae*) yaptığı gibi bu nesneye çeşitli nitelikler yüklemektedir. Örneğin, *nesneler sadece zamana ve mekâna ait varolanlar değildir; onlar aynı zamanda nitelik ve niceliğe de sahiptir*. Gene Aristoteles'in bize öğrettiği gibi, duyulanabilir nesneler *bir doğa ve onunla birlikte ortaya çıkan çeşitli ilinekler içerirler*. Bu yönleriyle de onların bileşik yapılar olduklarını söylemek gerekir. Eriugena'ya göre bu nesneler bir bileşik oldukları sürece duyularımızca algılandıkları halde, onları meydana getiren kısımların her biri ayrı bir şekilde asla duyular tarafından algılanamaz. Ayrı kısımlar artık aklın bir nesnesi haline gelirler. Buradaki temel anlayış gene Platoncu bir anlam içermektedir. Eriugena'ya göre *görülebilir cisimler görülemeyen şeylerden meydana gelmektedir* (*Periphyseon*, 498B-499C). Ona göre *"görülebilir maddenin form ile birleşmesi belli türden ilineklere bir araya gelmesinden başka bir şey değildir"* (*Periphyseon*, 479B).

Eriugena'nın *Periphyseon* veya *Doğanın Bölümlemesi Hakkında* başlıklı eseri ve felsefi düşünceleri bütün bir Ortaçağ boyunca çok rağbet görmüş olsa da, Papa III. Honorius zamanında özellikle içindeki şu üç madde nedeniyle suçlanmış ve yargılanmıştır. Bunlar: 1) Her şey Tanrı'dır; 2) *ilahi idealar yaratılmıştır* ve yaratırlar; 3) Dünyanın sonunda (kıyamette) cinsiyet farkı ortadan kalkacaktır. (Ahmet Cevizci, Ortaçağ Felsefesi, s. 205-218).

ANSELMUS

Anselmus'un hayatı hakkındaki en kapsamlı bilgileri, onunla 1079 yılında tanışan Rahip Eadmer adlı bir tarihçinin kaleme aldığı *Vita Anselmi* (*Anselmus'un Hayatı*) adlı eserden edinmekteyiz. İtalya'nın kuzeyindeki Aosta'da 1033 yılında Roma asilzadesi bir ailenin çocuğu olarak dünyaya gelen Anselmus, bu yüzden bazı zamanlar Aostalı Anselmus olarak da anılmaktadır. Babasının adı Gundulf, annesinin adı Ermenberga olan Anselmus, gençliğinde annesinin yönlendirmesi ile kendisini din öğrenimine vererek bir manastıra kapanmış; daha sonra babasının baskısı ile bu tür bir hayat tarzından kısa süre de olsa uzaklaşmıştır. 23 yaşına kadar kaldığı Aosta'da Benedikten tarikatının rahipleri tarafından eğitildi. Yaklaşık üç yıl boyunca Avrupa'da değişik yerleri ziyaret etti ve 1059'da Bec Manastırı'na geldi. Bec Manastırı o dönemde ünlü diyalektikçi Lanfranc (1010, Pavia-1089, Canterbury) tarafından yönetilmekteydi. Özgür sanatlar konusundaki eğitimi ile tüm Avrupa'da ün kazanmış olan bu manastırda 1078 yılında, Bec Manastırı'nın kurucusu ve ilk başrahibi olan Herluin öldükten sonra başrahip seçildi. Anselmus, eğitim konusunda Lanfranc zamanından itibaren ün kazanmış olan Bec Manastırı'na daha büyük bir ivme kazandırdı. Eğitimin yanı sıra önemli çalışmalara da imza atan Anselmus, bu dönemde pek çok eserini kaleme aldı. Bec'teki hocası Lanfranc, Canterbury başpiskoposu idi ve bu görevini sürdürürken 1089'da öldü. Anselmus, onun görevine 1093 yılında atandı. İngiltere Krallığı ile kilise arasındaki kavgada kilise adına önemli kazanımlar elde etti. Ancak bu çatışmada yüünden sürgüne gönderildi.

1106 yılında sürgün cezasını bitirip İngiltere'ye dönmüş, eski görevine iade edilmiştir. 21 Nisan 1109'da öldüğünde Canterbury'deki görevini hâlâ sürdürmekteydi. Cenazesi katedralin içine gömüldü. Bir yangından sonra mezarı gene katedralin içinde başka bir yere nakledildi; ancak nerede olduğu daha sonra unutuldu. 1494'te aziz ilan edildi ve 1720 yılında Kilise Doktoru unvanına layık görüldü.

Tanrı konusundaki ontolojik kanıtı, nominalizmin savunuculuğunu yapan Roscellinus'a karşı sergilediği olumsuz tavrı ve Aziz Augustinus'a beslediği sevgi ve muhabbetle tanınmış olan Anselmus birçok eser kaleme almıştır. Anselmus, bazı eserlerini Bec Manastırı'ndaki görevi sırasında, bazılarını ise Canterbury başpiskoposu iken kaleme almıştır. Kaleme aldığı eserleri arasında *Okur Yazar Hakkında (De Grammatico)*, *Monologion*, *Ruhun Tanrı'ya Seslenişi (Proslogion)*, *Hakikat Hakkında (De Veritate)*, *Seçme Özgürlüğü Hakkında (De Libertate Arbitrii)*, *De Casu Diaboli*, *İktidar ve İktidarsızlık Hakkında (De Potestate et Impotentia)*, *İmkân ve İmkânsızlık Hakkında (De Possibilitate et Impossibilitate)* ve *Zorunluluk ve Özgürlük Hakkında (De Necessitate et Libertate)* bulunmaktadır. Canterbury başpiskoposu olduğu dönemde kaleme aldığı eserlerinden bazıları şunlardır: *TanrıNiçin İnsan Oldu? (Cur Deus Homo?)*, *De Processione Spiritus Sanctus*, *De Sacramentis Ecclesiae* ve *Epistola de Incarnatione Verbi*.

İnanç-Akıl İlişkisi:

Anselmus'un temel olarak Platoncu görüşleri benimsediğini söylemek mümkündür. Bununla birlikte onun Platon hakkındaki düşünceleri genellikle ikincil kaynaklar aracılığıyla elde edilmiştir. Bu konuda Augustinus'un önemli bir etkisi olduğu açıktır. O dönemde, çevirisini Calcidius veya Cicero'nun yaptığı iki ayrı *Timaios* çevirisi ortalıkta dolaşmaktaydı ve Anselmus, büyük bir ihtimalle bu çevirileri de okuma fırsatını bulmuştu. Anselmus, ortalama bir Ortaçağ filozofu gibi insani bilginin kaynaklarının akıl ve iman olduğunu düşünmekteydi. Bununla birlikte Anselmus, Lanfranc'ın öğrencisi idi ve imanın bütün bir insan araştırmasının başlangıcı olması gerektiğini söylüyordu. Bu görüşünü temellendirmek için o, inançla akıl veya otoriteyle felsefe arasındaki ilişki söz konusu olduğunda, iman ile akli birbirleriyle asla karıştırılmaması gerektiğini ileri sürüydü. Ona göre, imanla akıl, her birinin fonksiyonları ayrı olduğu için, birbirlerinin yerine konulmaması gereken iki ayrı alandır. O ayırdığı bu iki alandan, imana akıl karşısında öncelik tanır. Çünkü Anselmus'a göre, insanın en yüksek hakikati bilebilmesi, bütün hakikatlerin kaynağı olan en üstün ve en yüce hakikatin varlığını anlayabilmesi için, onun araştırmasına imanla başlaması gerekir. Başka bir deyişle imanın öğrettiği şeyin nedenini sormazdan önce, inanmak zorunluluğu bulunmaktadır. Yapılması gereken şey, o hâlde aklın argümanlarına veya tartışmalarına müracaat etmezden önce, dinsel otoritenin gizlerine iman etmek ve daha sonra da inanılanları anlamaya ve temellendirmeye çalışmaktır. O şöyle der:

“Senin, kalbimin zaten inandığı hakikatini bir ölçüde anlama arzusu duyuyorum. (...) Ona (Senin hakikatine) gerçekten de inanıyorum, çünkü inanmasaydım eğer anlayamayacaktım” (*Proslogion*, s. 149).

Anselmus, kendisine iman edilen şeyleri, onların doğruluğunu ya da inanılabilirliğini aklın sınaması yoluyla tespit etme anlamında, kanıtlamaya çalışıyor değildir. O varolan inançlarını bir veri kabul edip temele alarak, onları akıl aracılığıyla açıklamaya çalışmakta, vahyedilen hakikatin anlamını, içerimlerini, doğruluğu ve makuliyetini gözler önüne serme amacı gütmektedir. Nitekim o bu tavrını, “inanmak için, anlamaya çalışıyorum” deyişinin ve tavrının tam karşısında yer alan, ünlü *credo ut inteiligam'* (anlamak için, inanıyorum) deyişiyle anlatmak

istemiştir. Demek ki, Anselmus'a göre, insan önce inanmalı, iman etmeli, kendisini Tanrı'ya teslim etmeli, sonra bilgi yolunda, Tanrı'nın tuttuğu ışık altında, ilerlemeye çalışmalıdır. Diğer bir deyişle, Anselmus, inançla akıl arasında öncelik ilişkisinin doğru kurulması gerektiğini öne sürmektedir. Ona göre, bir insanda öncelik akıl ve anlama çabasında ise, bu durum o kişide imanın olmadığı anlamına gelir; insanın anlama çabası vermesi, anlamaya çalışması, onun inanmamasından kaynaklanır. Buna karşın, önce iman gelirse, akıl onu zorunlulukla tamamlar; yani, insan inandığı sürece, zorunlulukla anlamaya, öğrenmeye çalışır; çünkü, inanmayanlar hiçbir amaca ulaşamazken, yalnızca inananlar anlayabilirler. Şu hâlde, önce inanç gelir, insan mensubu olduğu dinin dogmalarını otorite temeli üzerinde önce kabul eder. Ama insanda bir de bu dogmalar üzerinde ve onları anlamaya çalışma eğilimi yani akılsal bir çaba vardır. Buradan da anlaşılacağı üzere, Aziz Anselmus iman söz konusu olduğunda akli tamamen dışta bırakan, "saçma olduğu için inanmak gerektiğini" bildiren fideizm ve Tanrı görüşüyle belirlenen mistisizmin arasında bir yerde bulunmaktadır. Onun inancı, akıl tarafından kabul edilemez olana, saçma olana duyulan körü körüne bir inanç değildir; zira onu en fazla ilgilendiren şey, kafasını en fazla meşgul eden iş, imanın hakikatleri için zorunlu nedenler, aklın zorunlulukla kabul edeceği sağlam ve kesin dayanaklar bulmak olmuştur. Anselmus eserlerinde, işte bundan dolayı Tanrı'nın varoluşunu akla dayanarak kanıtlamakla yetinmemiş, Üçleme (Tesis) inancı ve hatta Cisimleşme dogması için bile kanıtlar, zorunlu nedenler bulmaya çalışmıştır.

Demek ki, Anselmus, inancın ya da teolojinin dogma ve hakikatlerini, onlardan kuşku duyduğu için, kanıtlamaya kalkışmamıştır. Başka bir deyişle, onun amacı, kuşkunun darbeleri altında yıkılabilecek olan dogmaları sağlam bir biçimde inşa etmekten çok, kendisinin önceden iman etmiş olduğu, doğruluklarından yana tümüyle ikna olmuş bulunduğu hakikatleri anlaşılır hale getirmek olmuştur. Dahası, o, dinin özel gizler alanının akli tümüyle dışta bıraktığını hiç düşünmemiştir. Anselmus, akli dinî konulara bu kadar çok karıştırdığı için eleştirilmiş olmakla birlikte, teoloji ya da ilâhiyyatın bilimsel-akılsal bir disiplin hâline gelişine önemli ölçüde katkı yapmış ve bu tavriyla onüçüncü yüzyılın dogmatik filozoflarına örnek olmuştur. İnsan, ona göre, doğru bir duruş içinde olduğunda, gerekli inisiyatif almaya ve gerçek amaca erişmeye yetilidir. *Intellectus*, üzerinde akıl yürüteceği, diyalektik derinliğini sergileyeceği, malzemeyi dışarıdan alır; onun üzerinde uzun yıllar çalışır ve imanın doğruluğunu bu diyalektik gayretinin ardından belki bir günün birinde imanın kaynağının görüşüyle mutlak olarak doğrular.

Tanrı Kanıtları:

Aziz Anselmus, imanla akıl arasındaki ilişkiye dair görüşlerini Tanrı'nın varoluşuna ilgili kanıtlarıyla örnekler veya somutlaştırır. Buna göre, o önce Tanrı'nın varolduğuna iman eder, fakat sadece inancıyla yetinen ortalama müminden farklı olarak, burada kalmayıp daha sonra O'nun varlığını akıl yoluyla ispata geçer. Onun Tanrı'nın varoluşuna ilişkin olarak, üçü *Monologion* adlı eserinde yer alan, ve hepsi de *a posteriori* olan, yani deneyimden, duysal dünyadan hareket eden, diğeri ise *Proslogion*'da geçen ünlü *a priori* kanıt olarak dört ayrı kanıtı vardır. Bunlardan ilk üç kanıt mutlak iyilikle, mutlak büyüklükle ve mutlak varlıkla ilgili olan ve temelde Platon'un Akademi'sinde çok sıklıkla dillendirilen "bir daha iyinin bulunduğu yerde, bir en iyinin de bulunması gerektiği" tezine ve Proklos tarafından ortaya konan, "bir dizinin bütün üyelerinde mevcut olan bir terimin onları ancak, birinde ya da hepsinde bulunmak yerine, onlardan önce geldiği takdirde, açıklayabileceği" ilkesine dayanır. Buna göre, iyi şeyler, ortak bir öz sayesinde, kendilerinden bağımsız olarak, mutlak bir biçimde iyi olan bir özden dolayı, her ne ise o, yani iyi olurlar. Yani,

deneyimde az ya da çok, şu ya da bu ölçüde sergilenen niteliklerin her bir kategorisi için, Anselmus, şeylerin kendisi sayesinde iyi oldukları bir iyilik özünün, onların kendisinden dolayı büyük oldukları bir büyüklük ideasının ve de bir adalet özünün varolduğunu öne sürer. Ve sonradan da bütün bu terimlerin bir ve aynı gerçekliği gösterdiklerini öne sürer. Yetkin olmayan çokluktan, biricik kusursuz gerçekliğe, *per aliud*'dan *per se*'ye giden kanıtları, iyiliği temele alarak şöyle özetleyebiliriz:

Biz insanlar, "iyilik", "değer bakımından yücelik" ve "büyüklük" gibi niteliklerin, deneyimin nesnelerinde farklı derecelerde örneklediğini biliriz. Örneğin, insanların ahlâkî bakımdan farklı ölçü ya da derecelerde iyi olduklarını görürüz. Fakat Anselmus'a göre, farklı yetkinlik ya da iyilik dereceleriyle ilgili bir yargı, bir yetkinlik ya da iyilik standardına başvurmayı gerektirir. Örneğin, "A kişisi, B kişisinden daha iyidir" diyebilmemiz için, elimizde bir iyilik standardının bulunması gerekir. Bir insanın, diğerinden daha iyi olduğunu söyleyebilmemiz için, bizim gerçek ve mutlak iyiliğin ne olduğunu bilme zorunluluğumuz vardır. Oysa, ona göre, içinde yaşadığımız dünyada mutlak olarak iyi olan hiçbir şey yoktur. İnsanlar mutlak olarak değil de, şu ya da bu ölçüde, az ya da çok iyidirler. Varolanların iyilikten nesnel olarak değişen derecelerde pay aldıkları gerçeği, Anselmus'a göre, insanların kendisine az ya da çok yaklaştıkları mutlak bir iyiliğin yar olduğunu, onların kendilerine açık seçik olarak gösterir. Bu mutlak ya da en yüksek iyilik Tanrı'dır. Şu hâlde, bir mutlak iyilik, mutlak bir varlık vardır ve biz, mutlak iyilik, adalet olan b'n Varlığa, duyuşal dünyada gözlemlediğimiz niteliklerden hareketle ulaşırız. Kanıtların mantıksal yapısıyla adımları ise şu şekilde sıralanabilir:

1) Belli sıfat ya da nitelikler kesinlikle karşılaştırmaya dayanıp derece kabul ederler. İyilik de böyle bir sıfat ya da niteliktir. Zira bir kişi ya da şey diğerinden daha iyi, daha az iyi veya onun kadar iyi olabilir.

2) Bir sıfat ya da niteliğin derece kabul ettiği durumlarda, onun tüm değişim ya da derecelenmelerine ortak olan bir unsurun bulunması gerekir. Nitekim bir derecelendirme veya bir karşılaştırma yapabilmek için, *a* her ne kadar *b*'den daha iyi olsa bile, önce "*a*'nın iyi olduğunu" ve "*b*'nin iyi olduğunu" kabul edip, söylemek ve dolayısıyla, "iyi" sözcüğünü her iki durumda da tam tamına aynı anlamda kullanmak gerekir.

3) İyi şeylerin kendisi sayesinde, kendisinden dolayı iyi oldukları şey ya da varlık, iyi şeylerin bir nedeni olmak durumundadır; çünkü bu neden varolmasaydı eğer, iyi şeyler de doğal olarak varolmayacaklardı.

4) Başka şeylerin kendisinden pay almak suretiyle iyi olmalarına yol açan bu nedenin kendisinin de iyi, hatta en yüksek derecede iyi olması gerekir. Çünkü başka şeylerin onun sayesinde iyi oldukları yerde, o kendisinde ve kendisinden dolayı iyidir. Dahası, o başka şeylerin iyilik derecelerinin kendisiyle belirlendiği veya ölçüldüğü ölçüt, standart veya ilkömek olarak mutlak iyiliktir.

Ontolojik kanıt olarak bilinen ve söz gelimi yukarıdaki "iyilikten hareket eden delil" olarak geçen kanıttan çok daha önemli olan ikinci kanıt ise, birincisinin dünyadaki iyi şeylerden hareket ettiği için empirik bir delil olduğu yerde, bütünüyle *a priori* ve rasyonel bir kanıttır. Dahası, birinci kanıtın "yetkin varlık" olarak Tanrı'ya kanıtın sonunda ulaştığı yerde, ontolojik kanıtın hareket noktası, "yetkin varlık" olarak Tanrı kavramı ya da fikridir. Buradan da anlaşılacağı üzere, Anselmus'un ünlü ontolojik kanıtı, duyuşal dünyaya ilişkin bir gözlemden yola çıkmayan, deneyimsel bir yönü bulunmayan, fakat doğrudan doğruya "Tanrı" kavramına analizinden hareket edip, Tanrı'nın varoluşunu bu analizden çıkarmaya çalışan bir kanıttır. Anselmus, kanıtında, "Tanrı" ile neyi anlatmak istediğimizi sorar. Tanrı, ona göre, kendisinden daha yetkini düşünilemeyen veya tasarlanamayan varlıktır. İnsanda, böyle bir yetkin varlık fikri ya da idesi vardır. Hatta Anselmus'a göre, bu fikir, Tanrı'nın varolmadığını söyleyen bir aptalda dahi vardır. O şöyle der:

“Öyleyse, yüce Tanrı’m, imana anlamını veren sen, benim, bunun faydalı olduğuna inanıyorsan, Sen’nin, inandığımız üzere, varolduğuna ve olduğuna inandığımız gibi olduğunu anlamama yardım et. Gerçekten de, Sen’in ‘kendisinden daha büyük bir şeyin düşünülemediği varlık’ olduğuna inanıyoruz. Yoksa, aptal bütün yüreğiyle “Tana var değildir” dediği için, böyle bir doğaya sahip varlık yok mudur? Fakat şurası muhakkaktır ki, aynı aptal söylediğim şeyin kendisini işittiği zaman, işittiği şeyi ve işittiği şeyin zihninde olduğunu, onun varolduğunu bilmesede dahi, anlar. Çünkü bir şeyin zihinde olması bir şey, bir şeyin varolduğunu bilmek başka bir şeydir. Çünkü bir ressam yapacağı şeyi önceden tasarladığı zaman, o kesinlikle ressamın zihnindedir, fakat o daha yapmamış olduğu şeyin varolduğunu henüz bilmez. Oysa resmi yapıp bitirdiği zaman, hem resim onun zihnindedir, hem de o şimdi yapmış olduğu şeyin varolduğunu bilir. Şu hâlde, kendisinden daha büyük bir şeyin düşünülemediği varlığın en azından zihinde varolduğundan bile emin olur, çünkü o bunu işittiği zaman, onu anlar; ve anlaşılan her ne ise zihnindedir. Ve kendisinden daha büyük hiçbir şeyin düşünülemediği varlık kesinlikle sadece zihinde varolamaz. Çünkü o sadece zihinde bile varolsa, daha büyük olanın gerçeklikte de varolduğu düşünülebilir. Şu hâlde, eğer kendisinden daha büyük olanın düşünülemediği [varlık] sadece zihinde varolursa, bu takdirde kendisinden daha büyük hiçbir şeyin düşünülemediği varlık kendisinden daha büyük bir varlığın düşünülebildiği [varlık] olur. Fakat bu kesinlikle olamaz. Öyleyse, kendisinden daha büyük hiçbir şeyin düşünülemediği varlık, hiç kuşku yok ki, hem zihinde ve hem de gerçeklikte varolur” (*Proslogion*, s.266).

Alıntıdan da anlaşılacağı üzere, Tanrı idesi ya da fikrinin bir aptalda dahi bulunduğunu söyleyen Aziz Anselmus, daha sonra onun yalnızca zihnimizde olan bir kavram mı olduğunu sorar. Acaba Tanrı bir ide ya da kavram olarak zihnimizde olduktan başka, zihnimizin dışında bir dış gerçekliğe de tekabül etmez mi? Birinci şikkın geçerli olduğunu, Tanrı’nın yalnızca zihnimizde, bir kavram olarak varolduğunu kabul edelim. Bu durumda, ona göre, tam bir çıkmaza düşeriz; çünkü hem ideal ve hem de reel olarak, yani hem zihinde ve hem de zihnin dışında varolan bir şey, yalnızca zihinde, bir kavram olarak varolandan kesinlikle daha yetkin olacaktır. Oysa Tanrı, “kendisinden daha yetkini [büyüğü] düşünülmemeyen varlık” olarak tanımlanmıştır. Burada, Tanrı’ya zihinden bağımsız, zihin dışında bir varlık izafe etmezsek, bu tanıma kesinlikle ters düşeriz, yani mantıksal bir çelişki içinde kalırız. Bundan dolayı, “Tanrı hem zihinde bir kavram olarak ve hem de zihin dışında vardır” demek zorundayız. Kanıt, mantıksal bir sıra ve düzen içinde ve tüm adımlarıyla, yeniden şu şekilde kurulabilir:

1) Tanrı’yla, kendisinden daha büyük ya da daha yetkini düşünülmemeyen varlığı anlatmak istiyoruz. 2) Varsayalım ki, kendisinden daha yetkini tasarlanamayan varlık, gerçekte varolmasın. Bununla birlikte, 3) böyle bir varlığın varolduğu düşünülebilir. Buna göre, 4) kendisinden daha yetkini tasarlanamayan varlık, gerçekten varolursa, salt zihinde kavram olarak varolan kendisinden daha yetkini tasarlanamayan varlıktan [yani, salt düşüncede varolan en yetkin varlığa kıyasla] daha yetkin olur. (3) ve (4) öncüllerden hareketle, 5) kendisinden daha yetkini tasarlanamayan varlık’tan daha yetkin bir varlığı tasarlamak kesinlikle mümkündür. (5) nolu önerme çelişiktir; bu durumda, argüman Aziz Anselmus’u istediği sonuca ulaşır: Öyleyse, 6) kendisinden daha yetkini tasarlanamayan varlık, yani Tanrı, gerçekten de varolur.

Kanıtın kendisine dayandığı, kendisini mantıksal yönden olduğu kadar, felsefi yönden de güçlendirecek veya zayıflatacak olan iki temel husus vardır: İlki, acaba aptal da dâhil olmak üzere, herkesin zihninde bir yetkin varlık idesi ya da kavramı

var mıdır? İkincisi, “varoluş” bir yetkinlik özelliği midir? Bu hususlara olumlu bir yanıt verildiğinde, Anselmus’un “ontolojik delili” sağlam bir felsefi argüman olarak kabul görmek durumundadır. Olumsuz yanıt verildiğinde ise argüman geçersiz sayılacaktır.

Evrenin tek ve mutlak nedeni olan Tanrı’nın varlığı kanıtladığını düşünen Anselmus, daha sonra O’nun özünü ve sıfatlarını belirlemeye geçer. Aziz Anselmus’a göre, insanda gözlemlenen nitelikler, karşımıza Tanrı’nın yetkinlikleri olarak çıkmak durumundadır. Tanrı’nın kendisi, ona göre, herşeyden önce en üstün, en yüce hakikat olup, nesnelerdeki hakikatin nedenidir. Tanrı, cismi olmadan herşeyi gören, ve herşeyi bilendir; O herşeyi yapabilen, veya gücü herşeyi yeten kâdiri mutlak. Tanrı, Aziz Anselmus’a göre, adaletin kendisi, iyiliğin kendisi, bilgeliğin kendisi, varlığın kendisidir. Tanrı basittir, aynı zamanda ezeli ve ebedidir. Yani, Tanrı’nın zaman içinde bir başlangıcı ve sonu yoktur. O yaratılmamıştır, yok edilemez. Tanrı her yerde hazır ve nazırdır, O mekânın bütün noktalarına yayılmıştır. Tanrı’da değişme yoktur. Ve nihayet, Tanrı, iyiliğini göstermek ve yaratıklarıyla paylaşmak için, evreni iyi bir amaca göre, tanrısal bir plân ya da modele uygun olarak yaratmıştır.

Tarziye Teorisi:

Tümeller söz konusu olduğunda, nominalizmi şiddetle eleştiren ve realist bir bakış açısı benimseyen Anselmus’a göre, tümeller gerçek olup, zihinden bağımsız bir varoluşa sahiptirler, bir sınıf meydana getiren tikeller, somut nesneler ise somut bir birlik meydana getirirler. Tümellerle ilgili bu görüş, Anselmus’a doğallıkla Kutsal Üçleme öğretisini felsefi bir temel üzerinde ifade etme imkânı vermiştir. Ona göre, Kutsal Üçlemedeki, her biri yetkin Tanrı olan üç kişinin bir Tanrı olması gibi, türdeki birçok insan da, bir, yani birlikli insandır.

Aynı şekilde ünlü Tarziye teorisi ya da Anselmus’un cisimleşme dogmasını, yani Tanrı’nın İsa kılığında cisimleşerek insan bedenine bürünmesini akıl yoluyla açıklama çabası da, onun Hristiyan inancını felsefeyle temellendirme çabasının başka bir örneğini meydana getirir. Nitekim onun, Ortaçağ feodal düzeninde, bir suçtan dolayı zarar gören kişinin toplumsal konumuna göre, suçluya yol açtığı zararı ödetirme kuralından esinlenmiş ve Tanrı ile insanı bu ilişkinin iki tarafı olarak kavramsallaştırmış olan tarziye teorisine göre, cisimleşmenin zorunluluğu, kurtarmanın zorunluluğundan doğar. Anselmus’un gözünde, insanın ilk günah olarak bildiğimiz suçu, Tanrı’ya karşı işlenmiş bir suçtur. Tanrı bu suçu, iyiliğine rağmen, şeref ve adaletinden fedakârlık etmeden bağışlayamaz.

Öte yandan, hakaret gören şerefının intikamını, Tanrı insanlardan alamaz, çünkü günah sonsuz büyük bir günah olduğundan sonsuz büyük bir karşılık ister. Yani ya insanlığı yok etmek, ya da ona cehennemin sonsuz azaplarını yüklemek gerekecektir. Ancak her iki durumda da, yaratmanın amacı olan, yaratıkların mutluluğu elde edilmemiş olacak ve yaratanın şerefi tehlikeye düşecektir. Tanrı için, şerefine zarar getirmeden bundan kurtulmanın tek bir yolu vardır. O da şudur: Tanrı insanın yerine bu kefareti ödeyecek, yani insan olmak suretiyle insanı kurtaracaktır. Tanrı, böylelikle İsa’da insan olmuş ve Tanrı İsa, insanın yerine azap çekmiştir.

Ahlak Anlayışı:

Anselmus’un kendi başına bir ahlak anlayışı ortaya koyup koymadığı sorusu tartışmalı bir sorudur. Onun bir ahlak teorisi üretmediğini ileri sürenler, çalışmalarının felsefi olmaktan çok dinî olduğunu; dolayısıyla da bağımsız bir ahlak teorisi oluşturacak düşünceler üretmediğini söylemektedirler. Ne var ki

Anselmus'un düşüncelerinde ahlak felsefesi temelinde irdelenebilecek epeyce malzeme bulunmaktadır. Doğal olarak bu malzemelerin gerçekten ne anlama geldiğini ve nasıl irdelenmesi lazım geldiğini iyi bir şekilde kavramak için öncelikle onun hakikat anlayışına bakmak gerekir.

Diğer pek çok konuda olduğu gibi, Anselmus'un hakikat hakkındaki görüşleri de Augustinus tarafından etkilenmiştir. Tıpkı Augustinus gibi Anselmus da hakikatin bir baflangıcı ve sonu olmadığını dile getirmektedir (*De Veritate* 1). Böyle başı ve sonu olmayan bir hakikat de elbette hakikatin kendisi olan Tanrı'yla özdeş olmaktadır. Evrendeki her şeye ilişkin olarak kurulabilecek önermelerin tümündeki hakikat en kesin bir şekilde Tanrı tarafından bilinmektedir. Bu yüzden de bu önermelerdeki hakikat ebedidir ve Anselmus hakikati önermelerdeki doğruluk (*rectitudo*) temelinde anlaşılır hâle getirmektedir. Anselmus gibi gerçekçi bir filozofun hakikati sadece önermelerdeki doğrulukla ilişkilendirmesi elbette düşünülemez. Doğruluk aynı zamanda irade, düşünce, eylem ve şeylerde de söz konusudur.

Doğruluk, herhangi bir duyunun nesnesi olmadığı için de "sadece akıl tarafından algılanabilir" olarak tarif edilmektedir. İçinde yaşadığımız dünyayı yöneten tek bir hakikat vardır ve o da Tanrı'dır. Bu bakımdan önermelerin doğruluğu veya önermelerdeki hakikat düşüncenin hakikatine, düşüncedeki hakikat şeylerdeki hakikate, şeylerdeki hakikat de Tanrı'ya yani mutlak hakikate dayanmaktadır. Bu açıklamadan sonra Anselmus'un Tanrı kanıtlamasında anlatmaya çalıştığı durum daha net olarak kavranılır olmaktadır (Maurer, 1982: 55). *De Veritate* adlı eserinde belirttiği gibi hakikat (*veritas*), doğruluk (*rectitudo*) adalet birbirleriyle değiş tokuş edilebilir kavramlardır. Buradaki adalet teriminin Anselmus için özel bir önemi bulunmaktadır. Zira adalet, iradenin doğruluğu ile yakından ilgilidir. İrade düzgün (dürüst) bir yönelim içindeyse doğruyu/hakikati bulan bir eylem ortaya çıkmış olmaktadır. Dolayısıyla iradenin özgürlüğü doğruluk veya dürüstlikle yakından ilişkilidir. İradedeki bu özgürlük ise, doğruluğu veya dürüstlüğü sadece kendisi için isteme durumudur.

Anselmus'a göre iradenin üç anlamı vardır. İrade her şeyden önce isteme gücü veya yetisi anlamına gelmektedir. İkinci olarak irade, isteme gücünün eğilimi veya etkilenimi olarak anlaşılabilir. İradenin üçüncü anlamı ise isteme eylemidir. Bu eylemlerden bir tanesi, kendisi bir yargı (*judicium*) olan tercihte bulunma veya karar almadır. Burada devreye bilgi girmektedir. Zira herhangi bir fleyi tercih edip etmeme, aklın işleyişine uygun bir eylemde bulunmayı gerektirmektedir. Bu bakımdan seçme ve irade ile akıl arasında bir paralellik söz konusudur (Maurer, 1982: 56-57). İrade bu bakımdan bir güç olarak karşımıza çıkmaktadır. Bununla birlikte o, herhangi bir güç değildir. İrade her zaman ahlaki olarak doğru kabul edilen şeyleri tercih etmek için kullanılan bir güçtür. Anselmus'a göre elbette her zaman ahlaki olarak düzgün tercihlerde bulunmayabiliriz. Ancak irademizdeki bu özellik her zaman yerinde durmakta ve bizi bir sonraki eylemimiz için uyanık olmaya çağırmaktadır. Gene de irademiz her zaman günahı da tercih edebilir.

Burada Anselmus dikkat çekici bir durumu işaret etmektedir. İrademizin şu veya bu tercihte bulunması ve günahı bile seçebilmesi, onun özgürlüğüyle bağlantılı olarak düşünülmemelidir. Zira günah işleme ile özgürlük arasında bir bağ kurulabilseydi, Tanrı ve meleklerin özgürlüğünden söz edemez duruma düşmüş olurduk. Oysa Anselmus'a göre Tanrı, herkesin sahip olduğu özgürlükten daha büyük ve mükemmel bir özgürlüğe sahiptir. Bu yüzden Anselmus, ünlü eseri *De Libertate Arbitrii* (*Seçme Özgürlüğü Hakkında*)'de özgürlüğü "iradenin, bizzat doğruluğun kendisi için doğruluğu devam ettirme gücü" şeklinde tarif etmektedir. Bu yüzden gerçek anlamda özgür bir insanın bencilce bir harekette bulunması,

doğrudur diye bencilce bir tercih yapması düşünölmeyecek bir davranıştır (Maurer, 1982: 57).

Anselmus'un ahlak anlayışı, büyük ölçüde ilahi dayanakları olan bir anlayış sergilemektedir. O, Tanrı'nın hüküm sürdüğü insan aklına boyun eğerek özgür bir iradenin gerçekleşebileceğini düşünmektedir. Akıl, zaten en başından itibaren ilahi egemenliği kabul ettiğinden özgürlüğün de ilahi otoriteye uygun bir biçimde ortaya çıkması kaçınılmazdır.

Anselmus'a "Skolastisizmin Babası" adı verilmiştir. En yoğun tartımalarda bile aklın ve düzgün düşünmenin önemini yansıtan bir ciddiyet içinde olmuştur. En büyük özelliğı ise Augustinus'tan devraldığı anlayışla inşa ettiğı Tanrı kanıtlaması olmuştur (Ahmet Cevizci, Ortaçağ Felsefesi, s. 220-230; O. F. Akyol, Ortaçağ Felsefesi-I, s. 27-30).

PETRUS ABELARDUS

Petrus Abelardus, Fransa'da Nantes yakınlarındaki La Pallet kentinde, 1079 yılında dünyaya geldi. Bir şövalyenin oğlu olan ve ailesi tarafından kendisinden askerlik mesleğini seçmesi ve aileden kalacak mirası yönetmesi istenen Abelardus, ailesinin isteğinin aksine, Paris'te felsefe ve Özellikle de mantık öğrenimine yöneldi. O tümeller konusunda karşıt uçları temsil eden nominalist Roscelinus'la realist Champeauxlu William'm öğrencisi olmuş ve onlarla bu konuda sert tartışmalara girişmiştir. O zamanın en ünlü din bilginlerinden biri olan Laon'lu Anselmus'tan teoloji dersleri almış, yaklaşık 35 yaşlarında da ünlü Chartres Katedralinin rahiplerinden Fulbert'in, özel öğretmenliğini yaptığı yeğeni Heloise'a âşık olmuştur. Bu yasak aşktan bir erkek çocuğunun dünyaya gelmesi üzerine gizlice evlenen çiftten, Heloise amcasının gazabından kurtulmak için bir manastıra sığınırken, hayası ustura ile kesilerek hadım edilen Abelardus, Saint-Dennis manastırında inzivaya çekilmiştir. Burada uzun yıllar boyunca keşişlik yapan, daha sonra 1125'te Bretanya'da bir manastırın başkeşişliğine seçilen Abelardus, bir yandan da kendisine Ortaçağ düşünürleri arasında seçkin bir yer kazandıran eserlerini kaleme almıştır. 1142 yılındaki ölümünün ardından Paris'teki Pere-Lachaise mezarlığında yanına gömüldüğü Heloise'la sürekli yazışan filozofla Heloise'un hemen hemen her konudaki yazışmaları yine çift tarafından derlenmiştir.

Eserlerine gelince, Kitabı-Mukaddesi ve ilk dönem Kilise babalarının yazılarını sıkı bir analize tâbi tuttuktan sonra, Kilise öğretisindeki tutarsızlıkları ortaya çıkardığı *Sic et Non* [Evet ve Hayır], Tanrı'nın hikmetine dair diyalektik bir çözümlemeyle Kutsal Üçleme inancının kökenlerine ilişkin bir analizin yer aldığı *Theologia*, ahlâklılıkla ilgili görüşlerinden meydana gelen *Ethica*, yine bir niyet etiğı kapsamı içinde gelişen ve Tanrı katında önemli olanın niyet olduğunu bildirdiğı için, insan davranışının Tann'mn gözünde inşam ne daha iyi, ne de daha kötü yapabileceğini dile getiren *Scito te Ipsum* [Kendini Bil], kendi tümel görüşünü ayrıntılı olarak ortaya koyan *Logica Ingredientibus* [Porphyros Üzerine Yorumlar] ve nihayet, dinî söylemle felsefi söylemin etik alanına bakışım karşı karşıya- getirdiğı *Dialogus inter Philosophum, Judaeum et Christianum* [Bir Filozof, Bir Yahudi ve Bir Hristiyan Arasındaki Diyalog], Abelardus'un hiç kuşku yok ki temel eserleri olarak zikredilebilir.

İnanç-Akıl İlişkisi:

Esas Aziz Anselmus'un başlattığı "anlamaya çalışan iman (*fides quaerens intellectum*) geleneğı içinde yer alan Abelardus, güçlü diyalektikçi veya mantıkçı kimliğiyle bu geleneğın güçlenmesine katkıda bulunmuştur. Buna göre, o da inancın

dogmalarını, Kilisenin otoritesini apaçık bir veri olarak ve tartışmasız bir biçimde kabul eder. Yani, Hristiyan Öğretiye bütün kalbiyle bağlanan, Kilisenin otoritesine asla başkaldırmayan Abelardus, modern anlamda bir rasyonalist değildir. Hatta o bir filozof olmayı bile reddeder. Şöyle der:

“Bu Aziz Paul’e karşı gelmek olursa, asla bir filozof olmayacağım; bu beni İsa’dan ayıracaksa eğer, bir Aristoteles olamam”(D. Knowles, The Evolution of Medieval Thought, s. 112).

Şu hâlde, onun için de Hristiyan inancı temeldir ve vahiy önce gelir:

“Vicdanımı, İsa’nın Üzerine Kilisesini inşa etmiş olduğu temele dayadım (...) fırtına çıksa, sallanmam, rüzgâr çıldırsa, korkmam. Yerinden kımıldatılamayacak olan bir kayaya dayanıyorum” (The Evolution of Medieval Thought, s. 112).

Abelardus akli Hristiyan Öğretiye çarpıtmak, onun yanlışlığını göstermek için değil, fakat vahyedilen hakikati açıklamak, açıklamak ve hatta doğrulamak için kullanmak ister:

“İmdi, otoritenin temelini ortaya koyduktan sonra, bize düşen onun üzerine akilyürütmenin desteğini temin etmektir” (The Evolution of Medieval Thought, s. 112).

Bu açıdan Anselmus’la aynı tavrı paylaşan Abelardus, ondan çok daha güçlü bir mantıkçı ya da diyalektikçi olmak bakımından farklılık gösterir. Dolayısıyla, onda vahyedilen hakikat ya da geleneksel dogmalar, diyalektiğin ya da aklın ölçülerine daha uygun bir ifade kazanmaya başlar. Ona göre, sözcüklerin, terimlerin ve yöntemlerin hakikati tam bir sadakatle ifade etmelerine bağlı olarak, her tür spekülasyonun usta diyalektikçi tarafından kullanılan sözcük ve terimlere uygun olmaları gerekir. Bundan dolayı, dinî hakikatlerin teolojik ifadesi de diyalektiğe uymalıdır; vahy olunan hakikatin anlaşılır kılınması veya imanın gizleriyle ilgili bir açıklama ya da tartışma ancak bu sayede mümkün olabilir. İmanın dogmaları Abelardus için, şu hâlde, sonsuz derinlikteki kuyular, nurlarla dolu doğaüstü hakikatin kelâmdaki yansımaları değildir. Bu dogmalar daha ziyade, Hristiyan düşünüre, onun aklını, ve dolayısıyla, başka hiçbir yasayı değil de, mantık ve gramerin yasalarını kullanarak anlaşılır hâle getirmesi için, aktarılmış önermeler veya gönderilmiş olgulardır. O işte bu amaçla, Hristiyan dogmalarını anlaşılır hâle getirmek, kutsal metinlerden doğan problemlere rasyonel bir çözüm sağlamak üzere, bu metinlerde geçen önermeler ve argümanlar üzerinde yoğun çalışmalar yapmıştır. Ona göre, bir mantıkçı ya da filozofun ilk işi, argümanın içeriğinden ziyade, formu üzerinde yoğunlaşmaktır. Ona düşen öncelikle argümanların geçerli mi geçersiz mi, önermelerin doğru mu yanlış mı olduklarına karar vermektir. Zira diyalektik esas doğrulukla yanlışlık arasındaki farklılığı söyleyebilmenin bir yoludur. Bundan dolayı, onun mantığı öncelikle önermelerin doğruluk ya da yanlışlığı ile ilgilidir; söz konusu mantık bundan sonra bir önerme tarafından ifade olunan şeyin gerçekten de vakıa olup olmadığına bakar. Böyle bir araştırma ise, Abelardus’un bakış açısından, bir yandan tasım kurallarına ve biçimlerine ilişkin bir çalışmayı olduğu kadar, gramer ve sentaksla ilgili bir çalışmayı, diğer yandan da hem Porphyros’un beş tümeliyle ve hem de Aristoteles’in on kategorisiyle ilgili bir incelemeyi ihtiva etmek durumundadır.

Dilde ve insanî iletişimdeki en temel öge sözcüktür: Sözcükler dinleyicinin ya da okuyucunun zihninde düşüncelerin doğuşuna neden oldukları gibi, bir şeye de atıfta bulunurlar. Fakat bir şeyin bir dilde ifade edilebilmesi ve ona bir isim verilebilmesi için, herşeyde önce onun ne olduğuyla ilgili bir düşüncenin bulunması gerekir. Aynı şey önermeler için de geçerlidir: Onlar da şeylerle ilgili olup, bu şeylerle ilgili düşüncelere yol açarlar. Demek ki, dil ile gerçeklik arasında her zaman bir ide veya düşünce, ya da başka türlü söylendiğinde bir anlamayla anlam bulunur.

Önermelerin, Abelardus'a göre, bir anlam ifade edebilmeleri için, onlarda bir yüzelemin bulunması, veya "Sokrates bir insandır" örneğinde olduğu gibi, bir özne-yüklem ilişkisinin söz konusu olması gerekir. Abelardus'un mantık araştırmalarını yoğunlaştıran ve onu meşhur "tümeller probleminin tam içine sokan husus da zaten budur. "Sokrates bir insandır" önermesi, her ne kadar gramatikal olarak doğru olsa ve anlam bakımından da doğru gibi görünse de, güçlük "dır"la ifade olunan bağlacın işlevinden kaynaklanır. Acaba cümle özneyle yüklem arasında öz bakımından bir özdeşliği mi göstermektedir, yoksa "insan" terimi "Sokrates" bireyinde mevcut olan evrensel bir doğanın yerini mi tutmaktadır?

Tümellerle Tartışması:

Bir düşünür olarak Abelardus'un felsefeye ve Ortaçağ düşüncesine olan en önemli katkısı, öyle sanılır ki, onun tümeller problemine getirdiği çözümden, problemi ontolojik bir problem olmaktan büyük ölçüde çıkartarak, yukarıda olduğu gibi, mantıksal ve epistemolojik bir problem hâline getirmesinden ve böylelikle de *via moderna* yolunu açmasından meydana gelmektedir. O Porphyros ve Boethius kanalıyla kendisine ulaşan problemi şu şekilde ortaya koyar:

"Öyleyse, Boethius'un söylediği gibi, esrarlı ve çok yararlı olan, birçok kişi tarafından ele alınmış olmakla birlikte, pek azının çözebildiği üç soru şunlardır. (...) O, bu sorulan, bununla birlikte şöyle diyerek sessizce geçiştirir: Şimdi, cins ve türlerle ilgili olarak, onlardan kendinden-kaim olup olmadıklarını, kendinden-kaimiseler eğer, cisimsel mi yoksa gayricisimsel mi olduklarını, onların gayricisimsel oldukları söylendiği zaman da, onların duyusallardan ayrılmaları mı gerektiği, yoksa duyusallarda mı var olduklarını söyleyemeyeceğim. (...) Başkaca şöyle de denebilir: Hiçbir şeyin kavramına bağlı olmayan tümel terimler nasıl anlaşılabilir ve gerçek hiçbir anlamı olmayan sözcüklere nasıl uygulanabilirler? (...) Bunlara bir dördüncü soruyu yani, cins ve türlerin, cins ve türler oldukları sürece, gerçek tözlerin varlığı ile ilişkili olup olmadıkları, cins ve türlerin adlandırdıkları tözün yok olup gitmesi durumunda, tümelin halâ bir anlama sahip olup olmadığı sorusunu ekleyebiliriz. Örneğin, gül isminin kendilerine ortak olduğu güllerden hiçbirisi olmasa dahi, gül sözcüğünün gerçek bir anlamı olabilir mi? İşte bütün bu sorulan birazdan dikkatlice araştıracağız. Şimdi, söz verdiğimiz üzere, yukarıda ortaya konan sorulara dönelim ve onları dikkatlice araştırıp, çözmeye çalışalım. Cins ve türlerin tümeller olduktan bilindiklerine ve onlarda Porphyros bütün tümellerin özüne temas ettiğine göre, burada tümellerin ortak doğasını, (...) ve aynı zamanda onların sadece sözcükler mi yoksa aynı şekilde şeyler için de mi kullanıldığını araştıralım" (B. Çotuksöken-S. Babür, Ortaçağ Felsefe, s. 209-213).

Tümeller problemini bu şekilde ortaya koyan Abelardus, daha sonra katılmadığı görüşleri açıklayıp, onları eleştirmeye başlar. Buna göre, onun karşı çıktığı birinci tümel görüşü, Roscelinus (1045-1120) tarafından savunulmuş olan nominalizmdir. Yalnızca bireylerin gerçek olup, tümellerin ağızdan çıkan seslerden başka hiçbir şey olmadığını dile getiren nominalist Roscelinus tümellerin sadece sözlerle, ağızdan çıkan seslerle ilgili olup, şeyler için geçerli olmadıklarını iddia etmiştir. Ona göre, mantıkta ve diyalektikte cinsle tür, tözle iline arasında yapılan tüm ayrımlar, konuşma ve insanlar arasındaki iletişimin sonucu olup, gerçeklikte hiçbir temeli olmayan, salt dilsel ya da sözel ayrımlardır. Dış dünyada bir temeli bulunan, gerçeklikte söz konusu olan tek ayırım, bireyler ya da bireysel tözler arasındaki

ayırımıdır. Tümel­lerin, tümel tözlerin yalnızca seslerden ibaret olduklarını, gerçekten varolanların yalnızca somut bireyler olduklarını öne sür­en filozof, biz insan varlıklarının insanı Roscelinus'tan, rengi renkli cisimden, bilgeliği de bilge ruhtan salt dilde ayırabildiğimizi, bunların gerçekte ayrılmaz olduklarını, sözü edilen insanın, tüm insanların ötesindeki ayrı bir insan değil de Roscelinus, rengin yalnızca renkli cisim, bilgeliğin ise bilge ruh olduğunu söylemiştir.

Abelardus'un karşı çıktığı bir diğer tümel görüşü de realizm veya kavram realizmidir. Felsefe tarihinde ilk kez olarak Platon tarafından öne sürülen ve Hristiyan Ortaçağ felsefesine yaklaşık XI. yüzyıla kadar damgasını vuran realizmin Abelardus'un çağındaki savunucusu 1070-1120 yılları arasında yaşamış Champeaux'lu William'dır. Ona göre, genel kavramlar, insanda doğuştandır; örneğin, insan ya da insanlık genel kavramı, tek tek bireylerden önce gelir. Aksi takdirde, bilgi veya felsefe dediğimiz şey, yokluktan söz etmek durumunda kalırdı. Zihinde doğuştan getirdiğimiz genel kavramlara dış gerçeklikte karşılık gelen tümel­ler, genel doğa ya da özler vardır. Buna göre, aynı özsel doğa aynı anda, ele alınan türün üyelerinden her birinde tam olarak bulunur. Champeaux'lu William'ın bu görüşünün mantıksal sonucu, bir türün bireylerinin birbirlerinden tözsel bakımdan değil de, ilineksel olarak farklılık gösterdiği sonucudur. Nitekim, o bu konuda şöyle der:

“Sokrates, öncelikle insandır, özü itibariyle bir olan gerçekliktir. Bütün diğer insanlar içinde, bir bütün olarak görünür. Sonra da, insan kavramını teşkil eden bu özü farklılaştıran nitelikler olarak, Sokrates'i belirten ve bireyleştiren ilineklerdir. Özün tamamı ilinekle­lerle değişmiştir” (F. Coplestone, A History of Philosophy, s. 148).

Buna göre, bir yerde Platon'da, diğer yerde ise Sokrates'te, birini belli ilinekle­lerle, diğerini ise başka ilinekle­lerle meydana getiren aynı töz vardır. Radikal realizmin, Champeaux'lu William tarafından savunulan, bu özdeşlik teorisine göre, örneğin insan türü aynı anda tözsel ve dolayısıyla bir bütün olarak, hem Sokrates'te ve hem de Platon'da varsa, bu takdirde Sokrates Platon olmak ve aynı anda iki yerde birden bulunmak durumundadır. Aynı özdeşlik teorisi, söz konusu güçlüğü ek olarak, teori uyarınca Tanrı töz olduğu ve tüm tözler tanrısal tözle özdeş olacağı için, son çözümlemede panteizme götüreceği gerekçesiyle de, Champeaux'lu William tarafından, bir benzerlik teorisi lehinde değiştirilmiştir. Buna göre, Platon ve Sokrates'in insanlığı tümüyle aynı olmayıp, yine de onlar iki insan olduğu için, benzerdir. Başka bir deyişle, onların özleri, özdeş olmayıp, benzerdir ve bu benzerlik, insan tümel kavramının temelini meydana getirir. Abelardus bu tadilatı yeterli bulmaz ve dolayısıyla, Platon'un, Augustinus'un, Champauxlu William'ın realizmini şu şekilde anlatıp oldukça sert bir biçimde eleştirir:

“Kimi filozoflar gerçekten de tümel şeyi şu şekilde anlarlar: Onlar birbirlerinden form bakımından farklı olan şeylerde, öz bakımından *aynı olan* bir töz öne sürerler; bu, onun [maddî özün] kendilerinde bulunduğu bireylerin maddî özüdür ve o kendinde bir, fakat yalnızca, kendisine bağlı bulunanların formları hasebiyle çoktur. Eğer bu formlar [onlardan] bir şekilde alınmış olsaydılar, madde özü itibariyle mutlak bir biçimde aynı olduğu için, birbirlerinden bir formlar çokluğuyla ayrılan şeyler arasında mutlak olarak hiçbir farklılık olmayacaktı. Örneğin sayı bakımından farklı olan bireysel insanlarda [yani, insan türünün farklı bireylerinde], burada bu ilinekle­lerle [özellik, niteliklerle] Platon, orada başka ilinekle­ler Sokrates olup çıkan aynı insan tözü vardır. (...) Otoriteler [bu görüşle] fazlasıyla uyuşmakta gibi görünseler de, fizik bu görüşe her bakımdan karşı çıkar. Çünkü özü itibariyle aynı olan, her ne kadar ayrı [ve farklı] formlar tarafından şekillense bile, bireysel şeylerde varolduğu takdirde, belirli formlar tarafından etkilenen bir şeyin başkaca formlar tarafından işgal

edilen başka bir şey olması kaçınılmazdır; öyle ki, akılsallık tarafından şekillenen hayvanlık kendisini akılsızlığın belirlediği hayvan, ve dolayısıyla da akıllı hayvan akılsız hayvan olur ve böylelikle de, karşıtlar aynı zamanda aynı şeyde bulunurlar. (...) [Bu] görüşten [aynı zamanda] akılsallık ve akılsızlığın (...) Sokrates'te bulunduğu sonucu da çıkar. Fakat onlar Sokrates'te aynı zamanda bulundukları için, onların aynı anda Sokrates'te ve merkepte oldukları kanıtlanır. Ama Sokrates ve merkep, Sokrates'tir. Sokrates ve merkep gerçekten de Sokrates'tir, çünkü açıktır ki, Sokrates, hem Sokrates ve hem de merkep olduğundan, Sokrates, Sokrates ve merkeptir. Dahası, töz [kategorisi] altındaki şeylerin çeşitliliğini, temeldeki töz konusu aynı kalırken, tek farklılık formların farklılığıysa eğer, nasıl açıklayacağız?" (W. T. Jones, A History of Philosophy, s. 192).

O hâlde, mutlak olarak aynı olan tözün aynı anda farklı şeylerde varolduğunu savunan görüşün bütünüyle saçma olduğu aşikârdır. Tümeller kavgasına, işte bu eleştirilerle, Porphyros ve Boethius'tan kalan metinleri okuyarak giren Abelardus öncelikle, konuya Porphyros'un sorduğu soruları yanıtlamak, yani ontolojik bir yaklaşımı benimsemek yerine, Boethius'a özgü bir tarzda, yani psikolojik bir yaklaşımı benimseyerek yaklaşmak gerektiğinde ısrarlı olmuştur. Başka bir deyişle, zihnindeki genel kavramlara dış gerçeklikte neyin karşılık geldiği sorusuna bir yanıt getirmek amacıyla şeylerin kendilerine gitmek yerine, işe kavramların kendilerinden, kavramları ifade eden sözcüklerden başlamalı ve zihnindeki bu kavramların nasıl oluştuğunu görmeye çalışmalıyız. Problem, mahiyeti biraz değişmiş olsa da, Abelardus'a göre, son çözümlemede yine aynı problemdir. Yani, burada söz konusu olan problem, düşünceyle gerçeklik arasında nasıl bir ilişki bulunduğu sorusuyla ilgili olan epistemolojik bir problemdir.

Buna göre, genel kavramlara karşılık gelen tümellerin gerçeklikte varolup olmadıklarını bilmesek bile, genel kavramlarımızın ve genel terim ya da sözcüklerin varolduğu herkes için açıktır. Abelardus, genel bir sözcüğü, bir cins ismi, insan isminde olduğu gibi, tek tek insanlardan oluşan birçokluğa, genel bir uzlaşımın sonucu olarak, yüklenmeye uygun bir yapıda olan bir sözcük, buna karşın, tekil bir sözcük ya da bir özel ismi, yalnızca bir kişiye, yalnızca tek bir kimsenin ismi olarak görüldüğünde, örneğin Sokrates'e yüklenebilir olan bir sözcük diye tanımlar. Sokrates ismiyle adlandırılan bir kimse gerçekten de varolduğu için, özel isimlerde hiçbir güçlük söz konusu olmaz. Fakat insan cins ismiyle, genel insan sözcüğüyle adlandırılan genel bir yapı, tümel bir varlık olmadığı, hiçbir tek şey bulunmadığı için, genel sözcüklerle ilgili olarak ortaya bir güçlük çıkar. Abelardus'a göre, nominalizmi doğuran, nominalistleri genel sözcüklerin, cins isimlerin tam olarak karşılık geldikleri ya da gösterdikleri, tek ve ayrı hiçbir şey bulunmadığı sonucuna götüren de, işte bu güçluktur.

Abelardus, nominalistlerle birlikte, genel kavram ya da sözcüklerin gösterdikleri ya da karşılık geldikleri hiçbir tek şey bulunmadığını ve varolan herşeyin bireylerden ibaret olduğunu kabul etse de, buradan genel sözcüklerin anlamdan yoksun olduğu sonucunun hiçbir şekilde çıkmadığını öne sürer. Güçlük, ona göre, insan zihninin soyutlama yapma, soyutlamalar oluşturma gücüne sahip bulunduğunu kabul etmekle çözülür. Buna göre, insan zihni yalnızca bireylerin, örneğin Platon'un ve Sokrates'in kavramlarına sahip olmakla kalmaz, fakat bu bireylerin çeşitli yönlerine ilişkin genel fikir ve kavramlara ulaşır. Başka bir deyişle, çok sayıda birey benzer parça ya da yönlere sahip olduğundan, bu benzer parça ya da yönler, içi boş olmayan, anlamlı bir genel kavram için sağlam bir temel meydana getirirler. Buna göre, Sokrates kavramıyla Platon kavramına ek olarak, genel insan kavramına ulaşırız. O, insan genel kavramının da, tıpkı birinciler gibi, doğrudan doğruya Sokrates'e ve Platon'a ilişkin algıdan türetildiğini savunmuştur. Şu farklı ki,

genel kavramın oluşumu biraz daha karmaşıktır. Abelardus'a göre, biz bireyden, örneğin Sokrates'in somut bireyselliğinden akıllılığı ve hayvanlığı soyutlayabiliriz. Platon, Aristoteles ve başka birçok insan daha söz konusu olduğunda, aynı şeyi yaparız. İnsan genel kavramı ya da tümeline işte bu şekilde, yani Sokrates, Platon, Aristoteles ve başka insanların bu yönleri üzerinde yoğunlaşmak suretiyle ulaşırız. Buradan da anlaşılacağı üzere, Abelardus'a göre, tümeller, genel kavramlar, realistlerin öne sürdükleri gibi, zihinden bağımsız özlere, ayrı genel nesnelere karşılık gelmemekle birlikte, nominalistlerin öne sürdükleri gibi de, salt ağızdan çıkan boş sözler de değillerdir. O şöyle der:

“Tümel kavramlar soyutlama yoluyla oluşturulurlar; dolayısıyla, şimdi boş olmayan, fakat çıplak, saf ve yalıtlanmış olan tümel kavramlardan nasıl söz edebileceğimizi göstermemiz gerekmektedir. Ama önce soyutlamadan söz edelim. Burada, madde ve formun her zaman birlikte varolurken, zihnin akıl gücünün ya salt maddeyi, ya salt formu ya da her ikisini birden düşünme yeteneğine sahip bulunduğunu anımsayalım. İlk ikisi soyutlama yoluyla gerçekleştirilen düşünmelerdir, zira gerçek doğasının araştırılabilmesi için, o şey yalnız başına varolmayandan soyutlanır. Üçüncüsü ise sentez yoluyla gerçekleşen bir düşünmedir. Örneğin insan tözü [cevheri] bir cisim, bir hayvan, bir insan olup, sonsuz sayıda forma bürünür. Fakat onun ilâve form ya da nitelemelerini bir kenara bırakarak, dikkatimi sadece bir tözün maddî özüne yönelttiğim zaman, anlama yetim kavrama soyutlama yoluyla sahip olur. Yine dikkatimi sadece ondaki cisimselliğe yönelttiğim zaman, sonuçta ortaya çıkan kavram da soyutlama yoluyla oluşturulur. Bu türden soyutlama yoluyla oluşturulan kavramlar, şeylere gerçekte olduklarından başka bir tarzda baktıkları için, muhtemelen yanlış ya da boş görünebilirler. (...) Fakat soyutlamada durum hiç de böyle değildir. Çünkü ben bu adamı, bir hayvan, bir insan ya da bir dilci olarak değil, doğasında yalnızca bir töz ya da bir cisim olarak ele aldığım zaman, söz konusu doğada olmayan bir şeyi düşünmediğim ve onun sahip olduğu herşeyi dikkate almadığım muhakkaktır. Ve ben söz konusu doğanın sahip bulunduğu nitelikler arasından sadece birini düşündüğümü söylediğim zaman, *sadece* [deyimi] yalnızca dikkate gönderimde bulunur, aksi takdirde kavramım boş olurdu. (...) Anlama yetisi soyutlama yoluyla ayrı ayrı düşünür, ama ayrılmış olarak düşünmez. (...) Soyutlamanın doğasıyla ilgili olarak birçok şey söylenmiş olduğuna göre, şimdi her zaman soyutlama yoluyla oluşturulmaları gereken tümel kavramlara dönelim. Buna göre, ben insan ya da beyazlık veya beyazı [isini] işittiğim zaman, isim sayesinde özne şeylerde bulunan bütün doğa ya da özellikleri anımsamıyorum, fakat insandan, her ne kadar aynı değil, karışmış bir biçimde de olsa, hayvan ve akıllı, ölümlü kavramına ulaşıyorum. (...) Tümel bir kavramın haklı olarak yalıtlanmış, çıplak ve saf diye tarif edilmesinin nedeni budur; yani o, duyuşal [bir] şeyin algısı olmadığı için, “duyudan yalıtlanmış”tır; bazı ya da bütün formlardan yalıtlanmış olduğu için, “çıplak”tır ve herhangi bir bireye yapılacak gönderime yer vermediği için saf’tır” (B. Çotuksöken-S. babür, Ortaçağda Felsefe, s. 238-241).

Tümel kavramlar soyutlamalardır ve soyutlama oldukları sürece de, gerçektirler. Çünkü Abelardus'a göre, zihindeki genel bir kavrama, dilde ifade edilen genel bir sözcüğe karşılık gelen gerçek bir varlığın olup olmadığı sorusunun pek bir önemi yoktur. Varolan herşey bireysel bir yapıda olmakla birlikte, her alanda benzer özelliklere sahip olan çok sayıda birey vardır. Bu, çok sayıda ayrı bireyi, Sokrat es'i, Platon'u, Aristoteles'i tek tek ve bir bütün olarak ele aldığımızda, onların

gözlemlenebilir bir benzerlik sergilediklerini görüyoruz. Dikkatimizi söz konusu benzerlik üzerinde yoğunlaştırdığımız, zihnimizin soyutlama gücünü kullandığımız zaman, örneğin hepsinin de akıl yürütmesinden hareketle, akıllılık genel kavram ya da tümeline ulaşırız. Abelardus'a göre, genel sözcüğün ifade ettiği genel kavram ya da tümelin ortak nedeni, bu ortak benzerliktir. Buradan da anlaşılacağı üzere, realizmden olduğu kadar, nominalizmden de uzak duran Abelardus, kavramcılığı benimsemiştir; nitekim ona göre, bir tümelin iki şekilde varolduğu söylenebilir: 1) Tümel, ortak bir benzerlik olarak tikellerde ya da bireylerde varolur, ve 2) tümel, zihnin dikkatini söz konusu benzerlik üzerinde yoğunlaştırmasının sonucunda oluşturulan bir kavram olarak, insan zihninde varolur. Abelardus, bu analizin ardından, daha önce Porphyros'un sormuş, fakat cevapsız bırakmış olduğu soruları cevaplamaya geçer:

"Bu konuları ele aldıktan sonra, şimdi Porphyros tarafından sorulmuş olan cins ve türlerle ilgili sorulara cevaplamaya geçebiliriz. Bunu, tümellerin doğasını genel olarak açıklığa kavuşturmuş olduğumuza göre, artık kolaylıkla yapabiliriz. Birinci soru, cins ve türlerin varolup varolmadıklarıyla ilgiliydi. Daha tam söylendikte, onlar gerçekten varolan bir şeyin mi, yoksa yalnızca düşüncede varolan bir şeyin mi göstergeleridirler, yani onlar, tutarlı bir anlam meydana getirmeyi başaramayan "ejderha" veya "keçi-geyik" benzeri sözcüklerde olduğu gibi, gerçek bir gönderimden [atıftan] yoksun, manasız sözcükler midir? Buna, onların apaçık bir olgu olarak, fiilen varolan şeyleri adlandırmaya yaradıkları ve dolayısıyla, katışıksız bir biçimde boş olan düşüncelerin konuları olmadıkları karşılığı verilmelidir. Bununla birlikte, onları adlandırdıkları şeyler, tekil isimlerle adlandırılan kendi kendileriyle aynı şeylerdir. Fakat yine de, onların, biraz önce açıkladığımız gibi, sadece zihinde yalıtılmış, çıplak ve saf olarak varoldukları bir anlam vardır. İkinci soru, "onların cisimsel mi, yoksa gayncisimsel mi oldukları" sorusuydu. (...) Tümel terimler, [işaret ettikleri şeylerin doğasından dolayı] hem cisimsel ve (tümeller her ne kadar ayrı bireyleri adlandırsalar da, bunları bireysel ya da belirlenmiş olarak adlandırmadıkları için, bu şeylerin gösterilme veya anlamlandırılma tarzından dolayı) hem de gayrcisimseldirler. Üçüncü soru olan "onların duyusal şeylerden ayrı olarak mı yoksa duyusal şeylerde mi var oldukları" sorusu, onların [tümellerin] cisimsel olmadıkları kabulünden çıkan bir sonuçtur. (...) Buna göre, tümellerin, dışsal formları sayesinde duyusal olan şeylerin içsel tözünü gösterdikleri ölçüde, duyusal şeylerde var oldukları söylenir. Onlar duyusal alanda fiilen varolan bu aynı tözü göstermekle birlikte, doğası gereği duyusal şeyden ayrı olan bir şeye işaret ederler. Diğerlerine bizim eklediğimiz dördüncü soruya gelince, çözümümüz şudur: Bütün güllerin yok olup gitmesi durumunda olacağı gibi, onların adlandırdıkları şeyler yok olup gittiği ve onlar bundan böyle çokluğa yüklenmedikleri ve bir şeyin ortak adları olmadığı zaman, tümel terimlerin varoluşundan söz etmeyi istemiyoruz elbet. Yine de, "gül" [kendisi] hiçbir şeyi adlandırmasa dahi, halâ zihin için bir anlama sahip olmaya devam edecektir. Aksi takdirde, "Hiçbir gül yoktur" diye bir önerme olmaz" (B. Çotuksöken-S. babür, Ortaçağda Felsefe, s. 244-248).

Ahlak Felsefesi:

Abelardus'un etik anlayışı, Augustinus'un aşk etiği ve Aquinaslı Thomas'ın ebedî saadet etiğiyle birlikte, Hristiyan Ortaçağ felsefesinin üç büyük ve önemli etik görüşünden birisidir. Onun etik anlayışı da, hiç kuşku yok ki, dinî ve teolojik olarak

temellenen bir etik görüşüdür. Bununla birlikte, Augustinus ve Aquinaslı Thomas'm etiklerinin ahlâkî eylemin iyiliğini sadece Tanrı tarafından konulmuş yasaya veya ilâhî emirlere uygunluğuna bağladıkları yerde, Abelardus ahlâkî iyiliği failin niyetine ve irâdesine bağlar. Buna göre, Augustinus ve Thomas'ın, etik anlayışları her ne kadar birer dinî etik olarak son çözümlemede deontolojik etik kapsamı içine girse de, ahlâkî eylemin ilâhî yasaya uygunluğu ve dolayısıyla, eylemin sonuçları üzerinde durdukları yerde, Abelardus esas failin özgür seçimini ve niyetini vurguladığı için, onun etiği bir niyet etiği olarak sınıflanır. Başka bir deyişle, o ahlâklılığın eylem ve eylemlerin sonuçlarından ziyade, kişinin içsel yaşantısıyla, tinsel saflığıyla veya niyetleriyle ilgili olduğunu düşünür. Nitekim, o Heloise'a yazdığı mektuplardan birinde şöyle der:

“Dikkate almamız gereken husus, hangi şeylerin yapılmış olduğundan çok, onların hangi ruh hâliyle yapıldığıdır, çünkü önemli olan, eylem değil, fakat niyettir” W. Ashby, A Comprehensive History of Western Ethics, s. 212).

O niyet-sonuç karşıtlığının altını verdiği bir örnekle kuvvetli çizgilerle şöyle çizer:

“Masum bir adamın, öfkenin doruğundaki çılgın efendisi tarafından öldürülmek üzere yalın kılıç kovalandığını varsayalım. Adam uzun süre kaçıyor ve sonunda istemeden, onun tarafından öldürülmemek için efendisini öldürmeye zorlanıyor. Söyleyin bana bu adamın istenci kötü müdür? Onun istediği şey ölümden kaçmaktır, kendi yaşamını korumaktır. Bu kötü bir istenç midir? Kesinlikle hayır” (B. Çotuksöken, Abelardus'un Ahlak Anlayışı, s. 69).

Köle geleneksel bakış açısından, Tanrı'nın “Aslâ adam öldürme!” buyruğunu ihlâl ettiği için, günah işlemiştir. Oysa Abelardus'a göre, günahkar olan, ondan ziyade, kölesini öldürme irâdesi gösteren ve bu irâdeye boyun eğen efendidir. Abelardus, burada kalmayıp, aynı bakış açısı veya değerlendirme tarzının Tanrı için de geçerli olduğunu söyler.

“İş ödüle gelince, Tanrı eylemden ziyade zihni [niyeti] dikkate alır, çünkü bir eylem, ister iyi ya da ister kötü niyetten kaynaklansın, kişinin değerine hiçbir şey katmaz” (B. Çotuksöken, Abelardus'un Ahlak Anlayışı, s. 69).

Gerçekten de, onun etik görüşünde niyet herşeydir. Niyet, ona göre, en kötü eylemleri bile bağışlatabilirken, gerçekte en masum, en kolay eylemleri ahlâkî bir kötülük, hatta bir günah hâline getirebilir. Örneğin, oburluk veya abartılı giyim kuşam kendi içlerinde bağışlanabilir olan kusurlardır, zira insan bu hatalara ahlâkî içerimlerinin hiç farkında olmadan düşebilir. Fakat insan bilerek ihtiyacı olandan fazlasını yer veya gösteriş yapmak adına, kibirinin bir parçası olarak, yani isteyerek mübalağalı giyinir, takıp takıştırırsa, bu sadece ahlâken yanlış olmakla kalmaz, bütünüyle günah olur.

Niyetin özünde bulunduğu ahlâklılığa ilgisiz olan şey, Abelardus'a göre, sadece sonuçlar değildir; etik alanının eylem alanıyla asla örtüşmediğini savunan Abelardus için, sonuçları doğuran eylemler de doğal olarak ahlâklılığa ilgisiz olmak durumundadır.

“Eylemler kendi başlarına ayrımsızdırlar; iyi ya da kötü oluşları kendilerinden önce gelen niyete bağlı olan eylemlerimizin durumu budur. Hattâ sık sık olduğu gibi, farklı insanlar tarafından ya da farklı durumlarda aynı insan tarafından gerçekleştirilen eylemin niyetlerin farklılığına göre iyi ya da kötü olduğu söylenir” (B. Çotuksöken, Abelardus'un Ahlak Anlayışı, s. 74).

“Dış eylemler insanı ne iyi ne de kötü yapar” (B. Çotuksöken, Abelardus'un Ahlak Anlayışı, s. 75).

“Böylece bir adamın niyetinin ve eyleminin iyi olduğunu söylediğimizde, iki ayrı şeyi ayırt ediyoruz, yani niyetinkini ve eyleminkini; sadece bir iyilik söz konusudur, bu da niyetinkidir” (B. Çotuksöken, Abelardus’un Ahlak Anlayışı, s. 77).

Abelardus’a göre, haz bile ahlâklılığa yabancı olmak durumundadır; ruhu sakatlayan hazlardan hiçbirisi ahlâken kötü değildir. Hatta Abelardus arzuları bile mahkum etmez. O, müminlere her ne kadar onların şehvî duygulara yenik düşmemeleri emredilmiş olmakla birlikte, bu duygulara sahip olmakta herhangi bir mahzur ya da kötülük olmadığını söyler. Yine, bir birey, yukarıdaki köle örneğinde olduğu gibi, kendi iradesine aykırı olarak eylemeye zorlanabilir ya da kişi kendisine haz verecek bir eylemde bulunabilir, fakat Abelardus’a göre, bireyin her iki durumda da ahlâkî bir yanlış içinde olduğu söylenemez. Çünkü onun gözünde kötü olan biricik şey, “kötü ve olumsuz olana rıza göstermek, uygunsuz olanı tasdik etmek” diye tanımlanan kötü niyettir.

Abelardus evrensel olduğuna inandığı niyet ölçütünü, insanlara olduğu kadar, Tann’ya da uygular. Tanrı da, ona göre, niyetleriyle yargılanmak durumundadır. O, niyeti ve rızası iyi olduğu sürece, bizim dünyevî ölçütlerimize göre, en iyi durumda uygunsuz, en kötü hâlde de yanlış ve suç olan bir şeyi emretmenin Tanrı için bir tutarsızlık veya ahlâkî bir yanlış olmadığı inancındadır. Nitekim, Tanrı’nın İbrahim’e oğlu İshak’ı kendisine kurban etmesini emretmesi, burada O İbrahim’in bir örnek olacak itaatini sınama niyetiyle hareket ettiği için, kötü ve tutarsız bir hareket tarzı olarak görülemez.

Ahlâklılığı özde niyete indirgeyen, ahlâkî değerleri insanları iyi ya da kötü eylemlere eğilimli hâle getiren zihnî meziyet ya da kusurlara bağlayan Abelardus’u esas ilgilendiren şey, ahlâkî yanlış, suç veya kötülüğün dinî bir çerçeve içindeki en yüksek tezahürü olan günah olmuştur. Ona göre, ahlâklılık her ne kadar bütünüyle niyete bağlı olsa da, günah güçsüz bellek, kızgınlık, bilgisizlik, hırs veya aklî düşüncede zaaf benzeri zihinsel eksiklik ve lükse düşkünlük gösterme, maddeye bağlanma benzeri bedensel bir eğilime eşitlenemez. Bu türden kusur, bozukluk, eğilim veya yetersizlikler, sadece ahlâklılık mücadelesine yol açan malzemeyi veya koşulları oluşturur. İnsanların günah işleyip işlememeleri kötülük ya da olumsuzluklara, dünyevî istek ve arzulara karşı verilecek mücadelenin sonucuyla ilgili bir konu olmak durumundadır. Başka bir deyişle, arzular ve ete duyulan şehvî istek ahlâklılık mücadelesinin, Abelardus’a göre, temel dayanağını veya malzemesini meydana getirir. Kişi kendisini bu istek ve arzuların insafına mı bırakmalı, yoksa onları mutlak denetimi altına mı almalıdır? Bir insanın bu soruya vereceği cevap, onun ahlâklılıkla olup olmadığını, günah işleyip işlemediğini belirleyen en önemli ölçüttür. Günah sadece kişi kendisini cinsel arzuya bıraktığı, ona rıza gösterdiği, onu bütünüyle olumladığı zaman ortaya çıkar:

“Şu hâlde, günah bir kadın için şehvî arzular beslemek değil, fakat şehvî arzuya rıza göstermektir; melun ve lanetli olan, ilişki arzusu değil, fakat irâdenin rızasıdır” (R. L. Arrington, Western Ethics, s. 135).

Abelardus, şehvî duyguların, cinsel arzuların son derece doğal olduklarını düşünür; onlar her zaman bizimle olup, bizim İnsanî zayıflığımızın bir parçasıdır; bununla birlikte, şehvî duygunun, cinsel arzusun sadece veya bizzat kendisi bizi günaha mahkûm etmez. Ahlâklılık dediğimiz şey, gerçekte söz konusu arzulara karşı verdiğimiz bu mücadeleden başka bir şey değildir. Şehvî arzular üzerinde kazanılacak mutlak hâkimiyet, ona göre, insan varlıkların kazanabilecekleri en büyük zaferdir.

Ahlâklılığı şimdiye kadar eylemin gerisindeki niyetle ve arzular üzerinde kurulacak bir hâkimiyetle belirlenen bir mücadele olarak olumsuz bir biçimde tanımlayan Abelardus, bundan sonra etik iyiyi, ahlâklılığın nihaî ve en yüksek

amacını, ve bu amaca, söz konusu özde olumsuz olan nefis mücadelesi dışında hangi yolla erişileceğini belirlemeye geçer. Filozof kariyerinin son döneminde kendisini çokça meşgul etmiş olan bu konuda önce, o önce filozoflar arasındaki genel mutabakata bakar. Ve buradan kalkarak da, ahlâklılığın nihai amacını, insanın en yüksek hedefini, gerçek iyiyi önce mutluluk olarak tanımlar:

“Filozofların çoğu tarafından benimsenen tanıma göre, ulaşılması bitimsiz mutluluğu sağlayan şeye iyyinin amacı, başka deyişle onun tam olarak elde edilişi, yetkinliği ya da iyi denir” (B. Çotuksöken, Abelardus’un Ahlak Anlayışı, s. 78).

Sonra da mutluluk tanımında, sahip bulunduğu Hristiyan dünya görüşüne uygun olarak bir tadilat yapar ve onu ebedî saadet diye ifade etmeye başlar:

“İnsanla ilgili durumda, (...) en yüce iyi ve en aşağılık kötü ile şunu anlıyorum: gelecekteki yaşamın huzuru, dinginliği ya da sürekli bir cezalandırma” (B. Çotuksöken, Abelardus’un Ahlak Anlayışı, s. 81).

“İnsana ilişkin en yüce iyi dinginliktir, ölümden sonra herkesin kendi değerine göre layık olduğu sürekli sevinçtir” (B. Çotuksöken, Abelardus’un Ahlak Anlayışı, s. 82).

Söz konusu ebedî saadete ise, erdemli bir yaşayışla erişilebileceğini öne sürer. Abelardus, İnsan, ona göre, erdem aracılığıyla en yüce iyiyi, sonsuz mutluluğa, ebedî saadete ulaşır; kusurlara boyun eğmekle de günah işler ve sürekli bir cezalandırılmaya maruz kalır:

“Başka bir dünyada onurlandırılalım diye, adalet düzeni içinde yaşıyoruz ve bu dünyada kötülöklere karşı savaşıyoruz, öbür dünyada erdemlerimizin ödölünü alalım diye, başka deyişle, en yüce ödölünü” (B. Çotuksöken, Abelardus’un Ahlak Anlayışı, s. 87).

Peki ya erdem, erdemli yaşayış nedir? Abelardus erdemi iki bakımından, yani hem insan ruhunun iyi yönelim ya da meziyetleri, insanın tinsel yapısının iyi yanları olarak ve hem de insan ilişkin en yüce iyyinin aracı olarak; yani ahlâklılığın hem önkoşulu ve hem de temel yolu olarak ele alır; ve sadece kendi kültürüne değil, fakat tarihsel ardalarına da bağlı kalarak, erdemleri belli başlıklar altında toplar. İlk sırada gelen erdem, bütün erdemlerin bir değişiklikle kendisinden çıktığı ve bir benzerini sonradan Aquinaslı Thomas’ın teolojik erdemleri arasında göreceğimiz, basiret erdemidir:

“Temkin [basiret, *prudentia*] umuda ve inanca benzer, o eşit olarak hem iyilere, hem de kötölere aittir. Sözcüğün tam anlamıyla erdem değildir, ama erdeme bir çağrı, bir buyruktur” (B. Çotuksöken, Abelardus’un Ahlak Anlayışı, s.114).

Sonra gelen erdem ise, ahlâkî failin başka birey ve nesnelerle, kutsal olan ve olmayan kişilerle olan bağıını belirleyen bir erdem olarak, ve kendini aşabilen, başkalarını da en az kendisi kadar, hatta yeri geldiğinde kendisinden de çok düşünen insanların hayata geçirebilecekleri tinsel bir yönelim, herşeye ve herkese layık olduğu yeri ve değeri verme diye tanımlanan bir erdem olarak adalettir.³⁵⁷ O kendi içinde saygı, yardımseverlik, hakseverlik ve cezalandırma diye dörde ayrılan temel erdem olarak adaletin, cesaret ve sabırdan oluşan güç ve ölçölölükle tamamlandığını öne sürer. Ona göre, bütün bu erdemler arasında içten bir bağ vardır; biri ötekini mutlaka gerekli kılar. Âdil olmadan güçlü ve ölçölölü olunamaz, Öte yandan da ancak, güçlü ve ölçölölü insan âdil olabilir. Yine, erdemli olabilmek için bâsirete ihtiyaç bulunmaktadır:

“Korkuya karşı güç bir kalkandır; isteğe karşı da ölçölölük bir engel. Adalet erdemi sayesinde şunu ya da bunu istiyoruz; güç ve ölçölölük erdemleri bizi güçlendirir ve bize, bizde olduğu kadarıyla kararımızı gerçekleştirmemizi sağlar. .. İnsanı iyi yapan adalettir; güç ve ölçölölük ise

onu erdemli kılar. Gerçekten de adalet bize istetir; fakat güç ve ölçülülük istediğimizi gerçekleştirmemizi sağlar” (B. Çotuksöken, Abelardus’un Ahlak Anlayışı, s. 125).

İşte bütün bu erdemler, Abelardus’a göre, Tanrı’nın bu yönde bir değerlendirme yapması, böyle takdir etmesi koşuluyla, ahiret hayatında en yüce iyiyi, ebedî saadeti sağlayacaklardır. Ama unutulmamalıdır ki, son söz yine Tann’nımdır. İnsanın elinde olan ruhunun iyi yanlarını, güzel meziyetlerini hayata geçirmek, erdemlerini ruhunda bütünüyle hâkim kılmak ve iyi niyetli olmaktır. Bâsiretli, âdil, güçlü, ölçülü insanın irâdesi baştan çıkmış, niyeti kötü olabilir mi? Böyle biri Tanrı’nın istediklerinin dışına çıkabilir mi? Çünkü Tanrı en yüce iyi olarak, hep iyiyi ister. Erdemli bir insan Tanrı’yı hâkir görebilir mi, O’nu görmezden gelebilir mi? Dolayısıyla da, günah işleyebilir mi? Tek sözcükle, “hayır”. O hâlde, erdemli bir insanın ebedî saadete ulaşması artık imkân dâhilindedir. Ahlâkın içsel boyutu (tinsel hayat, iyi irâde, iyi niyet) ile dışsal görünüşü (eylemler) arasında, daha Önce olmayan bir bağ artık kurulmuş olur (Ahmet Cevizci, Ortaçağ Felsefesi, s.230-249; O. F. Akyol, Ortaçağ Felsefesi-I, s. 31-36; B. Çotuksöken, Petrus Abelardus’un Ahlak Anlayışı, s. 6 vd.).

BONAVENTURA

13. yüzyılın en önemli düşünürlerinin, hiç kuşku yok ki, hem teolog ve hem de filozof olarak başmda gelen Aziz Bonaventura’dır. Asıl adı Giovanni Di Fidenza’dır. O, 1221 yılında, İtalya’da, Toskana’daki Bagnarea kasabasında doğmuştur. Dört yaşındayken, hekimlerin bir türlü iyileştiremedikleri ölümcül bir hastalığa tutulan Bonaventura’nın hekimlerden umudu kesen annesi, onu, din büyüklerinden birine, Aziz Francesco’ya götürüp okutmuş ve iyileştiği takdirde, çocuğu François adlı ünlü din büyüğünün tarikatına verme gibi bir adakta bulunmuştur. Hastalıktan mucize kabilinden kurtulan Boneventura, daha sonra Paris’e gitmiş ve 1235 yılında Paris Üniversitesine girmiştir. Burada önce Hales’li Alexander ve La Rochelle’li Johannes’in, daha sonra da Eudes Rigaud ve Meliton’lu William’ın öğrencisi olmuş ve hocalarından Ortaçağ felsefesine o zamana kadar hâkim olan Platoncu/Yeni-Platoncu/Augustinusçu gelenekle, bundan sonra egemen olacak Aristotelesçi geleneği öğrenmiştir. Paris Üniversitesi’nden 1243 yılında “*Magister Artium*” derecesiyle mezun olan filozof, bir yıl sonra Bonaventura adıyla Fransisken tarikatına katılmıştır. Bu görevi büyük bir sağduyu ile 20 Mayıs 1273 tarihine kadar sürdürür. Bu nedenledir ki, ona “Fransiskenler tarikatının ikinci kurucusu” ünvanı verilmiştir. Burada 1248 yılından itibaren Kitabı Mukaddes konusunda dersler vermeye başlayan, yalnız bilgisiyle değil, fakat temiz ve saf karakteriyle de seçkinleşen Aziz Bonaventura, gerek tarikat içinde, gerekse Kilise çevrelerinde büyük bir hızla yükselmiş, önce piskopos ve sonra da kardinal olmuştur. Bonaventura Müslüman ülkelerde Fransiskenlerin gelişmesine büyük katkıda bulunmuştur. Grek Kilisesi ile papalığın müzakerelerinde önemli ölçüde işbirliği yapmıştır. Bonaventura Avrupa’da kralların (örneğin IX. Louis) ve papaların (IV. Urbanus, IV. Clemens, X. Gregorius) önünde önemli vaazlar vermiştir. O, çok sayıda eser vermiş, yaşadığı dönemde özellikle teoloji ve felsefe alanında ön plâna çıkan değişik gelenekleri uzlaştırma yeteneğiyle temayüz ederken, farklı öğretileri hakikati aramanın Tanrı aşkına götüren bir yol olarak görüldüğü kendi anlayışı çerçevesinde bütünleştirmiştir.

Bonaventura’nın en önemli eserlerinden bazıları şöyle sıralanabilir: *Commentarii in Quattuor Libros Sententiarum Petri Lombardi* [Petrus Lombardus’un Dört “Sententia” Kitabı Üzerine Yorumlar], *Breviloquium* [Kısa Söyleşiler],

Itinerarium Mentis in Deum [Zihnin Tanrı'ya Doğru Olan Yolculuğu] ve *De Reductione Artium ad Theologium* [Sanatların Teolojiye İndirgenmesine Dair].

İnanç-Akıl İlişkisi:

İnançla akıl, teolojiyle felsefe arasında kesin bir ayırım yapan Aziz Bonaventura, inançlarımızı otoriteye, bildiklerimizi de aklımıza borçlu olduğumuzu öne sürmüştür. Buradan, elbette ki felsefe ve teolojinin konuları ve yöntemleri farklı olan iki ayrı disiplin olduğu sonucu çıkmaktadır. Buna göre, teoloji tümüyle vahye dayanır ve Tanrı'dan hareketle, O'nun eserlerine ya da yaratıklarına doğru ilerler. Oysa felsefe tümüyle akla dayanır ve Tann'dan değil, duysal dünyadan, Tanrı'nın gözle görülen eserlerinden, yani yaratıklarından hareket edip, en sonunda Tanrı'nın kendisine ulaşır. Felsefe ile teolojiyi birbirlerinden olabildiğince ayırmaya çalışan Aziz Bonaventura, yine de felsefenin teolojiden bağımsız olabilmemesini kesinlikle kabul etmez. Buradan da anlaşılacağı üzere, akıl karşısında imana, felsefe karşısında da teolojiye öncelik ve üstünlük verir. Ona göre, filozofun inancın ışığının rehberliğinden yararlanmaması durumunda ve imanın ışığından yoksun bir felsefe söz konusu olduğunda, sağlam ve tatmin edici bir felsefeden ya da metafizikten aslâ söz edilemez. Bir filozofun, Tanrı'nın varoluşunu, vahyin yardımına hiç başvurmadan ispat edebilmesinin pekâlâ mümkün olduğunu kabul eden Bonaventura, bu konuda Aristoteles'in örnek olarak verilmesine de karşı çıkmaz. Bununla birlikte, o bir yandan da, bu tür bir felsefenin ve Tanrı'nın bu şekilde, akıl yoluyla kazanılmış bilgisinin eksik olduğunu, onun vahiy yoluyla tamamlanma ihtiyacında olduğunu öne sürer. Hatta Aristoteles'inki gibi bir felsefe, insanın doğal amacından başka bir amaç tanımadığı, onun doğaüstüne yönelik ilgisinin hiç farkına varmadığı, ve imanın ışığından yararlanmadığı için, yanlış olan bir felsefedir. Felsefenin başkaca bilimlere giden yol üzerinde bulunduğunu, fakat felsefeyle yetinip, daha ileri gitmeyen kişinin karanlıkta kalacağını söyleyen Bonaventura, buna göre, filozofun birtakım hakikatlara ulaşabileceğini inkâr etmemekle birlikte, salt bu hakikatlerle ya da felsefeyle yetindiği zaman, onun kaçınılmaz olarak yanlışla düşeceğine inanmaktadır. Buna en ilginç örneği hiç kuşkusuz Aristoteles'tir. Duyusal varlıklar söz konusu olduğunda, Aristoteles, Bonaventura'ya göre, çok önemli ve seçkin bir araştırmacı, gerçek bir doğa filozofu olarak karşımıza çıkar. Bununla birlikte, onun metafiği yanlış ve yetersizdir, çünkü sağlam bir metafizik için, akla ek olarak, imanın ışığına ihtiyaç duyulur. Aristoteles, işte bu ışıktan yoksun kalmış olduğu için, kendi ötesine işaret eden bir felsefe geliştirememiş, dünyanın nedenini dünyanın dışında aramak aklına gelmediği için, Platon'un İdealar teorisine karşı çıkmış ve dünyanın ezeli olduğunu öne sürmüştür. İdeaların reddedilmesi, yalnızca Tanrı'nın özgür seçimine bağlı olan yaratma faaliyetini değil, aynı zamanda Tanrı'nın tikellere ilişkin bilgisiyle evrene ilişkin inayetini de imkânsız hâle getirmiştir.

Bonavetura'ya göre, hakikatin bilgisinde bir düzen, disiplinler arasında konularına ve insanın kurtuluşuna, nihaî amacına olan katkılarına bağlı olarak bir sıralamanın bulunması gerekir. Bu sıralamada kutsal kitap herşeyden öncedir. Ardından, azizlerin yapıtları, en son dünyevi-felsefi bilgiler yer almalıdır. O şöyle der:

“Çeşitli konular arasında birçok yönden bir düzen ortaya konur, fakat diğerlerini bir tarafa bırakalım, önce olanın sonra gelmesine veya sonra gelenin önce olmasına izin vermeyen bir düzene sahip olma gereği vardır. İncelenmesi gereken dört tür yazı vardır: Önce, yirmi ikisi Eski Ahit'ten, sekizi Yeni Ahit'ten olmak üzere, Kitab-ı Mukaddes'in yazıları söz konusudur, ikincileyin, ilklerin, yani azizlerin kitapları gelir ve sonra üstatların summaları gelmektedir; dördüncü olarak da, dünya ilminin

kitaplan gelir. Öyleyse, öğrenmek isteyen, kurtuluşun günahlanmızdan arınmamız için verilen bilgisi, ne filozoflarda ne de üstatların summalarında bulunduğundan, bilimi kaynağında, yani Kitabı Mukaddes'te aramasına izin verelim" (Bonaventura, Conferences on the Hexaemeron, s. 458).

Bonaventura, her ne kadar vahyi akla, teolojii felsefeye üstün tutsa da, otoriteyle akıl, teolojinin amaçlarıyla felsefenin amaçları arasında bir süreklilik bulunduğu inanır. Ona göre, felsefe insan zihnini gerçek bilgelik yolunda belli bir yere kadar taşır. Bununla birlikte, insanı yönlendirme, çok daha üst noktalara taşıma görevi teolojinedir. Bonaventura, bu durumu, metafizikçinin yetkin örneği olarak Aristoteles'i değil, İsa'yı gördüğünü ifade ettiği metafiziğe ilişkin bir tartışmasında şöyle açıklar:

"Oğul'un söylediği gibi: Baba'dan doğdum, dünyaya O'ndan geliyorum; dünyayı terk ediyor ve yine Baba'ya dönüyorum [John, 16. 28]. Dolayısıyla, herkes Yüce Tanrı'm senden geliyorum ve senin aracılığıyla yine sana dönüyorum, diyebilir. Burası, bizi yeniden geriye götüren metafiziksel ortamdır; metafizik türümle, örnekle ve iyi sonuçla ilgilidir. Sen böylelikle hakikî bir metafizikçi olup çıkarsın."

Metafizik Anlayışı:

Bonaventura Tanrı'yla, metafiğin konusu olan, akılla anlaşılabilir bir varlıktan, soyut bir ilkedен çok, insan ruhunun nihaî, en yüksek ereği ve kulluğun konusu olan tinsel varlığı anlar. O'nun varoluşu apaçık bir şey ve ilk veri olduğu için, çoğunluk Tanrı'nın varoluşu konusunun kanıtlanmaya ihtiyaç göstermeyen bir konu olduğunu düşünür. Ona göre, Tanrı'nın varoluşu, gerek insanın kendisinin Tanrı'nın sureti olduğunu farketmesi gerekse ruhun bilgi ve aydınlanma yoluyla Tanrı'ya yönelmesi dolayısıyla apaçık bir olgudur. Tanrı'nın varlığının apaçık olduğunu düşünmesine rağmen, yaratılmış bütün varlıkların Tanrı'nın delili olduğu düşüncesinden ve, O'nun varoluşu için duyuşal dünyadan hareket eden, yani maddî dünyaya ilişkin gözlemlerden yola çıkan *a posteriori* kanıtlar aramaktan da vaz geçmez. Çok incelikli ve ayrıntılı olarak işlenmemiş olan bu kanıtlara göre, yetkinlikten yoksun, kusurlu, bileşik, hareket hâlindeki olumsal (mümkün) varlıklar, zorunlulukla yetkin, kusursuz, basit, değişmez ve zorunlu bir varlığa işaret ederler. Şöyle der:

"Şu hâlde, bu nedenlerden dolayı, Tanrı'nın varoluşunun, o insan zihnine doğal olarak damgalandığı için, insan zihni tarafından şüphe edilemeyecek bir şey olduğu kanıtlanabilir. Zira kişi sadece kendisi hakkında belirli bir bilgiye sahip olmadığı şeyden kuşku duyabilir. Aynı sonucu ortaya koymanın ikinci bir yolu şudur: Tek tek her yaratık tarafından haykırılan bir hakikat, sorgulanamayan bir hakikattir. Her yaratığın gerçekten de Tann'nm varolduğunu haykırdığı bu apaçık postüladan hareketle kanıtlanır. (...) Sonra gelen bir varlık varolursa eğer, önce gelen bir varlık da vardır, çünkü hiçbir şey daha önce gelen bir şey olmadan varolamaz. O hâlde, eğer sonra gelen şeylerden meydana gelen bir evren varsa, bir ilk varlığın varolması zorunludur. Eğer yaratıklar arasında bir öncelik ve sonralığın varolduğunu kabul etmek gerekirse, o zaman yaratıklar alanı bir ilk ilkeyi gerektirir ve haykırır. Yine bir başka varlığa bağımlı olan bir varlık varsa, başkasına bağımlı olmayan bir varlık da olmalıdır, çünkü hiçbir şey kendini yokluktan varlığa getiremez. Öyleyse, 'şeyleri varlığa getirmek için, kendisi varlığa getirilmemiş olan bir İlk Varlık formunda, bir ilk nedene gerek duyulur. Başkasına bağımlı olan varlığa yaratılmış, bu şekilde bağımlı olmayan varlığa ise Tanrı olan,

yaratılmamış varlık adı verilirse, o zaman varlığın bütün farklı nitelikleri Tann'nın varolduğuna işaret eder. Yine, mümkün bir varlık varolursa, zorunlu bir varlık da varolur. (...) Aynı şekilde, görelî bir varlık varsa eğer, mutlak bir varlık da vardır. Ama hiçbir şeye bağımlı olmayan mutlak bir varlık sadece başka bir şeyden herhangi bir şey almamış olan varlıktır. İşte bu varlık İlk Varlık'tır" (Bonaventura, God's Existence, s. 302-303).

Bonaventura'ya göre, varlığa getirilmiş olan varlıklar varsa, onları varlığa getiren bir İlk Neden, kendisi yaratılmamış olan bir Varlık olmalıdır; bileşik varlıklar varsa, bir de basit varlık bulunmalıdır. Yine, değişebilen varlıkların olduğu yerde, değişmez olan bir Varlık olmalıdır. Hem varolabilen ve hem de varolmayabilen bir *ens possibile*'nin, olumsal varlığın olduğu yerde ise, varolmaması hiçbir şekilde mümkün olmayan bir *ens necessarium*, yani Zorunlu Varlık bulunmalıdır. Öte yandan, potansiyel bir varlığın bulunduğu yerde ise, kendisinde potansiyel hiçbir yönün bulunmadığı, aktüel bir varlık olmalıdır ki bu da Tanrı'dır.

Yine, yetkin olmayan ve koşullu bir varlık varsa, bu takdirde koşulsuz bir varlık da olmalıdır. Çünkü koşullu olan, tıpkı yoksunluğun sadece sahip olunan şeye gönderimle anlaşılabilmesi gibi, sadece yetkin varlığa gönderme yapılarak anlaşılabilir; o, aksi takdirde, ne varolabilir ne de anlaşılabilir. Demek ki, yaratılmış her varlık yalnızca kısmen varolup, yalnızca yaratılmamış varlık saf ve yetkin bir biçimde varlık ise, bu takdirde varlık bakımından söz konusu olan her farklılık zorunlulukla Tanrı'nın varolduğunu gösterir (Bonaventura, God's Existence, s. 302-303).

Başka bir deyişle, sonlu ve olumsal varlıkların kusurlu, eksik ve yetkinlikten yoksun oluşları, mutlak bir yetkinliğin, yetkin bir Tanrı'nın varoluşunu zorunlu kılar. Burada, Aziz Bonaventura, gerçek bir Platoncu ya da Augustinus felsefesine bağlı biri olarak, zihnin, kusursuz ve yetkin bir varlığın bilgisine sahip değilse eğer, maddî dünyadaki bir varlığın kusurlu ya da eksik olduğunu kesinlikle iddia edemeyeceğini söyler. Buna göre, kusur ya da eksiklik, çirkinlik ya da yetkinsizlik fikri veya düşüncesi, yetkinlik fikrini varsayar, çünkü varolanları yetkinlik bakımından değerlendirmek bir yetkinlik ölçütünü gerektirir. Ve söz konusu yetkinlik fikri ya da ölçütüne, Bonaventura'ya göre, olumsuzlama ya da soyutlama yoluyla ulaşamaz; bu düşünce, insanlarda doğuştan olmak durumundadır. Duyusal varlıklar, vesile ya da anımsatıcı olmak suretiyle, söz konusu yetkinlik düşüncesinin veya Yetkin Olan'a ilişkin bilginin su yüzüne çıkmasını sağlarlar. İşte söz konusu yetkinlik düşüncesi, Tanrı'nın, yetkin olan varlığın varoluşu için gerçek bir kanıt ya da teminat meydana getirir.

Yaratma ya da Türüm:

Tanrı'nın varoluşunu bu şekilde kendisinden önceki filozofların Tanrı delillerinden derlediği kanıtlarla ispat eden Bonaventura, daha sonra yaradılışa ve yaratılmış dünyanın varlıklarına geçmiştir. İslâm felsefesinden Hristiyan düşüncesine çeviri yoluyla intikal etmiş olan bütün eserleri okuma imkânı bulan Bonaventura, Tanrı'dan başlayan yaradılışın mahiyetiyle ilgili genel teorisini, yine bağlı bulunduğu Yeni Platoncu geleneğe uygun olarak türüm veya sudûr terimiyle ifade etmiştir. Başka bir deyişle, Fârâbî, İbn Sinâ ve İbn Rüşd'ün bütün yaratıkların, zorunlu ve ezeli-ebedî bir süreç içinde, yetkinlikleri sürekli olarak azalan bir ara nedenler zinciri yoluyla Tanrı'nın yaratıcı aklından çıktığı veya taşıdığı tezini benimseyen filozof, söz konusu türüm/sudur anlayışını Hristiyan teolojisiyle bağdaştırmak, madde ve dünyanın ezeliliğini reddedip, hiçten yaradılışı korumak ve nihayet yetkin Tanrı'nın yaratıklarının da yetkin olacağı kabulünden korunabilmek için, çokça mücadele etmiştir. Nitekim, o *Breviloquium* 'da şöyle söyler:

“Kozmik makinanın tamamı sadece, en yüksek olan ve üstün kudreti her şeyi belli bir ağırlık, sayı ve ölçüye göre tanzim eden tek bir ilke tarafından, zaman içinde ve hiçten yaratılmıştır” (A. B. Wolter, age., s. 341).

Yaradılış bağlamında türüm anlayışım benimseyen Aziz Bonaventura, alıntıdan da anlaşılacağı üzere, sudûr teorisinin Hristiyan teolojisi için kabul edilemez olan içerimlerinden uzak durabilmek için, onu bir tür örnekçilikle tamamlamaya çalışmış; dünyanın ezeliğini, göksel akıllar ve ruhlar benzeri ara nedenlerin varoluşunu reddederken, Platon’un özler, ilkörnekler olarak idealarını öne sürmüştür.

Aziz Bonaventura’nın çok önemseydiği iki Yunan filozofundan Platon, ona göre, gözünü hep yukarıya diktiği için aşağıya, bu dünyaya bakmayı, Aristoteles ise, sadece maddî dünya ile ilgilenip yukarıya, ezeli-ebedî değerler alanını görmeyi unutmışlardır. Hele hele Aristoteles’in günahı, o Platon’un İdealarını tümünden reddettiği ve dolayısıyla içinde bulunduğumuz dünyayı gerçek nedenleri, ilkörnekleri aracılığıyla anlayabilmeyi başaramadığı için çok daha büyük olmak durumundadır. Bu iki filozofun başarabildikleri, Aziz Bonaventura’nın gözünde, felsefenin başarabileceği herşeyi meydana getirir. İşte bundan dolayı, felsefenin imanla, aklın otoriteyle tamamlanması gerekmektedir. Nitekim, Aziz Bonaventura bütün Platonculuğuna rağmen, kendisine Platon’u değil, fakat Platon’un bilgeliğini, Aristoteles’in bilimiyle birleştirdiğini düşündüğü Aziz Augustinus’u örnek almıştır. Bonaventura, ondan hareketle;

1) Platon’un ilkörnekler veya özler olarak idealarının Tanrı’nın evreni yaratırken kullanmış olduğu örnek nedenler ya da modeller olduklarını,

2) bu İdeaların Kutsal Üçlemenin ikinci kişisiyle yani kelamla, oğulla özel bir biçimde birleştirdiğini öne sürer.

Buna göre, Baba Oğlu kendi kendisini düşünerek, kendi özüne dair bir bilgi edimiyle yaratmış olduğu için, Oğulun Babanın bilgeliğinin ve Tanrı’nın yaratıcı imkânlarının bir ifadesi olduğu söylenebilir. Öte yandan, potansiyel ve aktüel tüm yaratıkların İdealarının Tanrı’nın zihninde varoldukları; bu ideaların yalnızca, cinslerin ve türlerin değil, fakat tikellerin ya da bireysel şeylerin ideaları oldukları söylenmelidir. Bunlar, Tanrı’nın sonsuz kudretini yansıtacak şekilde, sayıca sonsuzdur. Tanrı, şu hâlde, kendisini bilirken, tanrısal özünün maddî gerçeklikte yansıma veya tezahür etme tarzlarını bilir. O, kendi zihnindeki ideaları, örnek nedenleri, ve dolayısıyla herşeyi, ezeli-ebedî tek bir edimle bilir. Bu ise hiç kuşku yok ki yaradılışın, türüm ya da taşmanın zorunluluğundan farklı olarak, yaratıcı için bilgi ve irâdeyi gerektirdiği anlamına gelmektedir. Buna göre, Tanrı tümüyle bağımsız olan varlıktır, buna karşın yaratıklar O’na bağımlı olup, Tanrı’nın varlığına bir şey katmaz. Sadece ereksel neden değil, fakat aynı zamanda fail neden olarak Tanrı, varolan herşeyi kendi zihnindeki İdeaları, ilk örnekleri model olarak kullanmak suretiyle, hiçten yaratmıştır.

Örnekçilik öğretisi, hiç kuşku yok ki Tanrı’yla yaratıkları arasında belli bir benzerliğin olmasını gerektirir. Bonaventura, bununla birlikte, hem Tanrı’nın yaratıklarıyla olan ilişkisi hakkında doğru bir kanaate sahip olabilmek, hem de Tanrı’dan bağımsız dünya telakkisinden başka, panteizmden de sakınabilmek için, çeşitli ilişki türleri arasında ayırım yapar. Tanrı ile yaratık arasındaki benzerlik buna göre, varlıktan pay alma bağlamında gerçekleşen bir benzerlik değildir, zira, böyle bir durumda panteizme yol açar ve yaratılmış varlık Tann olup çıkar. Aralarında ortak bir terim bulunmadığı için, benzerlik yaratığın Tanrı’nın, ya da daha çok Tanrı’daki ilkörnek veya ideanın bir taklidi olmasından meydana gelir; Tanrı kendisindeki ideayı dışsal olarak sonlu yaratıkta ifade eder. Buna göre, Tanrı ile yaratıkları arasındaki ilişki ya bir örnekleme ilişkisi olarak analojiye ya da farklı cinslerin üyesi olan şeyler arasında varolan orantıya dayalı benzerlik ilişkisidir. Her

yaratık, şu hâlde Tanrı'nın bir ifadesi, tezahürü, sureti veya benzeri olarak, Tanrı'nın bir sonucu, damgası ya da ayak izidir [*vestigium*]. Bununla birlikte, Bonaventura'ya göre, bu ilişkinin tarzı varlıktan varlığa değişir; örneğin bütün varlıklar Tanrı'ya yönelmiş olmakla birlikte, sadece akıllı yaratıklar Tanrı'ya dolaymısız, aracısız olarak yönelirler. Tanrıyı sadece akıllı varlıklar bilir; O'na bilinçli olarak sadece akıllı yaratıkları ibadet ve hizmet eder; dolayısıyla, akıllı yaratığın Tanrı'yla olan yakınlığı, O'na olan benzerliği daha fazladır. Aziz Bonaventura, bu yakın benzerliğe *imago* [suret, imge] adını verir. Şöyle der:

“Çünkü bir yaratık Tanrı'ya bir ayak izi [*vestigium*], bir suret [*imago*] ve bir benzer [*similitudo*] olarak bağlanır. O bir ayak izi olduğu sürece, bir ilke olarak Tanrı'ya benzer, bir suret olduğunda, o Tanrı'yla konusu olarak ilişkilidir; fakat sadece bir benzer olarak da, Tanrı'yla içine dökülmüş bir armağan şeklinde birleşir. Şu hâlde, Tanrı'dan gelen her varlık bir ayak izi; Tanrı'yı bilen her varlık bir suret; Tanrı'nın kendisinde bulunduğu her yaratık bir benzerdir. Bu üçlü ilişki derecesine, Tanrı'nın üç farklı derecedeki etkisi tekabül eder (Benavature, Theory of Seminal Reasons, s. 316). (Ahmet Cevizci, Ortaçağ Felsefesi, s. 250-260)

AQUINASLI THOMAS

Thomas Aquinas, Ortaçağ'ın ünlü tarikatlarından biri olan Dominiken Tarikatı'nın kurucusu Dominik'in ölümünden yaklaşık beş yıl sonra, 1224 yılının sonu veya 1225 yılının başında Roma ile Napoli arasındaki Aquino'da doğdu. Annesi Theodora (ö. 1255), Napoli'nin aristokrat bir ailesinden gelmekteydi. Babası Landolph (ö. 1243) ise II. Frederick'in baronlarından. İmparator (Sicilya İmparatoru II. Frederick) taraftarı bir aileden (Aquino ailesinden) gelmekte olan Thomas'ın, üçü erkek, beşi kız olmak üzere sekiz kardeşi vardı. Thomas ailenin en küçük erkek çocuğuydu. Evin en büyük erkek çocuğu olan Aimo, 1223 yılında II. Frederick'in düzenlediği Beşinci Haçlı Seferine katıldı, esir düştü. Papa IX. Gregory fidesini ödedikten sonra serbest kalan Aimo, ömrünün geri kalanını papanın hizmetinde geçirdi. Ailenin ikinci erkek çocuğu Rinaldo başlangıçta II. Frederick'in yanında yer aldı; ancak Papa IV. Innocent, 1245 yılında II. Frederick'i görevden azledince Papa'nın tarafını tuttu. Bir yıl sonra imparatora yapılan başarısız suikast girişiminde yer alması nedeniyle, imparatorun emriyle idama mahkûm edildi. Aquino ailesi onu bir “şehit” olarak gördü. Böylece Papa ile II. Frederick arasındaki iktidar mücadelesi, çocukluk yıllarından itibaren Aquinas'ın yaşamında izler bırakmaya başladı. Ailenin en küçük kızı Marotta rahibe oldu. Diğer kızlar ise evlendiler ve hayatları boyunca Aquinas'a yakın oldular.

Thomas, ailenin en küçük erkek çocuğu olduğu için, dönemin âdetlerine uyularak dinî eğitim almak üzere Kilise'ye teslim edildi. En yakınlarında bulunan Monte Cassino manastırı bunun için en elverişli yerdi ve Thomas 1231 yılında buraya gönderildi. Monte Cassino'da yedi-sekiz yıl Hristiyanlık, Kutsal Kitap ve Kilise Babaları hakkında eğitim aldı. 1239 yılında papa ile imparator arasında gerginlik arttı ve papa, II. Frederick'i aforoz etti. Bunun üzerine imparator askerleri, önemli bir mevkide bulunan Aziz Benedict manastırını kale olarak kullanmak amacıyla işgal etti, pek çok keşiş sürgün edildi ve Thomas da evine gönderildi. Thomas eğitime 1239-1244 yılları arasında Napoli Üniversitesi'nde devam etti. II. Frederick, Napoli Üniversitesi'ni Kilise'ye bağlı üniversite ve okullara alternatif olmak ve papalığın nüfuzunu azaltmak amacıyla 1224 yılında kurmuştu. Napoli Üniversitesi Kilise'den bağımsız olarak kurulan ilk üniversitedir. Napoli o dönemde bir kültür merkeziydi; Arapça ve Grekçeden yapılan tercümeler

entelektüel yaşamı canlı tutuyordu. O döneme kadar klasik Kutsal Kitap bilgilerini, Augustinus'u (ö. 430), Aziz Gregory'yi (ö. 604) öğrenen Thomas, Napoli'de yirmili yaşlarında, yeni bir kültürün, Müslümanlar aracılığıyla Batı dünyasının tanıma fırsatı bulduğu Aristoteles'in (ö. M.Ö. 322) pagan dünyasının etkisine girdi. Bu, Thomas'ın hayatındaki en önemli dönüm noktalarından biri olmuştur. Thomas, bu andan itibaren, eserleri resmen yasaklanan Aristoteles ve İbn Rüşd'ün (ö. 1198) yazılarına ilgi duyacaktır ve bu ilgi onun bütün eserlerinde etkisini hissettirecektir.

Thomas'ın hayatına şekil veren diğer bir etken, 1242 veya 1243 yılında katıldığı Dominik Tarikatı'dır. 1216 yılında Aziz Dominik'in kurduğu ve papalığın onayını alan bu tarikat bir süredir Napoli'de de faaliyetlerini sürdürüyordu. Bu tarikatın üyeleri Havarileri taklit ederek hayatlarını yoksulluk içinde geçiriyor, gezdikleri yerlerde vaaz ediyorlardı. Bir müddet sonra (1245) Dominiken Tarikatı'nın isteği üzerine Paris'e giden Thomas burada eğitimine devam etti ve Albertus Magnus'un (Büyük Albert) derslerine katıldı. 1248 yılında Köln'de uluslararası bir üniversite kurmak üzere görevlendirilen Albertus Magnus ile birlikte Almanya'ya giden Thomas, burada Albertus'un asistanı olarak görev yaptı, rahiplik unvanı aldı ve Kutsal Kitap üzerine dersler verdi. Thomas'ın, ilk teolojik eserleri olan İşaya, Yeremya ve Ağıtlar isimli Kutsal Kitap bölümlerine ait tefsirlerini de bu dönemde yazdığı kabul edilmektedir. 1252 yılında tekrar Paris'e dönen Thomas, burada bir yandan Kutsal Kitap diğer yandan ise ünlü İtalyan teolog Peter Lombard'ın (ö. 1160?) Sentences isimli kitabı üzerine ders vermeye başladı.

Orta Çağ üniversitelerinde yapılan eğitimin iki yönü vardı: Lectio ve disputatio. Lectio bir metnin okunması ve açıklanması demektir. Okunacak metin öğretim üyesi tarafından değil, tüzüklerle belirlenirdi. Öğretim üyelerinin ana görevinin lectio olması, güçlü bir "şerh geleneği"nin ortaya çıkmasına neden olmuştur. Eğitimin ikinci yönü olan disputatio ise, öğretim üyesi tarafından belirlenen soruları öğrencilerin cevaplaması anlamına geliyordu. Soruların cevapları "Evet" veya "Hayır" diye başlar, sonra gerekçeler söylenirdi. Tartışmanın sonunda öğretim üyesi çözümü açıklardı. Teoloji Fakültesi'nde lectio görevi kapsamında, 1253- 1256 yılları arasında Sentences isimli kitabı okutan Aquinas, bu kitaptaki bazı açıklamaları yetersiz buldu. Fakülte'deki bazı hocalar da bu kitabın açıklayamadığı bazı soruları Thomas'a yönelttiler. Bunun üzerine Thomas, Scriptum super libros Sententiarum isimli eserini yazdı. Zaten o dönemde Sentences üzerine bir yorum kitabı yazmak, fakülte'de hoca olmak isteyen herkesin zorunlu olarak yapması gereken bir görevdi; bu görevi günümüzde doktora tezi hazırlamaya benzetmek mümkündür. Sententiarum, Aquinas'ın ilk sistematik eseri idi. Bu kitapta Aristoteles'e yapılmış 2000'in üzerinde gönderme bulunuyordu. Aristoteles okumanın hoş görülmediği bir ortamda Thomas'ın bu çabası, onun teoloji konusunda yeni yorum arayışı içinde olduğunu göstermektedir. Ortaçağ'da Aristoteles'in eserlerini okumak ve öğretmek defalarca yasaklanmıştır. Nihayet Paris'teki Güzel Sanatlar Fakültesi 1252/1255'de Aristoteles'in eserlerini okutma konusunda izin alabildi. O dönemde bir yanda Augustinusçu düşüncenin diğer yanda ise Aristotelesçiliğin rekabet halinde olduğunu belirtmekte yarar vardır. Aristotelesçi çizgiyi Aziz Thomas Aquinas ve Dominiken Tarikatı; Augustinus (ve onun aracılığıyla Platon {ö. M.Ö. 347}) düşüncesini ise Aziz Bonaventure (ö. 1274) ve Fransisken tarikatı temsil ediyordu.

Aristoteles'in düşünceleriyle Hristiyan doktrini uzlaştırmaya çalışan Thomas, Müslüman düşünürlerin, özellikle de İbn Sînâ (ö. 1037) ve İbn Rüşd'ün Aristoteles yorumlarından hayli yararlanmış ve Thomas'ın bu dönemde (1256) yazdığı De ente et essentia (Varlık ve Öz) adlı eserinde İbn Sînâ'nın etkileri çok açık bir şekilde görülmektedir. Aquinas, üniversitedeki disputatio görevi kapsamında da bazı eserler yazmıştır: De veritate (Hakikat), De potentia (Varlıkların Yaratılması ve Korunması Konusunda Tanrı'nın Kudreti), De malo (Kötülük), De spiritualibus creaturis

(Ruhani Varlıklar) ve De anima (Ruh). Bu eserlerinde Aquinas, temelde teolojik olan konuları felsefî bir bağlamda ele alıp açıklamaya çalışmaktadır. Üniversitedeki görevinin bir parçası olarak yazdığı bu eserlerin dışında Thomas'ın kaleme aldığı başka eserler de vardır. Bunlardan en önemlileri Summa Contra Gentiles ve Summa Theologica'dır. Summa Contra Gentiles'in el yazması bazı nüshalarında, kitabın adı olarak, On the Truth of the Catholic Faith against the Errors of the Unbelievers (İnançsızların Yanlışlarına Karşı Katolik İncanın Gerçekliği Üzerine) şeklinde daha açıklayıcı bir isim yer almaktadır. Summa Contra Gentiles'in, daha önce Dominiken Tarikatı'nın başkanlığını yapmış olan ve Serazenler'e yönelik misyonerlik faaliyetleriyle ilgilenen Raymond of Pennaford'un (ö. 1275) isteği üzerine yazıldığına ilişkin oldukça eski (Aquinas'ın dönemine yakın) bir rivayet bulunmaktadır. Bu rivayete dayanılarak SCG'nin, İslâm ve Müslümanlara karşı yazıldığı sık sık iddia edilmektedir. Aquinas'ın da mensubu olduğu Dominiken Tarikatı'nın öncelikli amaçlarından birinin, Hristiyanların hakimiyeti altındaki bölgelerdeki Müslüman ve Yahudileri Hristiyanlaştırmak olması bu iddiayı güçlendirmektedir. Bu iddianın değerlendirmesi Sonuç ve Değerlendirme bölümünde yapılacaktır; ancak burada şu kadarı söylenebilir ki, SCG Hristiyanlık dışındaki dinlere (Yahudilere ve Müslümanlara) ve Katoliklik dışındaki Hristiyan mezheplerine karşı, Katolik inancını savunmaya çalışan bir kitap görünümündedir. Bu kitapta Aquinas, diğer Hristiyan mezheplerini ve Yahudileri ikna etmek için Kutsal Kitap'a; Müslümanları Hristiyanlığın üstünlüğüne inandırmak için aklî delillere başvurur. SCG'de belirttiğine göre, Aquinas iki türlü bilginin olduğu kanaatindedir. Teslis, inkarnasyon, sakramentler ve eskatoloji gibi bazı konular insan aklının sınırlarını aşmaktadır. Tanrı'nın varlığı ve birliği ise insan aklıyla bulunabilecek bilgilerdir. Aquinas SCG'yi işte bu ikili tasnife göre düzenlemiştir. İlk üç kitap (Tanrı, Yaratma ve İnyet) insan aklıyla anlaşılabilir konuları, dördüncü kitap (Kurtuluş) ise insan aklını aşan, bu nedenle de sadece Kutsal Kitap'a dayanarak açıklanabilecek meseleleri içermektedir. İtalya'da bulunduğu dönemde (1259-1269) Summa Theologica (ST) isimli önemli eserini yazmaya başlayan Aquinas, bu eserini üniversitedeki disputatio yöntemi ile kaleme almıştır: İlk önce "evet" veya "hayır" diye cevaplanabilecek sorular sorulmuş (sözgelimi, "Tanrı'nın varlığı kanıtlanabilir mi?); soruların ardından önce karşıt görüşler delilleriyle açıklanmış, ardından da Aquinas'ın benimsediği görüş ayrıntılı bir şekilde belirtilmiştir. Summa Theologica temelde dört bölüme ayrılır. Birinci bölümde teoloji, Tanrı, teslis, yaratma, melekler ve insan konuları ele alınır. İkinci bölüm iki kısımdan oluşur: Birinci kısımda insanın nihai amacı ve eylemleri, duyguları, günah ve kötülük, yasa ve inayet; ikinci kısımda iman, umut, iyilik, adalet, cesaret, ılımlı olma, peygamberlik ve mucize gibi konular açıklanır. Üçüncü bölümde inkarnasyon, İsa Mesih'in yaşamı, sakramentler, vaftiz, güçlendirme (konfirmasyon), ekmek-şarap âyini (evharistiya), günah çıkarma yer alır. Ek'te ise Son yağlama, rahip takdisi, evlilik ve diriliş konuları işlenir. Aquinas, 1248-1252 yılları arasında Köln'de Albertus'a asistanlık yaparak başladığı öğretim faaliyetini ömrünün sonuna kadar Fransa ve İtalya'da devam ettirmiştir: Paris (1252-1259), Roma (1259-1268), Paris (1268-1272) ve Napoli (1272- 1273). Lion Konsili'ne katılmak için çıktığı yolculukta 7 Mart 1274 yılında ölen Thomas Aquinas, ardında, yirmi bir yıllık (1252-1273) hocalığı süresince değişik konularda yazdığı çok sayıda eser bırakmıştır. O'nun eserleri genel olarak dokuz başlık altında ele alınabilir: Teolojik eserler, tartışmalı sorular, Kutsal Kitap şerhleri, Aristoteles şerhleri, diğer şerhler, polemik türü eserler, risaleler, mektuplar, ibadetlerle ilgili eserler. Thomas Aquinas'ın eserleri ve düşünceleri ölümünün ardından da tartışılmaya ve yayılmaya devam etmiştir. Onun teolojik ve felsefî yaklaşımını benimseyenler "Thomizm" olarak adlandırılan bir akımın ortaya çıkmasını sağlamışlardır. Ancak hemen belirtilmelidir ki "Thomizm" adıyla anılan tek bir

akımdan söz edilemez. Aquinas'ın ölümünden günümüze kadar geçen yedi asrı aşkın süre içinde üç Thomist düşünce akımından bahsedilmektedir.

13-16. yüzyıllarda varlığını sürdüren ilk Thomizm, Ortaçağ'da etkin olan diğer felsefî ve teolojik ekollere karşı Aquinas'ın düşüncelerini savunmaya çalışır. İkinci Thomizm (16-18. yüzyıllar) Aquinas'ın eserleri üzerine şerhlerin ve ansiklopedilerin yazıldığı bir dönemi temsil etmektedir. Ayrıca bu dönemde, Aquinas'ın düşüncelerine dayanılarak tartışmalı konular üzerine yorumlar yazılmıştır. Üçüncü Thomizm ise 1840'larda başlamış ve 1960'lı yıllara kadar varlığını devam ettirmiştir. Yeni Thomizm olarak bilinen bu üçüncü akımın en önemli temsilcileri Etienne Gilson (ö. 1978) ve Jacques Maritain'dir (ö. 1973). 1270 ve 1277 yıllarında Aquinas'ın bazı görüşleri Hristiyanlığa aykırı görülerek eleştirilmiştir. Ancak Aquinas'a yönelik bu olumsuz tavır uzun sürmemiştir. 1279 yılında toplanan Dominiken Ruhani Meclisi, Aquinas'ın ve eserlerinin aleyhine konuşanlara ağır cezalar vermiştir. 1286'da Paris'te, 1287'de Bordo'da, 1288'de Lucca'da toplanan Ruhani Meclisler de Thomas Aquinas'ın öğretisinin benimsenmesi yönünde kararlar almıştır. Summa Theologica Ortaçağ'da Batılı eğitim kurumlarının hemen hepsinde okutulan Sentences isimli eserin yerini almış ve üzerine şerhler yazılmıştır. Summa Theologica üzerine yapılan çalışmaların altı bini bulunduğu kabul edilmektedir. Aquinas 1317'de "evrensel uzman" (universal doctor), 1450 "melek uzmanı" (angelic doctor) ve 1567 yılında ise "Kilise uzmanı" (doctor of the church) şeklinde adlandırılmış ve Papa XXII. John (papalık dönemi: 1316-1334), onu "aziz" mertebesine yükseltmiştir. Trent Konsili'nde (1545-1563) Aquinas'ın Summa Theologica adlı eseri, Kutsal Kitap ile birlikte altara konularak Roma Katolik Kilisesi için Aquinas'ın önemi vurgulanmıştır. Papa XII. Clement (papalık dönemi: 1730-1740) Aquinas'ın; Augustinus, Jerome (ö. 420?), Ambrose (ö. 397) ve I. Gregory (ö. 604) ile birlikte ilk dönemlerin en büyük Hristiyan teologları arasında saymıştır. 1880 yılında Papa XIII. Leo (papalık dönemi: 1878-1903), Aquinas'ın, bütün Katolik okulların efendisi/patronu olduğunu ilan etmiştir. Kısaca ifade edilecek olursa, Roma Katolik Kilisesi, Aquinas'ı bütün teologlar için bir model olarak görmekte ve teolojisinin, bütün Katolik eğitim kurumlarında okutulmasını istemektedir. Papa XIII. Leo, 1879'da yayınladığı "Aeterni Patris" isimli tamimde, Skolastik dönemdeki bütün uzmanlar arasında Aziz Thomas'ın en üstte yer aldığını açıklamıştır. Papa X. Pius (papalık dönemi: 1903-1914) Katolik okullarında Aziz Thomas Aquinas'ın felsefesinin okutulmasını teşvik etmek üzere 1914 yılında "Doctoris Angelici" isminde bir tamim yayımlamıştır. Bu tamimde Skolastik felsefenin önemi belirtilmiş ve skolastik felsefeyi günümüze ulaştıran Aziz Thomas Aquinas'ın felsefesinin izlenmesi tavsiye edilmiştir. Papa XI. Pius (papalık dönemi: 1922-1939) da rahiplik teşkilatında görev almak için eğitimine devam eden gençlerin rehberi olarak Thomas Aquinas'ı göstermiştir¹⁸. Benzer şekilde, Papa XII. Pius (papalık dönemi: 1939-1958) gelecek rahiplerin eğitiminde melek doktorunun (angelic doctor) yöntem, doktrin ve ilkelerinin kullanılması gereğine işaret etmiştir. Zira Aquinas'ın yöntemi, hem öğrencilerin yetiştirilmesinde hem de hakikatin aydınlatılmasında oldukça uygundur; onun doktrini İlâhî Vahiy ile uyumludur. Papa II. John Paul de Akıl ve İman (Fides et Ratio) Aquinas'ın felsefesinin hâlâ orijinalliğini korumaya devam ettiğini; Aquinas'ın bir düşünce ustası ve ilahiyat çalışmalarını doğru bir şekilde yürütmekte bir model olduğunu dile getirmiştir²⁰: Kilisenin niyeti, daima, Aziz Thomas'ın hakikati arayanlar için özgün bir model olduğunu göstermek olmuştur. Aziz Thomas'ın düşüncesinde aklın talepleri ile inancın gücü en yüksek senteze ulaşmıştır. Ölümünden sonraki bütün konsillerde övülmesi ve değişik papaların kendisi hakkındaki olumlu tanıklıkları, Aquinas'ın Kilise içinde eşsiz mevkî ve hâlâ devam eden bir etkiye sahip olduğunu açık bir şekilde göstermektedir.

Aquinalı Thomas, düşünce tarihinin tanıdığı en büyük filozoflarından biridir. Platon ve Aristoteles klasik dünya ya da Yunan felsefesi için neyse, Aquinalı Thomas da Ortaçağ veya Ortaçağ felsefesi için odur. Hatta pek çoklarına göre, o gerçekte Kant'la Hegel'in yapmış olduğundan daha büyük bir etkiyi temsil eder. Senteziyle, felsefenin Ortaçağda ulaştığı en yüksek düzeyi ifade eden Aquinalı Thomas hiç kuşku yok ki her şeyden önce kendisinden önceki Hristiyan filozofların yapmış olduğu gibi, tutarlı bir teoloji geliştirmek, Kilisenin veya Kilise Babalarının öğretisindeki kimi çelişik unsurları ortadan kaldırmak ve Hristiyan inancını sistemleştirmek işiyle meşgul olmuştur. Bununla birlikte, Aquinalı Thomas'ın yapmış olduğu her şey, o sadece bir teolog olmadığı, yaşadığı çağın problemleri de yalnızca teolojik problemlerden ibaret bulunmadığı için bununla sınırlı değildir. O, aynı zamanda, "dini motiflerle akli motifleri harman eden" bir büyük filozoftur.

Onun içinde yaşadığı ve Hristiyanlığın hâkim olduğu dünya, bir süreden beri Hristiyan teolojisinin öte dünyacı şemasının tatmin edici olmaktan çıkıp, önemli ölçüde yetersiz hale gelmeye başlayacak şekilde değişip genişlemişti. Yeni sanat formları, üniversitelerin doğuşu, doğabilimine dönük ilginin ilk kez zuhur edişi, İslam dünyasından yapılan çevirilerin ardından klasik dünyaya yönelik bakışın gözden geçirilmesine duyulan ihtiyaç varolan teolojik şemayı zorlamaya başlayınca, Aquinalı Thomas Hristiyan dünya görüşünü yeni ilgiler ve bu ilgilerin doğurduğu yepyeni bilgilerle zenginleştirme ve geliştirme ihtiyacı duydu. Başka bir deyişle Ortaçağ insanı 13. yüzyıldan itibaren sözde "Ortaçağ karanlığı"ndan yavaş yavaş çıkmaya başlayıp, kültür ve uygarlığını yeniden inşa eder ve dünyevi şeylere ilgi duymaya başlarken, teolojiyle felsefenin, iman ile aklın, Hristiyan dünya görüşüyle klasik dünya görüşünün, çağının ihtiyaçlarına uygun düşen yeni ve sağlam bir sentezini yapmaya soyundu. Ona bu sentezinde en büyük yardımı, hiç kuşku yok ki Aristoteles ve felsefesi sağladı.

Aquinalı Thomas'ın başarısının bir kısmı Antik Yunan felsefesi ile Hristiyan dünya görüşünü bağdaştırmanın bir formülünü bulmuş olmaktan oluşuyordu. Fakat o, bununla yetinmedi. Oluşturduğu büyük sentezin temel formülünü fizik, epistemoloji, etik benzeri alanlardaki çeşitli özgül problemlere uyguladı ve bütün özel bilimleri her şeyi kuşatan tek bir bilim içerisinde birbirine bağladı. Bu açıdan bakıldığında, kendisinden önceki bütün Hristiyan filozofların fersah fersah ötesine geçti.

İnanç-Akl İlişkisi:

Aquinalı Thomas teolog ve filozof kariyerinin başından sonuna kadar, bir Hristiyan filozofunun felsefenin alanını tanımlaması ve belirlemesi, rasyonel araştırma yöntemlerinin kullanımını haklı kılması gerektiğine inanmıştır. Bu, ona göre, felsefenin imanın unsurlarıyla, dini hakikatlerle asla ilgilenmemesi gerektiğini savunan din adamlarının oldukça etkin oldukları, antientelektüalizmin damgasını büyük bir güçle vurmaya devam ettiği bir çağda zorunluydu. Böyle bir yaklaşıma karşı, Thomas genel rasyonalizminin bir parçası olarak, dini hakikatlerden pek çoğunun ancak iman temeli üzerinde kabul edilirken, akıl yoluyla, aklın doğal ışığıyla kanıtlanabilecek hakikatler de bulunduğunu öne sürdü. Buna göre, Aquinalı Thomas iman karşısında akli, teoloji karşısında da felsefeyi ön plana çıkartmış değildir. Tam tersine, o vahiy temel alır. Fakat Aquinalı Thomas vahiy yoluyla bilinen hakikatlerin, kendilerinden hareketle rasyonel kanıtlama temeli üzerinde başka doğruların ispatlanacağı ilk ilkeler oldukları inancındadır. Bu ilk ilkelerin kanıtlanamamaları olgusu, onların başlangıç noktaları olarak kullanılmalarına karşı aşılabilir bir engel oluşturacak ciddi bir itiraz değildir çünkü hiçbir bilim kendi ilk ilkelerini, onların açık doğrular olduklarını kabul ettiği için kanıtlamaz. Bu durum felsefe bilimleri

ve teoloji için de geçerlidir: Vahyin hakikatleri, ona göre, Hristiyan felsefesinin teoremlerinin kendilerinden çıkarsandığı ilk ilkeleri sağlamanın dışında, bir de böyle bir felsefenin doğrultusunu belirleyip, gelişme imkânlarını güçlendirir. Başka bir deyişle, vahyin sağladığı hakikatlere ilişkin bilgi Hristiyan felsefesine, kendileri olmadan asla kanıtlanamayacak olan birtakım hakikatleri ispatlama imkânı verir.

Aquinalı Thomas'ın söz konusu tezini doğrulamak için verilen örnek, elbette Aristoteles'tir. Buna göre Aristoteles, Tanrıyla ilgili birtakım hakikatleri sadece akıl yoluyla, aklın doğal ışığıyla kanıtlayabilirdi ve nitekim kanıtladı da. Fakat o, vahyin sağladığı hakikatlerin bilgisinden yoksun bulunduğu için bu doğrultuda çok fazla ilerleyemedi. Oysa bir Hristiyan aklın doğal ışığına ek olarak, Tanrı hakkında vahyedilmiş hakikatlere de sahip bulunduğu için çok daha fazla şey bilebilecek ve kanıtlayabilecek durumdadır. Demek ki Aquinalı Thomas önce teolojiyle felsefe arasında bir ayrım yapmıştır. Bu ayrım çerçevesi içinde, felsefenin aklın doğal ışığıyla kanıtlanabilenlerin meydana getirdiği alana, teolojinin ise imana ya da otoriteye dayanan hakikatlerin alanına tekabül ettiği söylenebilir. Ya da başka bir deyişle, gerek felsefe ve gerekse teoloji birtakım ilk ilkelerden hareketle akılyürütme veya başka birtakım hakikatleri kanıtlama işiyle uğraşır. İlk ilkelerin yardım görmeyen aklın doğal ışığıyla apaçık doğrular diye kabul edildiği yer felsefenin alanını meydana getirirken, ilk ilkelerin vahye dayandığı, dini otorite temeli üzerinde doğru kabul edildiği alan teolojiyi veya vahye dayalı ilahiyatı meydana getirir. Bu ikisi, ona göre, birbirinden kesin olarak ayrılmalıdır; çünkü imanın akıl alanında, aklın da iman alanında yapabileceği bir şey yoktur. Sözgelimi, inayetin zorunluluğu, insanın Tanrının inayeti olmadan kurtuluşa ermesinin imkânsız olduğu gösterilerek asla kanıtlanamaz. Teslis dogmasını, ne yaparsanız yapın aklın ışığıyla aydınlığa hiçbir zaman kavuşturamazsınız. Aquinalı Thomas burada kalmayıp, teolojinin bir de doğal boyutu olduğunu, akla dayalı bir ilahiyat bulunduğunu söyler. İşte bu doğal teoloji, salt kanıtlamalardan meydana gelen bir disiplin olarak, kendisinde felsefeyle teolojiyi birleştirir. O, burada Peripatetizmde bulunduğu inandığı, özerk olan ve her ne kadar dini dogmayla bağdaştırılabilse de dogmadan bağımsız bulunan felsefeyi Hristiyan teolojisiyle birleştirir. Bundan amaç, her şeyden önce Aristoteles felsefesine eksikliği hissedilen bir yüksek metafizik, Hristiyan düşüncesine de özellikle duyusal varlıklar bağlamında eksikliği duyulan bir varlık metafiziği sağlamak ve sonuçta, çağın ihtiyaçlarına uygun bir sentez yaratmaktır. Buna göre, Thomas'ın yaptığı sadece, Aristoteles'in öğretisini benimsemek ya da Aristoteles'i vaftiz etmek veya Hristiyanlaştırmak değildi. O, Aristoteles'in öğretisinin kapsamını genişletmekten, onun sistemindeki bariz boşlukları doldurmaktan ve onu Hristiyan imanına göre yorumlamaktan bir an bile geri durmamıştır. Aquinalı Thomas, başta İslam filozofları olmak üzere, başka yerlerden de pek çok şey almıştı. Bütün bunlar da dikkate alındığında, Aquinalı Thomas'ın sentezinde, kendisine göre baş aşağı duran Aristoteles'i ayakları üzerine oturttuğu söylenebilir. Böylelikle o, Peripatetik felsefede bir Hristiyan açısından eksikliği duyulan yüksek metafiziğe hemen bütünüyle Hristiyan teolojisinden gelen ve Thomasçı terimlerle ifade edildiği zaman, Platonizmin metafiziğindeki değerli her şeyi su yüzüne çıkartan bir Tanrı telakkisi temin eder. Buna karşın, aynı sentez Hristiyan inancına ise duyusal gerçeklikle ve bu arada bir bütün olarak varlıkla ilgili, onda eksikliği fazlasıyla hissedilen, bir genel ve rasyonel çerçeve sağlar. Aquinalı Thomas'a göre, Hristiyan din adamı ya da filozofu, kendini tamamen ilahi hakikate vakfederken, maddi dünyadan uzak durmaya çalışmıştır. Oysa maddi dünyadan kopmak, yaratıklardan uzaklaşmak, gerçekte Tanrıdan kopmak anlamına gelir. Ve unutulmamalıdır ki Tanrının inayeti doğayı bozmak veya tahrip etmek yerine, onu geliştirir, mümkün olduğu ölçüde yetkinleştirir. Felsefeyle teoloji burada artık örtüşür; demek ki doğal teolojiyi olduğu kadar, etiği, fiziği,

politikayı vb. ihtiva eden felsefeyle teolojinin çatışma içinde olabilmesi kesinlikle söz konusu değildir. Teolojiyle felsefenin, vahiyle aklın çatışması bir yana, vahiy akli destekler ve tamamlar. Daha doğru bir deyişle, vahiy akli desteklerken, akıl da vahiyi anlamlandırır. Doğal akıl tarafından bilinen hakikatlerle vahye dayalı hakikatler tek bir bilimin, ilahiyat biliminin temel unsurları haline gelirler. Nitekim Tanrının varoluşuna, Tanrı dolayimsız olarak bilinemediği, O duyulara görünmediği için teolojik bir perspektif içinde sadece iman edilir; fakat eserinden hareketle, O'nun dolaylı bilgisine erişmek mümkündür.

Tanrı'nın Varlığı ve Beş Yol:

Her ne kadar sınırları ve sınırlamaları bulunsa da aklın sağlam ve güvenilir bir araç olduğuna inanan, buna ek olarak Aristoteles'i kendisine rehber alan Aquinalı Thomas bundan sonra evreni ve evrende yer alan varlıkların ontolojik mahiyetini açıklamaya yönelmiştir. Başka bir deyişle, Ortaçağ felsefesine yakın zamanlara kadar hâkim olan, bir yanda ilahi âlemin, diğer yanda ise gerçeklikten yoksun maddi dünyanın bulunduğu Augustinusçu ve dolayısıyla Plâtoncu iki dünyalı evren tasarımına karşı, Aquinalı Thomas Aristotelesçi evren görüşünü temele alarak öz ve varoluş, kuvve ve fiil, madde ve form aracılığıyla tanımlanabilen bir bireysel tözler toplamı olarak evren görüşünü öne sürmüştür. Söz konusu evren konsepsiyonuna göre, varlık alanı, biri tinsel öteki maddi varlık gibi iki ayrı varolan türünden değil fakat formun edimselleşmesine bağlı bir derecelenmeye tabi olan tek bir varlık türünden meydana gelir ve halkaları arasında en yukarıdan en aşağıya kadar hiçbir boşluğun bulunmadığı bir büyük varlık zinciri meydana getirir. Buradan çıkan sonuç ise fiziki dünyanın biricik gerçekliği belli belirsizce taklit eden gerçeklikten yoksun bir gölgeler dünyası olmadığıdır. Başka bir deyişle, Yaratıcı ve yaratıklar sürekli bir tözler hiyerarşisi içinde, tek bir evren meydana getirirler. Aristoteles'in varlık cetvelinin yerini alan bu hiyerarşinin en tepesinde, doğal olarak Tanrı bulunur. Tanrının Varoluşuyla ilgili Argümanlar Hiyerarşinin tepesindeki basit ve yetkin varlık olarak Tanrının varolduğu, imanının hiç kuşku yok ki en temel unsuru olmak durumundadır. Yani, Tanrının varolduğu apaçık bir şeydir. Fakat Thomas, vahiy-akıl ilişkisine dair görüşlerinin bir sonucu olarak, Tanrının varoluşunun ayrıca akıl yoluyla kanıtlanabileceğini savunmaktaydı. Tanrının varoluşunu kanıtlamanın, ona göre de biri nedenden sonuçlara, diğeri ise sonuçlardan nedene giden, yani biri a priori veya bütünüyle rasyonel, diğeri a posteriori veya ampirik olan iki türü vardır. Bununla birlikte, o Tanrının varolduğunu a priori bir biçimde, yani Augustinus'un yaptığı gibi yalnızca bir Tanrı tanımına dayanarak kanıtlamayacağımızı iddia eder. Çünkü Anselmus'un ontolojik delili gibi a priori bir kanıt insanın Tanrının özünün bilgisine sahip olduğunu varsayar. Oysa insan varlıkları, bilgi duyu-deneyiyle başladığı için böyle bir bilgiye sahip değildirler. Buradan çıkan sonuç açıktır: Tanrının varoluşunu özden ilineğe, nedenden sonuca giderek kanıtlamak mümkün olamaz. Bunun yerine, sonuçtan nedene gitmek gerekmektedir. Tanrının kendisinde değil de eserlerinde bilindiğini öne süren Aquinalı Thomas'a göre, Tanrının varoluşunu kanıtlamak mümkün olacaksa eğer, elimizde duysal dünya ile ilgili olarak Tanrı delillerimizin başlangıç noktasını, başlangıç öncüllerini oluşturacak bazı temel verilerimiz olmalıdır. Aquinalı Thomas, işte bu yüzden Tanrının varoluşunu ispatlamak için öne sürülmüş, düşünce veya din felsefesi tarihinde "Beş Yol" olarak ünlenmiş, beş ayrı delil ya da argümanda, dünya ile ilgili ampirik bir olgudan yola çıkar. Gerçekten de bir bütün olarak değerlendirildiklerinde bu argümanlar, sözelimi dünyada hareketin, olaylar arasında hüküm süren nedensellik ilişkilerinin, belli bir düzenin varoluşunu verili bir olgu, herkes için apaçık olan bir şey olarak alırlar. Aquinalı Thomas, işte buradan hareketle bütün bu

ampirik olguları, yani dünyadaki hareket, nedensellik, düzen vb. olgusunu açıklamanın tek yolunun Tanrının var olduğu ve bütün bu olguların Tanrının eylemi ya da etkileri olduğu hipotezine başvurmak olduğunu öne sürer. Tanrının varoluşunu kanıtlamanın Aquinalı Thomas tarafından benimsenen bu yolu, algıya açık olmayan varlık ya da kendiliklerin varoluşunu kanıtlamak için kullanılabilecek tek kanıtlama türünü meydana getirdiği için bir yönüyle de başarılı bir stratejiyi ifade eder.

Aquinalı Thomas'ın *birinci yolu* kozmolojik bir argümandan meydana gelir. O, kanıtta bizim bazı şeylerin hareket halinde olduğunu, duyu-deneyi temeli üzerinde, tam bir kesinlikle bildiğimizi söylemektedir. Öte yandan bir şey, ancak kendisi üzerinde eylemde bulunulduğu, potansiyel güçleri başka bir şey tarafından aktüel hale getirildiği zaman, hareket edebilir. Thomas'a göre, hiçbir şey kendi kendisini hareket ettiremez çünkü bu durum, o şeyin aynı anda, aynı bakımdan hem potansiyel ve hem de aktüel olmasını gerektirir. Örneğin, bir nesne kendi kendisini ısıtamaz ya da sıcak yapamaz çünkü böyle bir durum, onun aynı anda hem sıcak olmasını ve hem de olmamasını gerektirir. Bundan dolayı, hareket eden her varlığın başka bir varlık tarafından hareket ettirilmesi gerekir. Söz konusu hareket ettiricinin de yine aynı nedenle başka bir varlık tarafından hareket ettirilme zorunluluğu bulunmaktadır. Bununla birlikte, bu hareketler ve hareket ettiriciler dizisi sonsuzca geriye gidemez çünkü bir ilk hareket ettirici yoksa eğer, bu takdirde ikinci, üçüncü vb. hareket ettirici ve dolayısıyla, duysal dünyada gözlemlenen hareket de varolmaz. Bundan dolayı, Tanrı vardır; yani, gözlemlenebilir bir hareket, son çözümlemede yalnızca, kendisi hareket etmeyen bir ilk hareket ettiricinin, yani Tanrının varoluşuyla açıklanabilir.

Aquinalı Thomas'ın *ikinci kanıtı* da kozmolojik delilin, Aristoteles'in Metafizik adlı eserine dayanan, başka bir versiyonudur. O, burada Tanrının varoluşunu, şeylerin fail nedenleri olması ve fail bir nedenin sonucundan önce gelme zorunluluğu bulunmasından dolayı, hiçbir eylem ya da sonucun kendi kendisinin nedeni olamayacağı gözlemine dayandırır. Ona göre, fail nedenler zincirinde bir ilk neden olmalıdır. Bu ilk neden olmadığı takdirde, zincirdeki ilk adıma, daha sonraki halkaya ve daha sonraki adımlara neden olacak bir başlangıç noktası olmaz. Bu olmadığında ise son sonuçtan, yani dünyamızın bugünkü halinden söz etmek de mümkün olamaz. Öyleyse, doğanın bugünkü hali ve sonuçlar dizisi, bir ilk neden olarak Tanrının varlığını kanıtlar.

Aquinalı Thomas'ın İslam felsefesinden ilham alan *üçüncü kanıtı* ise yine "kozmozolojik delil" in başka bir versiyonu olup, "imkân kanıtı" diye bilinir. Aquinalı Thomas burada doğadaki varlıkların, nesnelerin varolmaları kadar, varolmamaları da mümkün olan varlıklar olduğu gözleminden yola çıkar. Doğal varlıklar olumsal varlıklardır çünkü onlar her zaman varolmazlar; doğal varlıklar yaratılmışlardır ve yok olup giderler. Örneğin, bir ağacın var olmadığı bir zaman vardı; o, şimdi varolmaktadır ve bir gün varlıktan çıkacaktır. Aquinalı Thomas'a göre, ağaç için var olmama iki anlamda düşünülmelidir. Öncelikle, onun hiç varlığa gelmemiş olmasından söz edilebilir; ikinci olarak, o bir kez varolunca, açıktır ki belli bir süre sonra yok olup gidecektir. Gerçeklikteki her şey yalnızca, ağaç benzeri mümkün ya da olumsal varlıklardan oluşuyorsa, hiçbir şeyin var olmadığı bir zamandan söz etmek mümkün olur. Oysa duyu-deneyi bize, nesnelerin, varlıkların var olduğunu göstermektedir. Bundan dolayı, var olan her şey mümkün varlıklardan meydana gelemez. Mümkün varlıkların dışında, bir de Zorunlu Varlık olmalıdır. Zorunlu Varlık, var olmaması mümkün olmayan varlıktır ve bu Zorunlu Varlık da Aquinalı Thomas'a göre Tanrıdır. Başka bir deyişle, mümkün varlıklara neden olan, onlara varoluş veren varlık, işte bu Zorunlu Varlık'tır, yani Tanrıdır.

Aquinalı Thomas'ın "varlık derecelerinden hareket eden argüman" olarak bilinen *dördüncü kanıt*, var olan şeyler arasında bir derecelenme bulunduğu olgusundan yola çıkar; buna göre, bazı şeyler diğerlerinden daha iyidir, daha güzel, daha doğru, daha saygındır vb. Fakat şeyleri belli bir özelliği sergileyip sergilememelerine göre derecelendirebilmek için öncelikle elimizde bir standardın olması gerekir; bazı şeylerin diğerlerinden daha iyi olduklarını söyleyebilmek için mutlak bir ölçütün, bir en iyinin var olma zorunluluğu bulunmaktadır. Bazı şeylerin diğerlerinden daha iyi ya da daha kötü olduğunu, Aquinalı Thomas'a göre, ancak bu standardın bilgisine sahip olduğumuz, en iyiyi bildiğimiz takdirde söyleyebiliriz. O, bu noktada, Aristoteles'in, bir cins içindeki en yüksek –en yüksek değer, burada en yüksek iyinin– cins içindeki tüm nesnelerin özelliklerinin nedeni olduğu ilkesinden yararlanmaktadır. Buna göre, iyi olan her şey en iyinin sonucudur, zira en iyi başka şeylerin iyiliğinin temelini meydana getirir. Demek ki şeylerin varoluşlarının, iyiliklerinin ve başkaca yetkinliklerinin nedeni olan bir en iyi olarak Tanrı vardır.

Aquinalı Thomas'ın *beşinci argümanı* ise "düzen ve amaç kanıtı" olarak bilinen ünlü kanıt türünün veya teleolojik delilin özel bir hali ya da versiyonudur. Bu Tanrı delili de tıpkı daha öncekiler gibi, ampirik bir argümandan meydana gelmekte olup, fiziki dünya ile ilgili bir gözleme dayanır. Nitekim Thomas bu argümanda, dünyadaki her şeyin amaçlı bir biçimde, belirli amaçlara ulaşacak şekilde eylemde bulunduğu veya hareket ettiği gözleminden yola çıkar. Bu durum, akıllı insan varlıkları için olduğu kadar, taşlar ve ağaçlar türünden, akıl ve dolayısıyla bilgidен yoksun olan varlıklar için de geçerlidir. Bu varlıkların amaçlarına, rastlantısal olarak değil de bir plana uygun olarak ulaştıkları; bir plandan dolayı, işlevlerini evrendeki genel düzene katkı yapacak şekilde gerçekleştirdikleri açıktır. Bu plan ve dolayısıyla evrendeki düzen de en yüksek derecede akıllı bir varlık, bilgisi mutlak olan bir varlık olarak Tanrının eseridir.

Tanrının Nitelikleri:

Aquinalı Thomas Tanrının varoluşunu kanıtladıktan sonra, O'nun doğasını açıklamaya, temel sıfatlarını sıralamaya geçer. Bununla birlikte, burada bir belirlemede bulunmakta, ne kadar akılcı olursa olsun Aquinalı Thomas'ta da varlığın ötesindeki özü gereği aşkın bir gerçeklik olarak Tanrının maddi dünyadaki varlıklar için kullanılan terimlerle tanımlanamayacağını, Tanrının kendisinde ne olduğunun bilinemeyeceğini belirtmekte yarar vardır. Yani, yaratıkların iyilik, güzellik, varlık benzeri nitelikleri, yaratıcı kudretin kaynağı olarak Tanrı için asla kullanılamaz; bununla birlikte bu, söz konusu niteliklerin Tanrıda bulunmadığı anlamına da gelmez. Bu sıfatlar Tanrıda gerçekten de vardır ama onlar Tanrıda insan zihni tarafından kavranamaz ve ifade edilemez bir tarzda bulunurlar. Başka bir deyişle, aynı terimler Tanrı için ne aynı anlamda ne de farklı anlamda kullanılabilir. Onları ancak analogik olarak kullanabiliriz. Buradan da anlaşılacağı üzere, sadece antropomorfizmden değil fakat agnostisizmden de sakınmaya çalışan Thomas'ta Tanrının dört temel sıfatı "Beş yol"dan, yani O'nun varoluşuyla ilgili kanıtlardan, özellikle de kozmolojik argümanlardan zorunlulukla çıkar.

Buna göre, Tanrı her şeyden önce cisimsel olmayan bir varlıktır çünkü cisimler hareket ettirilmedikleri sürece, hareket edemezler ve Tanrı, ilk kanıta göre, hareket ettirilen değil fakat hareket ettiren varlıktır, hatta ilk Hareket Ettiricidir. İkinci olarak Tanrı, cisimsel olmadığına ve cisim olanlar bir madde ve bir formdan mürekkep olduklarına göre, maddi bir varlık da değildir. Tanrı, dördüncü yol ya da kanıta göre, daha az iyi ve ya da daha iyi şeylerin iyilik derecelerine kendisiyle karar verdiğimiz bir iyilik standardı olduğu için mutlak olarak iyi olan varlıktır. O ayrıca,

ilk Neden kanıtının bir sonucu olarak, bileşik bir varlık değildir; çünkü bileşikler parçalarından sonra gelirler, oysa kozmolojik kanıt Tanrının ilk neden ve dolayısıyla ilk varlık olduğunu kanıtlamaktadır. “Beş Yol”dan değil fakat bu kez beş yolun zorunlu sonucu olan yukarıdaki sıfatlardan çıkan başka bir sonuç, bileşik olmayan Tanrının zorunlulukla basit olduğunu bildirir. Tanrı, yine bileşik olmamanın bir sonucu olarak, özüyle varoluşu birbirinden ayrılamayan varlıktır. Buna göre, Aristoteles için olduğu gibi, Aquinalı Thomas için de “öz”, bir şeyi her ne ise o şey yapan şeydir. Özün söz konusu anlamından hareket edildiğinde, ne Sokrates ne de sonlu bir başka şeyin hiçbir anlamda özüyle özdeş olduğu söylenebilir. Her şeyden önce, insanlığın Sokrates’in özünün bir parçası olduğunu dikkate aldığımızda, başka insanlar da var olduğu için insanlığın Sokrates’i aştığını söylememiz gerekir. İkinci olarak, Sokrates, özüne ek olarak, çok çeşitli araz ya da ilineklere sahiptir. Sokrates “oturuyor” veya “ayakta duruyor” ya da “yatıyor” olabilir; bu hal ya da yaşantılar, onu her ne ise o şey yapan şeyin bir parçası değildir. O zaman haklı olarak Sokrates’in ve başkaca sonlu şeylerin, özleriyle özdeş olmadıkları, bir anlamda özlerinden fazla, başka bir anlamda daha az oldukları söylenebilir. Oysa bu durum Tanrı için geçerli değildir. Tanrıda hiçbir ilineğin varlığından söz edilemez; O özünden ne daha az ne de daha fazladır. Özüyle özdeş olan, varoluşu özünden farklı olmayan Tanrı, aynı zamanda yetkin varlık olmak durumundadır. Çünkü Tanrının özüyle özdeş olması O’nun bütünüyle aktüel olduğu; buna karşın varoluşunun da özünden ayrılamaması, O’nun varoluşunu kendisine borçlu olduğu bir dış kaynak ya da nedenin bulunmadığı anlamına gelir. Tanrı bütünüyle gerçekleşmiş, varoluşunu özünden alan yetkin varlıktır. Tanrı yine akıl sahibi bir varlık olup, eksiksiz bir bilgiye sahiptir. Buna göre, o sadece tümelleri değil fakat tikelleri de bilir. Öte yandan, Tanrı tek tek varlıkları, özellikle de insanları bilmekle kalmaz fakat onları gözetir. Yani, o iradi bir varlıktır. Tanrı yine mutlak kudrete sahip olan varlıktır; O’nun gücü her şeye yeter. Tanrı nihayet, varolan her şeyi hiçten yaratmış olan yaratıcı varlık olup onun inayeti var olanlar üzerinden hiç eksik olmaz. Aquinalı Thomas’a göre, Tanrı tüm varlıkların kaynağı ise varlığın, var olan şeylerin başka bir kaynağı olamaz. Tanrı bu bakımdan bir sanatçıyla, örneğin bir heykeltıraşla karşılaştırılmaz. Bir heykeltıraş var olan malzemeye şekil verir. Oysa yaratılıştan önce, yalnızca Tanrı vardı; bu nedenle varlığa gelen her şey varoluşunu Tanrıya borçludur. Bu dünya, yaratılmış şey türlerinin mümkün en iyi düzenlemesini içerdiği için en iyi dünyadır.

Evren Tasavvuru:

Görüşlerinin önemli bir bölümü, aşırı uçlar arasındaki ortayı temsil eden Aquinalı Thomas bu tavrını Tanrı dışındaki varlıkları ele aldığı varlık felsefesinde de sürdürür ve doğal olarak, statik monizm ve dinamik akış öğretilerine karşı, yine tıpkı Aristoteles’te olduğu gibi bir oluş felsefesinin savunuculuğunu yapar. Buradaki yaklaşımında da mekanistik bir analizle dinamik bir analizin tam ortasında bir yere oturur. Buna göre, evren ne sürekli hareket ve çarpışma halindeki atomların bir toplamıdır ne de maddeden yoksun enerjiye tekabül eder. Evren maddeyle formun, atomlarla enerjinin, Aquinalı Thomas’ın “formun her şeyi belirlediği” aksiyomunu unutmamak koşuluyla, bir bileşimi olmak durumundadır. Onun metafiziğine, söz konusu orta yol tavrına paralel ve ek olarak, öz ve varoluş, potansiyel ve aktüel, belirsiz madde ve belirleyici form ayrımları başta olmak üzere, birtakım ayrımlar damgasını vurur. Bunlardan esas önemli olanı ise ona İslam filozoflarından, özellikle de İbn Sînâ’dan intikal etmiş olan öz-varoluş ayrımıdır. Ona göre, bir tek Tanrı için böyle bir ayrım söz konusu olmaz; O, mutlak varlık olduğu, kendisinde oluşun izi bulunmadığı için olumsuzluğu veya sonluluğu olmayan, özü ve varlığı bir, saf varlıktır.

Fakat Tanrı dışında, bütün varlıklar bileşiktir. Aquinalı Thomas açısından, bir varlığın bileşik olması, bileşik olmanın farklı türleri bulunduğu için onun sadece madde ve formdan oluşması anlamına gelmez. Belirsiz madde ve belirleyici form ayrımını kabul etmekle birlikte, Aristoteles'in mutlak hilomorfizmini hiç olmazsa kısmen reddeden Thomas'a göre, bileşik olmanın çok daha temel bir türü, bir şeyin öz ve varoluştan mürekkep olmasına işaret eder. Bir şeyin ne olduğu sorusunu (onun özünü) onun var olup olmadığı sorusundan (varoluşundan) ayıran Aristoteles'ten sonra, o bir şeyin varoluşunun, maddi olmayan şeyler de bulunduğu için onun maddesi olmadığını öne sürer. Varoluş bir form da değildir. Varoluşun Aristotelesçi kategorilerden birine indirgenmesini kabul etmeyen Aquinalı için maddi tözler ilk madde ve tözsel formdan meydana gelen bir öze sahiptirler. Fakat onlarda buna ek olarak bir bileşim, özle varolma edimi arasında söz konusu olan bir bileşim daha vardır. Manevi ya da tinsel varlıklar, doğaları gereği maddi olmayan varlıklar oldukları için madde ve formdan meydana gelen bir öze sahip değildirler; ama onlar yine de bir öz ve bir varoluştan meydana gelirler. Sadece Tanrı'da bu ikisi ayrı değildir. Tanrı dışındaki mürekkep/bileşik varlıklar söz konusu olduğunda, varoluş bir özün potansiyelini aktüelleştirir. Başka bir deyişle, her sonlu varlık potansiyelinin aktüelleşmesi ve bir formun belirlenimi yoluyla varlığa gelir. Sonlu, bileşik varlıklar, Aquinalı Thomas'a göre, dahası, kendilerinden, salt kendileri yoluyla varlığa gelmezler; onlar kendi kendilerine neden olan varlıklar değildirler. Sonlu varlıklar evrende hüküm süren bir nedenselliğin eseri olmak durumundadırlar. Dolayısıyla, yaratılmış nedenler âlemi içinde, Aquinalı Thomas'a göre, biyolojik üreme ve ekolojik denge örneklerinde en açık bir biçimde görüldüğü üzere hem nedenleri ve hem de sonuçları ihtiva eden bir büyük varlık zinciri bulunmaktadır. Burada bilimsel ayrıntılara girmeyen, girebilmesi de pek söz konusu olmayan Thomas, görüşünü "varlık merdivenini" tanımlarken, zaman zaman ögeler arasında toprağın en aşağıda, ateşin en yüksekte, hayvanlar içinde insanın en üstte bulunduğunu, cansız şeylerin hayvan ve bitkilerin altında bir derecelenme sergilediklerini söyler. Söz konusu hiyerarşik varlık görüşü veya varlık zinciri anlayışı, Aquinalı Thomas'ta, bir de Platon'dan ilham alan bir yaklaşımda, "pay alma" kavramı yoluyla ifade edilir. Ona göre, her sonlu varlık başka varlıklardan, bu varlıkların hem nedeni ve hem de sonucu olmak suretiyle pay alır ve bütün varlık düzeyleri, en altta katışıksız bir biçimde maddi ve bütünüyle belirsiz olan, en yüksekte ise hiçbir şekilde cisimsel olmayıp, tamamen manevi olan bulunacak şekilde, dikey bir çizgi boyunca ve hiyerarşik olarak sıralanır. Dolayısıyla, her varlık hem nedenini ve hem de ilk nedenini yansıtır. Varlığın ve bu arada bileşik varlıkların durumu, bundan böyle daha ziyade kuvve ve fiil, madde ve form kavramlarıyla ifade edilir. Buna göre, meleklerin tinsel sıralanışında daha yukarılarda bir yerde bulunan bir meleğin özü daha az kuvve ya da imkân içerir ve dolayısıyla o saf fiil veya katışıksız edim olarak Tanrıya o kadar yakın ve benzerdir. Buna karşın, bir melek Tanrıdan ne kadar uzak ve O'na ne denli az benzer olursa, onun edimselliği daha az, kuvvesi daha fazla olur. Aynı şey madde ve form için de geçerlidir: Tanrının kendisi veya Tanrıya en yakın olan suretler madde olmadan varolur; Tanrıdan nispeten daha uzak olan Formların maddesi ve dolayısıyla, daha fazla kuvvesi ve daha az fiili vardır. Yetkinlik derecesi kuvveden uzaklaşma ve saf edime yakınlaşma derecesi tarafından belirlenir. Bir varlık Tanrıya ne kadar yakın olursa, o kadar çok varlığa sahip olur. Öyleyse, bütün yaratılmış varlıklar varlıktan farklı derecelerde pay alırlar ve Tanrı tüm varlıklarda onların varoluşlarının yaratıcısı ve koruyucusu olarak varolur.

Evrenin Ezeliliği Sorunu:

Ortaçağ'ın en büyük felsefe-din çatışmalarından biri olan âlemin öncesizliği-sonrasızlığı ya da ezeliliği sorunu, Aquinalı Thomas'ın değişik eserlerinde yer almaktadır. Ancak Aquinalı Thomas sorunu, müstakil bir kitap (De aeternitate mundi / On the Eternity of the World) yazacak kadar önemsiyordu. Sorun, felsefedeki "âlem ezelîdir ya da öncesiz-sonrasızdır" görüşü ile Yahudi- Hristiyan (daha sonra da İslâm) geleneğinde benimsenen "âlemin yoktan (ex nihilo) yaratıldığı" ve "âlemin bir başlangıcının olduğu" inancı arasındaki derin uçurumdan kaynaklanmaktaydı. Bu iki görüş açık bir şekilde birbiriyle çelişiyordu. Ne Aristoteles'i çürütmek ne de Hristiyan inancından vazgeçmek isteyen Thomas'ın, bu nedenle yaptığı ilk şey, Aristoteles'in konuyla ilgili görüşlerini yorumlamak oldu.

İslâm filozoflarının iddia ettiği gibi, Aristoteles'in âlemin ezeliliği düşüncesini kabul ettiğini söylemek, Aristoteles'i yanlış anlamak olacaktı. Thomas'a göre, "âlemin ezelî olduğunu" hiçbir zaman savunmayan Aristoteles, sadece kendisinden önceki filozofların konuyla ilgili görüşlerini aktarmış ve âlemin ezeliliği meselesinin akılla kanıtlanabilecek bir şey olmadığını söylemişti. Böylece Aquinalı Thomas, âlemin ezeliliği konusunda Aristoteles'i, Hristiyanlığa yaklaştırarak yorumlayarak onu nispeten orta bir noktaya yerleştirmiş oluyordu. Aquinalı Thomas, On the Eternity of the World isimli eserinde, âlemin ezeliliği meselesinin iki şekilde ele alınabileceği kanaatindedir. Şayet âlem ezelîdir derken, Tanrı'nın dışında ve Tanrı'nın yaratmadığı bir şeyin daima var olduğu savunuluyorsa, hem inanca hem de filozofların öğretilerine aykırı olacağı için, bu iddianın kabulü mümkün değildir. Şayet âlem ezelîdir derken, Tanrı'dan kaynaklanan bir şeyin daima var olması söylenmek isteniyorsa, bu düşünce irdelenmeye değerdir. Tanrı'dan kaynaklanan bir şeyin daima var olması imkânsızsa, bunun iki nedeni olabilir:

Birincisi, Tanrı, daima var olacak bir şeyi yaratamaz.

İkinci neden ise, Tanrı'nın bu konudaki gücünü ve imkânını hiç düşünmeksizin, böyle bir şeyin yaratılmasının mümkün olmamasıdır.

Her şeyi yapmaya gücü yeten bir varlık olduğuna göre, Tanrı'nın her zaman var olacak bir şeyi yaratmasının mümkün olduğu konusunda herkes hemfikirdir; dolayısıyla, birinci neden geçerli olamaz. O halde geriye ikinci neden, yani daima var olacak bir şeyin mümkün olup olmadığı sorunu kalmaktadır. Şayet böyle bir şey mümkün değilse, bunun da iki nedeni olabilir:

"Ya edilgin bir potansiyelin bulunmaması ya da böyle bir düşüncenin çelişkili olmasıdır."

İlk nedeni çürütmek için Aquinalı Thomas şu kanıtı öne sürer: Melekler yaratılmadan önce herhangi bir edilgin potansiyel yoktu; ancak yine de, Tanrı melekleri yaratabildi. Peki, ezelden beri var olan bir şeyin yaratılması düşüncesi kendi içinde çelişkili midir? Bu soruyu cevaplamadan önce Aquinalı Thomas, başka bir soruya yönelir: Tanrı çelişkili şeyler yaratır mı? Söz gelimi, Tanrı, geçmişte yaşanmış olayları, hiç yaşanmamış hale getirebilir mi? Aquinalı Thomas bu soruya olumlu ve olumsuz cevaplar verilebileceğini, ancak olumlu cevabın, yani "Tanrı için geçmişte yaşanan olaylar yaşanmamış hale getirmek mümkündür" düşüncesinin, dinî açıdan yanlış bir düşünce olmadığını ifade eder. "Tanrı çelişkili şeyler yaratabilir" demek, Hristiyanlık için ciddi bir sorun oluşturmadığına göre, ezelden beri var olan bir şeyin yaratılması, çelişkili bir düşünce olsa bile, Tanrı için imkânsız bir şey değildir. Ezelden beri var olan bir şeyin yaratılması gerçekten çelişkili bir düşünce midir? Bir şeyin hem yaratılmış olması hem de ezelî olması mümkün müdür? Aquinalı Thomas'a göre bu düşüncede bir çelişki yoktur. "Bir şeyin hem yaratılmış olması hem de ezelî olması mümkün değildir" diyenlerin ileri sürebilecekleri iki neden vardır: (a) Neden, zaman bakımından sonuçtan önce

olmalıdır; (b) "Tanrı her şeyi yoktan yaratmıştır" düşüncesini kabul ettiğimize göre, yaratma eyleminden önce yokluğun olması gerekir; dolayısıyla herhangi bir şeyin ezeli olması mümkün değildir. Aquinalı Thomas'a göre, nedenin sonuçtan, yani Tanrı'nın yaratılan şeylerden zaman bakımından önce olması zorunlu bir durum değildir. Sonucunu zaman geçirmeden (eşzamanlı) üreten nedenlerin, sonuçlarından önce olması gerekmez. Eşzamanlı eylemlerde, eylemin başlangıcı ve sonu aynı anda olur. Nedenle sonuç arasında zaman bakımından öncelik sonralık olması, sonucunu hareketle meydana getiren nedenler için söz konusudur. İnsanlar da bu tip nedenler üzerine düşünmeye alışkın olduklarından, nedenin sonucuyla eşzamanlı olabileceğini düşüncesini algılayamıyor ve kendi deneyimlerinden hareketle yanlış bir genellemeye gidiyorlar. Tanrı, şeyleri, hareketle değil de, eşzamanlı yarattığına göre, Tanrı hakkında nedenin sonuçtan önce gelmesini şart koşamayız.

"Tanrı her şeyi yoktan yaratmıştır" ifadesi Aquinalı Thomas'a göre, yaratma eyleminden önce bir yokluğun olduğuna, yani Tanrı'dan başka hiçbir şeyin olmadığı bir anın bulunduğu işaret etmez. Tanrı'nın her şeyi yoktan yaratması, âlemin zaman bakımından sonra yaratıldığına değil, yaratma eyleminde ham madde olarak hiçbir şeyin kullanılmadığını ifade eder. Aquinalı Thomas, âlemin ezeliği meselesinin akılla kanıtlanabilecek bir mesele olmadığını düşünmekte ve bu meseleyi inanç alanının sınırlarına itmektedir. Âlem ezeldir, demek, Tanrı'nın yanı sıra ezelden beri başka bir şeyin de var olduğunu söylemek değil; Tanrı'nın âlemi ezeli olarak yaratmış olduğunu kabul etmektir. Görüldüğü gibi, Thomas âlemin hem yaratıldığını hem de ezeli olabileceğini söylerken, âlemin yaratılışının yoktan olduğunu, yaratılışın herhangi bir potansiyele (İbn Rüşd'ün iddia ettiği gibi edilgin bir potansiyele) dayanmadığını öne sürmektedir. Bu görüşüyle Aquinalı Thomas, âlemin ezeliği konusunda felsefeyle din arasındaki gergin, hatta dine yakın bir duruş sergilemekte; ama felsefeye de tamamen yüz çevirmemektedir. İslâm dünyasında Müslüman filozofların, âlemin ezeliği görüşünü benimsedikleri için tekfir edildikleri halde, hemen hemen aynı sonuca ulaşan Aquinalı Thomas'ın aforoz edilmemesinin nedenini bu noktada aramak gerekir. İbn Rüşd ve İbn Sina gibi Müslüman filozoflar, Aquinalı Thomas'ın tersine, âlemin ezeliği konusunda dinî değil, felsefî; dine değil Aristoteles düşüncesine yakın bir tavır içinde olmuşlardır. (M. Tarakçı, Aquinalı Thomas, Felsefe Ansiklopedisi, (ed. Ahmet Cevizci), İstanbul: Etik Yayınları, 2003, c. 6, s. 508-524).

Evrende Nedensellik Sorunu:

Aquinas, varlık hiyerarşisindeki her varlığı, hem dikey bir tarzda hem de yatay düzlemde Aristotelesçi doğa kavramına başvurarak, nedensellik zinciriyle birbirine bağlar. Onun nedensellik doktrini temelde Aristoteles'in nedensellik anlayışına dayanmakla birlikte Aristoteles'in Physics eserine yazmış olduğu şerhi göz önünde bulundurduğumuzda, Aristoteles'in nedensellik görüşlerini aşan ve metafizik yönü daha ağır basan bir nedensellik anlayışı benimsediğini söyleyebiliriz. O, Aristotelesçi nedenselliği, Hristiyanlığa uyarlamaya çalışır. Aquinas, Aristoteles'in formel, maddi, etkin ve nihai (ereksel) sebebine ek olarak Örnekseyici Sebep'i (causa exemplaris) eklemiştir. Buna göre, Tanrı bir şeyi nedenleyip ona gerçeklik kazandırmadan önce mevcudiyet kazandıracağı şeyin düşüncesi/idesi zihninde zatiyla özdeş bir şekilde bulunmaktadır. Tanrı, zihninde bulunan idenin nesnel âlemde bir örneğini yaratmak için nedenlemiştir. Örnekseyici sebep, yaratılan şeyin dışında olmasıyla formel sebepten, iradeyi değilde zihni yönlendirmesiyle de nihai/erek nedenden farklılaşır. Aristoteles'in nedensellik anlayışı sadece var olan şeylere uygulanabiliyorken, Aquinas, örnekseyici sebebi ekleyerek sebebin aynı zamanda mahiyetler ve bilkuvve halde olanlara uygulanmasını da sağlamıştır.

Sebebi, genel anlamda ilk ve nihai sebep olan Tanrı'nın (prima causa) kendi formunun benzerini sonuçta yaratması (agens enim agit sibi simile) veya kendi dışındaki öteki varlıkla iletişime geçmesi olarak tanımlayan Aquinas, yaratılmışların kendi tabiatlarına/doğalarına göre fiilde bulunduklarını, her etkinin kendi tabiatı/doğası gereği tepkide bulunduğunu iddia etmektedir. Thomas da Tanrı'nın cömertliği ve iyiliği üzerinden yaratılmışlara müdahale ettiğini ve hiçbir şeyin O'nun iradesi ve kudreti dışında fiilde bulunmadığını savunmaktadır. Şu halde Thomas, tıpkı Arisoteles gibi, şeylerin bir tabiatının/doğasının olduğunu, bu tabiat ile hem fiilde bulunma hem de itaat etme kudretlerinin olduğunu; şeylerin bu kudretle Tanrı'nın emirlerine itaat ettiğini düşünür. Sözgelimi su, ateşi söndürmek gibi aktif bir kudrete sahip olmasının yanı sıra, ayın etkisi ile gelgite konu olması bakımından da pasif bir kudrete sahiptir. İlahî inayetin tanzim ettiği sistem, İlk Neden ya da Nihai neden olan Tanrı'ya dayanması ve tekil nedenlere dayanması bakımından iki yönlüdür. Söz gelimi aile bireyleri aile reisine karşı sorumludur. Her bir aile bireyi ve aile reisi de toplumun yöneticisine karşı sorumludur. Bunun gibi ikincil nedenler de dâhil âlemde var olan her şey ilk neden olan ilahî inayetin kapsamındadır. Yabani zeytin ağacının soylu ve verimli zeytin ağacına aşılmasının olumlu sonuçlar doğurmayacağını ifade eden İncilde'ki pasajı temele alan Thomas, söz konusu tabiatları yaratanın Tanrı olduğunu ve dolayısıyla da O'nun, bu tabiata aykırı fiilde bulunmayacağı için de yükselme eğilimini ateşten çekip almayacağı neticesine ulaşır. Şeylerin sahip olduğu kudret, nihai anlamda faal olan Tanrı'ya atfedilse de, yaratılmış şeylerin gerçekleştirdiği, tabiatlarına dayanan özel fiiller onlardan kaldırılamaz. Tanrı ilk neden olması hasebiyle tabîî olarak gerçekleşen bütün fiillerin de kaynağıdır ve O'nun kudretinin her fiilde işlemesi zorunludur. Bununla birlikte Thomas, Tanrı'nın şeylere bir düzen verdiğini ve bu düzenin de tabiat olduğunu ve zorunlu olduğunu temele alarak Tanrı'nın, bu tabiat haricinde başka türlü fiilde bulunmasının mümkün olmadığı şeklinde bir iddianın yanlış olduğunu da dile getirir. Onun bu açıklaması kaçınılmazdır; aksi halde yani doğal nesneler zorunlu olarak fiillerini meydana getirirse mucizeye yer kalmayacaktır. Ayrıca bu bakış açısı Tanrının sınırsız kudreti konusunda da sorun yaratacaktır. Thomas, sorunu aşmak için, şeylerin, bazen tabiatlarının/doğalarının haricinde fiilde bulunabilir, demektedir. Ona göre, çoğu tabîî/doğal neden sonuçlarını, genellikle (çoğunlukla) aynı tarzda meydana getirir. Fakat bazen durum bu genel kanaate aykırı gerçekleşebilir. Bunun nedeni failin kudretindeki eksiklik, maddedeki uygunsuz durumlar ve başka bir failin, diğerinden daha baskın kudrete sahip olmasıdır. Birtakım şeyler istisnai şekilde cereyan etse de, bu durum, inayetin neticesi olan düzenin başarısızlığa uğradığı anlamına gelmemelidir. Bazen ilahî kudret, ilahî inayetin önüne geçmeksizin Tanrı tarafından şeylere konulmuş (implanted) düzenin gerektirdiğinden farklı sonuçlar meydana getirmesine neden olabilir. Buradan anlaşılmaktadır ki şeylerin düzeni tabîî bir zorunluluktan dolayı değil, Tanrı tarafından, yani O'nun özgür iradesinden kaynaklanmaktadır ve şeylerin Tanrı'nın yarattığı tabiat haricinde fiilde bulunmaları kendilerinin tabiatına aykırı bir durum da değildir. Başka bir yerde Thomas, her şeyin Tanrı tarafından bir sistem içerisinde yaratıldığını, bu nedenle söz konusu sistemin İlk Neden'le ilişkisi dikkate alındığında, Tanrı'nın, tabiata aykırı bir fiilde bulunmasının O'nun ilmine, iyiliğine ve iradesine aykırı olduğunu söyler. Eğer bu sistemi, sadece ikincil nedenler bağlamında dikkate alırsak o zaman Tanrı, bu nedenler dışında fiilde bulunabilir. Zira O'nun fiili, ikincil nedenler sistemi ile sınırlandırılmaz; çünkü söz konusu ikincil nedenler sistemi O'ndan tabîî bir zorunlulukla değil, O'nun özgür iradesinin bir sonucu olarak meydana gelmiştir. Dolayısıyla Tanrı, bu sistemin dışına çıkarak başka şeyler yapabilir ve bunun dışında başka bir sistem de yaratabilir. Söz gelimi herhangi bir ikincil neden olmaksızın, doğrudan o nedenin sonucunu yaratabilir.

Augustine'nin de dediği gibi Tanrı, kurulmuş tabîî düzene aykırı fiilde bulunabilir; fakat kendi yüce kanununa aykırı fiilde bulunamaz. Her ne kadar Thomas, şeylerin, sahip oldukları özün dışında fiilde bulunmalarını, onların tabiatına aykırı bir şey olmadığını söylese de, bir olayın nedenini açıklarken 'Niçin' sorusuna yakın nedenlerle cevap verebileceğimizi ama bütün bu yakın nedenlerin ilahî iradeye kadar götürülebileceğini düşünür. 'Niçin ateşe yaklaştırıldığında odun yanar?' sorusuna 'Çünkü yakmak, ateşin tabîî/doğal fiilidir' ve 'Yakmak ateşin gerçek arazıdır/ilineğidir' denmesinin yanı sıra, 'Bu durum ateşin gerçek (proper) formudur' şeklinde de cevap verilebilir. Dolayısıyla biz bu cevapları ilahî iradeye kadar geri götürebiliriz. 'Niçin odun yanıyordu' sorusuna 'Çünkü Tanrı öyle irade etmişti' şeklinde verilen cevap, İlk Neden'e nispetle verilmesinden dolayı doğrudur. Ama bu nispet diğer yakın nedenleri yok sayıyorsa yanlış olacaktır. Her ne kadar Thomas burada aracı nedenleri yok saymanın yanlış olduğunu ifade etse de, son dönem eserlerinden birisi olan Summa Theologica'da, mümkün nedenlerin mümkün sonuçlar meydana getirmesinin yakın nedenlerden dolayı değil, Tanrı'nın bunları mümkün olarak irade etmesinden dolayı olduğunu belirtmektedir. Thomas, ikincil nedenlerin ilahî inayetin âlemdeki işleyiş tarzı olduğunu temellendirirken Müslüman kelimcilerin nedensellik anlayışına da birtakım eleştiriler getirmektedir.

Bilindiği gibi, Müslüman kelimcilerin görüşlerinin Latin Batı dünyasına geçişi, Yahudi filozof İbn Meymun'un Delâletü'l-Hairîn eseri vasıtasıyla gerçekleşmiştir. Nitekim İbn Meymun bu eserde Müslüman kelimcilerin, ateşin yakmasının, ateşin zatından/özünden dolayı değil de, o anda Tanrı'nın yaratmasıyla gerçekleştiği, yakmanın araz/ilinek olduğu; arazların/ilineklerin ise bir cevherden/tözlerden diğerine intikalinin mümkün olmadığı şeklindeki düşüncelerini zikreder. Benzer şekilde ateşin yakmak yerine soğukluk vermesi de mümkündür; çünkü evrende meydana gelen her şey, Tanrının anlık yaratmasına işaret eden adetinin sonucudur. Tanrı dilerse, ateşin yakmasına yönelik adetini değiştirebilir. Bu bakımdan evrendeki ilişkilerin aksinin düşünülmesi, yani suyun yakması ve ateşin soğutması aklen mümkündür. İbn Meymun'un bu ifadeleri bize, Gazzâlî'nin tanrısal adet kavramsallaştırmasına dayanarak, neden-sonuç ilişkisinin zorunlu olmadığı açıklamalarını hatırlatmaktadır. Nitekim Gazzâlî, elin hareket etmesiyle suyun hareketi olayında, hareketin her bir parçasının yokluktan sonra Tanrısal anlık yaratmayla meydana geldiğini, dolayısıyla suyun hareketinin parmağın fiili değil, Tanrı'nın o anda yarattığı bir fiil olduğunu söyler. Benzer şekilde pamukta yanma meydana getiren şeyin de ateşin kendisi değil, ya doğrudan ya da melekleri vasıtasıyla bizzat Tanrı'nın meydana getirdiği bir fiil olduğunu dile getirir. Bunun yanı sıra Gazzâlî, Tanrı'nın, ateşe dokunulduğu zaman sıcaklık yerine soğukluk hissi, buza dokunulduğu zaman soğukluk yerine sıcaklık hissi vermesini de mümkün görmektedir.

Thomas'a göre Müslüman kelimcilerin, bir arazın/ilineğin başka bir cevhere/töze intikalinin mümkün olmadığı, yanma esnasında yanmayı meydana getiren şeyin ateşin kendisi değil de Tanrı'nın kudreti ya da anlık yaratımı olduğu, dolayısıyla da şeylerin tabîî kudretleriyle fiilde bulunmadıkları şeklindeki iddiaları hatalıdır. Bununla birlikte onlar, Tanrı irade ederse, ateşin soğutması ve ısıtması arasında bir fark olmayacağını da ileri sürmektedir. Onlar söz konusu iddialarını, ilahî inayet ve ilim olmaksızın birtakım fiilleri icra eden bir iradeye dayandırmaktadır. Thomas açısından yakmak, ateşin özsel/tabîî fiilidir ve bunu inkâr etmek tecrübeye aykırı bir şeydir. Zira müşahade ettiğimiz sebep sonuç ilişkisi, Tanrı tarafından kurulmuştur ve buna göre işlemektedir. Elimizi ateşe yaklaştırdığımızda yanma gerçekleşmektedir ve bu durum tecrübeyle sabittir. Müslüman kelimcilerin iddiasının diğer çıkmazı ise, bu iddianın akla aykırı olmasıdır. Akıl, var olan her şeyin bir işlev ve gayesinin olduğuna, şayet bu gaye ve

işlev ortadan kaldırılırsa, şeylerin bir anlamının olmayacağına hükmetmektedir. Söz gelimi bir bıçak kesme işlevini yerine getiremiyorsa ve ateş oduna yaklaştırıldığında yakmıyorsa, bu durumda hem bıçağın hem de ateşin varlığı anlamsız olacaktır. Bunun yanı sıra Müslüman kelimcilerin iddiası, yaratmak vasıtasıyla kendisini ifşa eden ilahî iyiliğe de aykırıdır. İlahi iyilik kendisi gibi, hem var olan hem de birtakım fiillere neden olan sebepler yaratmaktadır. Şeylerdeki aktif kudreti inkâr etmek, ilahî iyiliğin bu yönünü inkâr etmektir. Aynı meseleyi Summa Contra Gentiles adlı eserinde de ele alan Thomas, Müslüman kelimcilerin iddiasının, tıpkı İbn Rüşd'ün Gazzali'yi eleştirirken söylediği gibi, hikmet ve kudret sıfatları ile bilimsel bilgiyi de ortadan kaldırdığını ve bu iddianın âlemdeki bütünün kemâline zarar verdiğini belirtir. Summa Theologica'da ise Thomas, yanma hadisesini açıklarken ve nedenselliği temellendirirken iki kanıt sunmakla yetinir ve burada 'Müslüman kelimciler' yerine 'bazıları' kavramını kullanır. Ona göre sebep-sonuç ilişkisini reddetmek, âlemdeki şeyleri, anlamsız ve amaçsız kabul etmenin yanı sıra Tanrı'nın kudretini de sınırlandırmak anlamına gelmektedir. Eğer şeylerdeki sebep-sonuç ilişkisi yok sayılırsa, bu durum yaratıcının kudretinin eksikliğine delâlet edecektir.

Thomas'ın Müslüman kelimcilerin nedensellik anlayışına yönelttiği eleştirileri, İbn Rüşd ve İbn Meymun'a borçlu olduğunu belirtmeliyiz. Nitekim İbn Rüşd, şeylerin belirli bir tabiatının olduğunu, eğer onların bir tabiatı olmasaydı, onların belirli bir fiilinin olmayacağını, dolayısıyla da onlara ilişkin bir tanımın yapılamayacağına dikkat çeker ve Eş'arilerin ve Gazzali'nin nedenselliğe ilişkin iddialarının şeriatı ve ilahî hikmeti yok sayan bir görüş olduğu sonucuna ulaşır. Benzer şekilde İbn Meymun da, âlemdeki nedensellik ve düzenin ilahî hikmetin bir yansıması olduğunu dile getirerek İbn Rüşd'ü takip eder.

Thomas, ikincil nedenlerin ilahî inayetin bir yansıması olduğunu söylese de, ekmeğin İsa'nın etine, şarabın da onun kanına dönüşmesi hadisesini yani evharistiya (ekmekşarap ayinini), deyim yerindeyse, kendi sistemiyle tutarsızlık arz eden bir tarzda açıklamaya çalışır. Thomas, İncil'de geçen 'Bu benim etimdir' pasajını lafzî şekilde anlar ve evharistiya ayini esnasında sunakta yer alan ekmeğin öz bakımından İsa'nın eti, fakat araz/ilinek bakımından ekmeğin olduğunu söyler. Cevher/töz değişmektedir ama ekmeğin arazları/ilinekleri var olmaya devam etmektedir. Zira ona göre, bir arazın, cevheri olmadan varlığını devam ettirmesi, ilahî kudret açısından imkânsız değildir. İlahi kudret, ikincil nedenler olmaksızın onların meydana getirdiği sonuçları yaratabilir. Söz gelimi Tanrı, meni olmaksızın bir insan yaratabilir veya tıbbi tedavi yöntemleri olmaksızın da ateşli bir hastayı iyileştirebilir; çünkü Tanrı aklın kavrayışından daha fazla faaliyet alanına sahiptir. Bu açıklamasıyla Thomas, bir arazın/ilineğin, cevheri/tözü değişmesine rağmen varlığını devam ettirdiğini kabul etmekte ve bunu da Tanrı'nın kudretine referansla temellendirmektedir. Thomas'ın bu açıklamaları, onun hem genel sistemi hem de nedensellik anlayışı bakımından ciddi bir tutarsızlık arz etmektedir. Çünkü Thomas'ın evharistiyaya ilişkin açıklaması, eleştirdiği Müslüman kelimcilerin cevher-araz teorisine oldukça yakındır. Thomas, Müslüman kelimcilerin bu teorisini ilahî hikmete aykırı bir açıklama olarak değerlendirmekte, her ne kadar Gazzâlî'nin de bu düşüncüyü kabul ettiğini bilmese de, dolaylı yoldan onu eleştirmektedir. Thomas'ın evharistiyaya dair açıklaması, onun madde-form teorisıyla de örtüşmemektedir. Bilindiği gibi Thomas, Aristocu madde-form düşüncesini kabul etmekte ve şeylerin madde ve formdan oluştuğunu ileri sürmektedir. Burada ekmeği ekmeğin yapan, ekmeğin olma formu ve maddesidir. Ekmeğin olma formu ekmeğin, masa ve sandalye gibi diğer şeylerden ayıran bir ilkedir. Zira ekmeğin İsa'nın eti olması için onu diğer şeylerden ayıran bir formunun olması gerekir ve bu da birtakım arazları barındıran 'et olma' formudur. Buna rağmen Thomas, 'ekmeğin olma' arazlarının korunduğu halde, ekmeğin cevherinin ete dönüştüğünü iddia ederek

kendi madde-form anlayışı ile tutarsız bir açıklama sunmaktadır. Dolayısıyla Thomas'ın evharistiyaya ilişkin açıklamaları, onun kendi sistemiyle tutarsızlık arz eden bir açıklama olduğunu söyleyebiliriz. Daha da ilginç, onun evharistiyaya dair açılması, İbn Sina'nın doğal nedenlerle uzun sürede gerçekleşen bir olayın, Tanrının, kısa sürede maddede değişim yaparak ona başka form vermesiyle açıklamasına benzemektedir. (Özcan Akdağ, Thomas Aquinas'ın Vesilecilik Eleştirisi ve Temelleri, Journal of Islamic Research 2016; 27(2).

İnsan Anlayışı:

Aquinalı Thomas, başka pek çok konuda olduğu gibi, insan anlayışında veya insanın psiko-fiziksel kuruluşunda da bir kez daha Aristoteles'in orta yolculuğunu koruyarak, iki aşırı görüş arasında tam ortada bir yerlere konumlanır. Buna göre, bir tarafta sadece Antikçağda Platon ve Plotinos tarafından benimsenmekle kalmayıp, Doğu'da ve Batı'da pek çok Ortaçağ filozofu tarafından devam ettirilen "gerçek insanın, kendisi için bir mezar ya da hapisane veya bir araç olarak görülen bedende ikamet eden ruh olduğu" görüşü vardır. Karşı uçta ise sözgelimi Epikürosçular tarafından benimsenen, ruhun bir şekilde maddeye indirgendiği materyalist anlayışın bulunduğunu dile getiren Aquinalı Thomas, hiçbir ampirik veri tarafından doğrulanmayan iki aşırı konum karşısında hakikatin orta konumda olduğunu öne sürer. Başka bir deyişle, o, ruhun bir bedende yuvalanan bağımsız bir töz olmasını kabul etmeyip, ruhtan, tıpkı Aristoteles gibi, bedenin "formu" diye söz eder. O, bir yandan da ruhun varoluşu için bedene bağlı olmadığını, bedenin ölümünden sonra varlığını sürdürdüğünü öne sürer. Aquinalı Thomas'ın iki aşırı ruh telakkisi arasındaki ortayı temsil eden ruh görüşü, şu halde Aristotelesçi psikolojinin Hristiyan teolojisinin taleplerine uygun hale getirmesinden oluşur. Aquinalı Thomas bedenin formu olarak ruhu, nebati, duyusal ve akli ruh olarak üç farklı düzeyde ele alır. Bunlardan bir canlı türü olarak bitkileri tanımlayan ya da belirleyen nebati ruh, Aquinalı Thomas'ta üç ayrı güçle karakterize olur: Beslenme, büyüme ve üreyip çoğalma. Aralarında ilerledikçe artan bir karmaşıklık düzeni bulan bu üç gücün belirlediği nebati ruhun üzerinde ise hissetme veya duyulmama gücüyle karakterize olan duyusal ruh bulunur. Duyusal ruhta, Aquinalı Thomas, ayrı ya da müstakil fakülte veya duyum güçlerinin bulunduğunu söyler. Örneğin bir köpek görme ya da işitme gibi dış duyumlara veya duyusal güçlere, duyusal bellek benzeri içsel güçlere sahiptir. Bütün bunlar duyusal yaşam düzeyinin parçası olup, varoluşları için organizmanın varoluşuna ihtiyaç duyarlar. Onda da elbette yine Aristoteles'te olduğu gibi, bitki ve hayvan doğalarını aşan ve insanı meleklerle birlikte, manevi tözler alanına dahil eden ruh türü, akli ruhtur. Akli ruh, iki farklı güç ya da yetiyle karakterize olur: Dünyayı ya da nesneleri bilen yeti olarak bilgi gücü ya da teorik akıl ve nesneler karşısında belli davranışlar sergileyen yeti olarak irade. Bu iki yetinin birbirinden ayrı fakat birbirine karşılıklı olarak bağımlı olduğunu öne süren Aquinalı Thomas'a göre, istediğimiz şey bildiğimiz şeyi, bildiğimiz şey de istediğimiz şeyi belirler. Thomas özellikle bilme gücü söz konusu olduğunda, bu noktada kalmayıp, akli, duyusal ruh ile akli ruh arasındaki ayrımın insan varlığındaki karşılığını ifade etmek amacıyla edilgin akıl ve etkin akıl olarak ikiye bölmüştür. Buna göre, o insanların, Tanrıdan farklı olarak her şeyi birden bilememeleri nedeniyle, aklın edilgin bir güce sahip olmak zorunda olduğunu düşünmekteydi. Gerçekten de şeyleri bilfiil bilmezden önce bilmek için insanların aklında doğallıkla edilgin bir güç bulunduğunu öne süren Aquinalı Thomas, şu halde, ruhun sırasıyla nebati, duyusal ve akli düzeylerde sergilediği beslenme, büyüme, üreme, hissetme, isteme ve bilme güçleriyle vücut ya da cismi bir insan bedeni haline getiren şey olduğunu; müstakil tözler olmayan ruh ve bedenin

ancak birlikte tek bir töz meydana getirdiklerini savundu. Buna göre, insan varlığı ruh ve beden gibi iki tözden meydana geliyor değildir; o, kendisini meydana getiren iki unsur ya da bileşen olan tek bir töze tekabül eder. Buna göre, hissettiği veya bir şeyleri duyulmadığı zaman, hisseden veya duyulmayan ne tek başına beden ne de tek başına ruh olup, bir bütün olarak insanın kendisidir. Aynı şekilde, bir şeyleri anladığımız veya kavradığımız zaman, bu edimi, ruh olmadan gerçekleştiremesek bile, anlayan veya kavrayan esas itibarıyla insandır.

Bilgi Anlayışı:

Bilgi görüşlerinde de Aristoteles'ten yola çıkan Aquinalı Thomas'ın bilgi anlayışı, varlık ve etik görüşüyle yakından ilişkilidir. Gerçekten de onda bilgilenme süreci veya bilgisizlikten bilgiye geçiş, kuvve ve fiilin evrensel ritminin epistemolojik alandaki tezahürü olarak ortaya çıkar. Bilgilenme ayrıca maddenin form tarafından belirleniminin özel bir ifadesi olarak gündeme gelir. Başka bir deyişle, bilgi bir organizmanın olgunlaşma yönündeki hareketini temsil eder. Buna göre, bilgi bir tür varlık tarzı, zihnin içkin yaşamının olgunlaşmasıdır. Aquinalı Thomas basit idrakten felsefi düşünüm sürecine doğru gelişen anlama sürecinde, zihnin kendi doğasının yetkinliğini aradığını, kendi kendisini gerçekleştirme mücadelesi içine girdiğini söyler. Kendi kendini gerçekleştirme, kendine özgü işlevi hayata geçirme ise onun etiğinin insan için koyduğu ilk ve dünyevi amacı tanımlar. Gerçekten de bilginin insan hayatındaki ve kendini gerçekleştirme sürecindeki önemini özellikle vurgulayan Aquinalı Thomas bilgilenme sürecindeki ilk adımı duyu algısıyla açıklar. Duyu algısında duyu organlarımız dış nesneleri algılamak, insan birtakım izlenimler alır. Sözelimi göz, renkleri görür; fakat bu görme eylemi, göz zihin dışındaki nesne tarafından etkilenmediği sürece gerçekleşmez. Duyum sürecinde gözün izlenimler aldığını, fiziki bir değişmeye uğradığını söyleyen Thomas, duyumun esas itibarıyla duysal bir formun alındığı psiko-fiziksel bir süreç olduğunu kabul eder. Dış duyular tek tek ele alındığında, insanda sadece müstakil duyu izlenimleri bulunduğu söylenebilir. Görme duyusu bir rengi başka bir renkten ayırabilir fakat renkleri seslerle kıyaslayıp, onlardan ayırt edemez. Aquinalı Thomas, işte bu noktadan farklı duyu izlenimlerinden, farklı duyuların verilerinden bir sentez yapıldığını, bunu gerçekleştiren yetinin de ortak duyu (sensus communis) olduğunu öne sürer. O, insanlarda işin içine yargı ve akıl da karıştığı için hayvanlardaki duysal idrakten daha üst bir düzeyde gerçekleşen duysal kavrayışı açıklayabilmek için ortak duyuya ek olarak, bir muhayyile ve bellek gücünün varoluşundan söz eder. Bununla birlikte, bilginin entelektüel bir boyutu bulunduğu, onu meydana getiren esas bu zihinsel unsur olduğu için Aquinalı Thomas'a göre, bütün bunlar insanın bilgisini açıklamak için yeterli değildir. Çünkü duyular sadece tikelleri, tek tek nesneleri idrak eder ve bu idrak sonucunda zihinde ortaya çıkan imge ya da suret, her durumda tikel olmak durumundadır. Oysa zihnin, soyutlama yoluyla oluşturduğu genel kavramları vardır ve bilgiyi meydana getiren şey de esas itibarıyla bu genel kavramların yargılarda ortaya konan ilişkisidir. İnsanın bir yanda tikel olanla ilgili duysal bir kavrayışı, diğer yanda ise tümele yönelik entelektüel kavrayışı olduğu için Aquinalı Thomas duysal kavrayış ya da bilgiden akli bilgiye veya entelektüel kavrayışa geçişi açıklamak için daha önce Aristoteles'in yapmış olduğu gibi, etkin ve edilgin akıl arasında bir ayrım yapar. O, ılımlı bir realist olarak bu bağlamda önce, tümellerin duysal nesnelerden ayrı bir varoluşa sahip olmadığını, tümelin veya Formun kendi başına değil de tikellerde var olduğunu söyler. Buna göre, tek tek insan varlıkları vardır fakat onların üstünde ve ötesinde ayrı bir insan formu ya da evrensel insan yoktur. Bireysel insan varlıklarının, bununla birlikte benzer özlere sahip olduğunu, öz yönünden söz konusu olan bu

benzerliğin tümel insan kavramının nesnel temelini meydana getirdiğini ve bireysel insan varlıklarına aynı insan terimini yükleme imkânı sağladığını söyleyen Aquinalı Thomas, söz konusu tümel kavramın zihindeki oluşumunun edilgin durumda olan bir akıl ile açıklanamayacağını görür. Başka bir deyişle, cisimsel olmayan insan zihni maddi bir şeyden veya duyular tarafından temin edilen imge ya da suretlerden etkilenebileceği için tümel kavramın insan zihnindeki oluşumu, zihnin edilgin olduğu bir süreçle açıklanamaz. Bu nedenle tümel kavramın duyular tarafından sağlanan malzemeden hareketle nasıl oluşturulduğunu açıklamak için Aquinalı Thomas etkin aklın faaliyetinden, onun gerçekleştirdiği ikinci bir sentez ya da soyutlamadan söz eder. Aquinalı Thomas'a göre, etkin akıl duyular tarafından algılanan veya idrak edilen nesnenin imge veya suretini "aydınlatır". Yani, imgede örtük olarak ihtiva edilen formel ve tümel öğeyi açığa çıkarır. Gerçekten de insan zihninin doğuştan getirdiği ide ya da kavramlar bulunmadığını, onun sadece ide ya da kavramlara sahip olma potansiyeline sahip bulunduğunu söyleyen Aquinalı Thomas'a göre, zihin başlangıçta edilgin durumdadır. Duyular tek tek nesnelerin tikel izlenimlerini ve bu izlenimlerin doğurduğu imgeleri temin eder; oysa kavramlar baştan sona tümeldir. Öyleyse, Etkin Akıl, muhayyilede farklı duyuların verilen hareketle oluşturulan imgede potansiyel olarak var olan tümel öğeyi seçip çıkarır. Başka bir deyişle, etkin akıl, imgeyi şu ya da bu insanın imgesi olmakla sınırlayan bireysel unsurları bir tarafa bırakarak, ondan insanın tümel özünü soyutlar ve edilgin akla yükler. Tümel kavramın doğuşunu bu şekilde açıklayan Thomas'a göre, bütün bu sentezleme ve soyutlama süreçlerinde, ilk duyu izlenimlerinden tümel kavramlara doğru mutlak bir süreklilik vardır. Duyu verileri ile tümel kavram arasındaki bağı kuran en temel aracı ise imge olmak durumundadır. Thomas'ta imgenin, gelişigüzel ve keyfi bir biçimde oluşturulmuş fantastik bir öge olmayıp, her durumda dış dünyadaki varlıklara demirlemek zorunda olması, onun epistemoloji alanında karşımıza realizminin bir ifadesi olarak alınabilir.

Ahlak Analayışı:

Aquinalı Thomas, metafiziğinde ve epistemolojisinde olduğu gibi, etik anlayışında da Aristotelesçi felsefeyle Hristiyan inancının bir sentezini yapmıştır. Başka bir deyişle, o Aristoteles'in psikolojisinin hemen tüm öğelerini, daha önce de belirttiğimiz gibi, aynen benimseyip insanın öncelikle doğal bir varlık olduğunu, birtakım doğal fonksiyonları ve yine belirli doğal amaçları bulunduğunu öne sürer. Buna ek olarak Tanrı tarafından yaratılmış bir varlık ya da Tanrının çocuğu olduğu için insanın bir de doğaüstü boyutu olduğunu söyler. İşte bundan dolayı, etiğine Aristoteles felsefesiyle Hristiyan öğretinin bir sentezinin damgasını vurduğu Aquinalı Thomas, Aristoteles'in etiğinin temel unsurlarına doğaüstü bir boyut, bir ahiret mutluluğu; Yunan filozofunun ahlaki ve fikri erdemlerine de birtakım teolojik erdemler ekler. Aristoteles'te, insanın formunun aktüelleşmesini ifade eden mutluluk, her şeyden önce belli bir tür etkinlikten, insan ruhunun akıllı parçasının değişmez, en yüksek ve ezeli-ebedi nesnelere yönelmiş olan teorik boyutunu geliştirip yetkinleştiren entelektüel faaliyetten meydana geliyordu. Onun etiği özü itibarıyla mutlulukçu ve dolayısıyla, teleolojik bir etikti; ve ahlaki faaliyetin nihai amacına bu dünyada erişilmesi fazlasıyla mümkündü. Öte yandan, Aristoteles'te gerçekten mutlu olan insan, bir aziz değil fakat bir filozof, Yunan entelektüeliydi. Ahlak felsefesinde, Aristoteles'ten yola çıkarak, mutlulukçu ve dolayısıyla teleolojik bir etik görüşü geliştiren Aquinalı Thomas için insanın nihai amacı, sadece bir araç olan madde ya da maddi zenginlik olamaz. Ona göre, insanın nihai ve gerçek hedefi haz veya iktidar da olamaz çünkü bunlar bütünsel insana değil

de insanın bir yönüne, bedenine ya da irâdi boyutuna katkıda bulunur, onu bir açıdan geliştirir. Bilimsel bilgi, spekülâtif felsefe de insan gerçek ve en yüksek nedenin bizatihi kendisini bilmek istediği ama bizim duyu-deneyinden başlayan bilgimiz insanın bu özlemini yerine getiremediği için nihai amaç olamaz. O olsa olsa, Aristoteles'te olduğu gibi, kusursuz değil de bu dünyada elde edilebilen en yüksek mutluluk türü olarak, sınırlı ya da eksikli bir saadet getirebilir. Nihai ve en yüksek amaç olarak kusursuz mutluluk, öyleyse, yaratılmış bir şeyde ve bu dünyada bulunmaz; fakat sadece Tanrıda bulunabilir. İnsan kusursuz mutluluğa ebedi saadete, aşk ve bilgi yoluyla, öte dünyada Tanrı görüşüyle erişebilir. Amaçlı ve düzenli bir dünya görüşü ve değere dayalı bir varlık hiyerarşisi benimseyen Aquinalı Thomas'a göre, insanın nihai amacı Tanrı bilgisidir, en gerçek hakikate ilişkin bilgidir. Bunun böyle olması, gerçekten de onda her şeyin kendi tarzında hem "kendi yetkinliğini" ve hem de "Tanrıya benzerliği" aramasındandır. Gerçekten de Aristoteles gibi, her varlığın kendisi için iyi olan ve gerçekleştiğinde onu mutlu kılacak bir amacı olduğunu söyleyen filozof, bütün varlıklar ama özellikle de akıllı insan varlığı için bu amacın Tanrı bilgisi ve esas olarak da Tanrı görüşü olduğunu söyler. Buna göre Thomas, önce insanın nihai amacını ve en yüksek iyiyi arayıp bulmanın akıl sahibi insanın yetkinliğinin neden meydana geldiğini arayıp bulmaya eşdeğer olduğunu ve söz konusu yetkinliğin insanın formu olan aklın kendisini gerçekleştirmesinden ve kendine özgü faaliyeti tam olarak hayata geçirmesinden oluştuğunu ileri sürer. Bununla birlikte, bu bilgiye bedenın getirdiği sınırlamaların hüküm sürdüğü bu dünyada erişilemez. İnsan ruhunun Tanrıya ilişkin tam ve gerçek bilgiye, bedenle olan bağıını kopardıktan sonra, O'nun bir bağıışı olarak erişebileceğini öne süren Thomas'ta söz konusu bilgi, doğal bilgi düzeyinden bütünüyle farklı, dolayimsız bir bilgi olup, bilginin en yüksek düzeyini temsil eder. Bilginin, mutlak hakikatle yüz yüze geline bu en yüksek derecesine, Aquinalı Thomas "Hakikat görüşü", "Tanrı görüşü" adını verir. Bu görünün insana "ilahi iyiliğin bir tür taşmasıyla geldiği zaman, tümüyle ve bir anda geldiğini belirten Thomas'a göre, ilahi ışığın aydınlattığı zihin, "Hakikat"i, birbiri ardı sıra kavranan ayrı ayrı parçalar dizisi olarak değil fakat bir bütün olarak görür. Aquinalı Thomas, insanın bu nihai hedefe, Tanrı tarafından konmuş olan yasaya uygun olarak eylemde bulunmanın ifadesi olan ahlaki eylemler ve erdemler geliştirerek varabileceğini söyler. Başka bir deyişle, ona göre insan nihai amacına erişmek için önce gerekli altyapıyı hazırlayarak, Tanrı tarafından yaratılmış olmanın bilinci ve şerefiyle, akıllı özüne uygun bir tarzda doğru ve erdemli yaşayacaktır. Aquinalı Thomas, işte bu düşünceye uygun olarak önce doğal erdemlerden, bu dünyada doğru yaşamak için gerekli olan erdemlerden söz eder. O erdemi, insanın doğru ve özüne uygun yaşamasını mümkün kılan iyi nitelikleri ve entelektüel alışkanlıkları olarak tanımladıktan sonra, tıpkı Aristoteles gibi, fikri veya entelektüel erdemlerle ahlaki erdemler olarak ikiye böler. Bunlardan entelektüel erdemler, insandaki anlama yetisinin eseri, spekülâtif veya teorik aklın kendi gerçek iyisinin, yani hakikatin peşine düşmesinin sonucu olan erdemlerdir. Başka bir deyişle, fikri erdemler insan aklının varlığın ilk ilkelerini ya da gerçek kaynağını bilmesiyle, ilkelerden doğru sonuçları çıkarsamasıyla, doğru hükümler vermesiyle ilgili olan, bilim ve felsefe yoluyla kazanılan erdemler olup, en gerçek ifadesini bilgelikte bulurlar. Entelektüel erdemlerin insan aklını düzene soktuğu, onu özüne uygun bir işleyişe kavuşturduğu yerde, ahlaki erdemler, aklın iştihayı yönlendirmesinin, pratik aklın ruhun hayvani düzeyi üzerinde egemenlik tesis etmesinin sonucu olan erdemlerdir. Bu erdemler, tıpkı Aristoteles'te olduğu gibi, ifrat ve tefritten sakınmayla, bir doğru ortayı bulmakla kazanılabilir. Bu, her şey için olduğu kadar, aklın egemenliği için de geçerlidir; başka bir deyişle, iştihâ, arzu ve istekler üzerinde hâkimiyet kurmaya çalışırken, insan doğasını reddetmek veya yok saymak yerine, bütünsel insan

doğasını temele almak, her halükârda aşırıya kaçmaktan sakınmak durumundadır. Bundan dolayıdır ki Aquinalı Thomas, Hristiyanlığın klasik erdemlerinden olan tam yoksulluk veya öte dünyacı bir çileciliğe karşı çıkmış ve yoksulluğun kendi içinde, zenginlikten daha büyük bir iyi olmadığını öne sürmüştür. Aquinalı Thomas'a göre, insanın bütün faaliyetlerini nihai amacı göz önünde bulundurarak yönlendirmek durumunda olan güç ya da yeti akıl olmakla ve insan eylemlerinin ölçüsü olan akıl insan varlığına birtakım emirler verip ona yükümlülükler getirmekle birlikte, akıl bunu keyfi ya da gelişigüzel bir biçimde yapamaz. Aklın, iştihâ üzerinde egemenlik tesis ederken ve onu denetleyip, insan eylemlerine rehberlik ederken, bu konuda aşırıya kaçmamak ve ona gerçek iyiliğini ve amacını gösterecek doğru yükümlülükler getirmek için bir ahlak yasasını temele alma zorunluluğu vardır. Bu ahlak yasası, yasaları ebedi yasa, doğa yasası ve pozitif hukuk diye ayırıp bütün yasaların Tanrıdan çıktığını söyleyen Aquinalı Thomas'ta, ebedi yasada temellenen doğa yasasından çıkar. Buna göre, insanda, canlı bütün varlıklarla ortak olarak, kendi varlığını koruma yönünde doğal bir eğilim vardır; bu eğilim üzerinde düşünen akıl, varlığın korunması ve hayatın idamesi için yerine getirilmesi gereken yükümlülükleri belirler. Örneğin, akıl insanın kendi varlığına son vermesine izin veremez, zira bu doğa yasasına aykırıdır. Yine insanda, onun hayvanlarla paylaştığı, türünün devamını sağlama gibi bir doğal eğilim vardır; insanın, tıpkı diğer hayvanlar gibi, bir cinsel hayatı vardır ve yine o, aynen hayvanlar gibi, kendi canından gelen varlıkları, besleyip, büyötmek ve yetiştirmek ister. Aklın görevi, öyleyse, doğa yasasına uygun olarak, türünün devamı için gerekli hayat tarzını, eylem biçimini belirlemektir. Öte yandan, insanda, hepsinden önemlisi hakikati, özellikle de Tanrısal hakikati bilme yönünde doğal bir istek ya da eğilim vardır. İşte akıl insan varlığını gerçekleştirecek, onu nihai amacına götürecektir eylem ve etkinlikleri nesnel ve rasyonel bir ahlak yasasının, daha doğrusu doğa yasasının, doğal eğilimlerin gerçek düzenine tekabül eden hiyerarşik bir düzen içinde sıralanmış buyruklarını hesaba katarak düzenlemek durumundadır. Aklın bu düzenlemesinin, iştihâyı veya ruhun hayvani parçasını doğru yaşama amacına uygun bir biçimde yönlendirmesinin sonucu olarak, Aquinalı Thomas'ta, dört ayrı ahlaki erdem söz konusu olur. Basiret, adalet, ölçölölük ve cesaret. Bunlardan ölçölölük ve cesaret, aklın iştihâyı, arzu, istek ve tutkuları, basiret kendi kendisini kontrol etmesinin, adalet de tutkuların dışında kalan eylemleri yönlendirmesinin bir sonucu ya da ifadesi olmak durumundadır. Aquinalı Thomas'ın etik görüşünde aklın, ebedi yasada temellenen doğa ya da ahlak yasasına uygun faaliyetinin, insan varlığının erdemli yaşayışının sonucunda, Aristoteles'in kendini gerçekleştirme etiğinin insana sağladığı mutluluğa benzer bir dünyevi ya da doğal mutluluğa erişilir. Bununla birlikte, Aquinalı Thomas'ın gözünde, bu asla yeterli olmaz çünkü dünyevi mutluluk gerçek mutluluk, insan da sadece doğal bir varlık değildir. Tanrı tarafından kendi suretinden yaratılmış biricik rasyonel hayvan olan insan için esas mutluluk, bir ahiret mutluluğu, Tanrı görüşünün, Tanrıya erişmenin sonucu olan ebedi bir saadettir. Bunun, yani insan varlığının Tanrının özünün bilgisine erişebilmesi, varlık kaynağının görüşüne sahip olabilmesi için de aklın doğal ışığının Tanrının yardımına, aklın faaliyetinin ürünü olan doğal erdemlerin birtakım teolojik erdemlerle tamamlanmasına ihtiyaç vardır. Söz konusu teolojik erdemler, şu halde üç tanedir: İman, umut ve aşk. Aquinalı Thomas'ın konumu açısından bu erdemler, doğal erdemlerden, her şeyden önce, insanın doğal güçlerine değil de Tanrının lütfuna bağlı olmak bakımından farklılık gösterirler. Doğal ya da ahlaki erdemlerin iki aşırı uç arasındaki doğru ortayı bulmakla ilgili oldukları yerde, bunlar yükseldikçe güç bakımından artan ve yoğunlaşan erdemlerdir. Buna göre, teolojik erdemler insanı Tanrıya yöneltip, onu Tanrının yardımıyla ebedi saadete götürürler.

Siyaset Felsefesi:

Aquinalı Thomas'ın etik alanındaki stratejisiyle onun siyaset felsefesinde de karşılaşırız. Sosyal hayatın açıklanması, siyasi yönetimin temelleri ve meşruiyeti konusunda Aristoteles'i epeyce takip eden filozof, onun görüşlerini bir kez daha Hristiyan inancı ve ümmetinin ihtiyaçlarını gözeterek tamamlama yoluna gider. Buna göre, o her şeyden önce Augustinusçu devlet anlayışına ve onun temelinde bulunan Stoacı görüşe, siyasal birlik ve yönetimin kaynağını günah ve kötülükte bulan anlayışa şiddetle karşı çıkmış ve politik yönetimin günahın zuhurundan ve kötülüğün ortaya çıkışından önceki masumiyet durumunda bile gerekli olduğunu söylemiştir. Devletin Rolü ve Meşruiyet Kaynağı Bunun Aristoteles'ten tanışık olduğumuz iki nedeni vardır ki bunlardan birincisi insanın sosyal bir varlık olmasıdır. İnsanın ihtiyaçları tam ve gereği gibi ancak başkalarının katkı ya da yardımlarıyla ve toplumun hiyerarşik bir tarzda düzenlenmiş kurumlarıyla karşılanabilir. Aquinalı Thomas'a göre, toplum hayatının bazı kurumları olmalıdır ki devlet ortak iyiyi aramak için özgül bir araç olarak belirsin. İkincisi, birtakım insanların diğerlerini bilgi ve adalet yönünden aşmaları durumunda, böyle bir üstünlükten herkesin hayrına olacak şekilde yararlanmamak yanlış olur. Şu halde, Aquinalı Thomas politik yönetim ya da devlet ihtiyacını insanın sosyal doğasıyla ve yöneticinin yönetilenlerin hayrına olacak üstün bilgelik ve ahlakıyla temellendirir. Öyleyse, onun devletin ve devletin amacı olan iyi hayatın temellerini insanda bulunan toplum halinde yaşama dürtüsünde bulma konusunda Aristoteles'le tam bir fikir birliği içindedir. Demek ki Aristoteles'te olduğu gibi, Aquinalı Thomas'ta da insanın kendi doğal iyisine ancak toplum içinde ulaşabilen sosyal bir hayvan olması nedeniyle politika ahlaktan ayrılmaz veya onu tamamlamak durumundadır. Bununla birlikte, Thomas açısından devlet, sadece insanın doğal amacını gerçekleştirebileceği çevre olmakla kalmaz; o, aynı zamanda insanı doğaüstü amacına hazırlayacak bir araçtır da. Buradan doğallıkla onda politik iktidarın teolojik güce bağımlı olduğu ve bu arada devletin iki temel rolü bulunduğu sonucu çıkar. Bir kere, devlet her şeyden önce içlerindeki vicdanın sesini dinlemeyen kimselere doğal hukuka itaat etmeyi zorla benimsetmek gibi disipline edici bir işleve sahiptir. İkinci olarak ve daha da önemlisi, devlet iyi yurttaşlar; davranışları doğa yasasının buyruklarına sadece dışsal olarak uymakla kalmayıp, erdemli alışkanlıklardan kaynaklanan yurttaşlar yetiştirmek gibi pozitif bir işleve sahiptir. En İyi Yönetim Biçimi Olarak Monarşi Aquinalı Thomas, bir kez daha Aristoteles'i takip ederek monarşi, aristokrasi ve demokrasi gibi birtakım iyi yönetim biçimlerini tiranlık ve oligarşi benzeri kötü yönetim tarzlarından ayırmaya çalışmıştı. Bu iyi yönetim biçimleri içinde en iyisinin hangisi olduğuna karar vermek için ona göre, elbette teleolojik bakış açısını uygulayarak devletin temel rol ya da amaçlarının dikkate alınması gerekir. Thomas, burada, devletin birlik, ahenk ve barışının en iyi şekilde tek kişinin yönetimi altında sağlandığına inandığı için monarşiyi en iyi yönetim biçimi olarak kabul eder. Argümanı da çok yalındır: Her zaman en iyi yöntemi takip eden doğa sadece tek bir ilke tanıdığına göre, doğayı taklit eden bir sanat eserinin değeri ve başarısı da ona benzediği ölçüde artar. Başka bir deyişle, tıpkı doğanın tek bir ilke tanıması gibi, tabiat örnek alınarak oluşturulan bir eser olarak devlet de en iyi tek bir kişi tarafından yönetilir. Aquinalı Thomas monarşinin en iyi yönetim biçimi olmasını, kral ya da monarkın bilgi ve erdem bakımından yetkinlik veya mutlak üstünlüğüne bağlar. Tek kişinin yönetiminin en iyi yönetim biçimi olduğunu bu şekilde temellendirirken geçerli olan monarşi, mutlak bir monarşinin değil de sınırlı bir monarşi olduğunu söyler. Başka bir deyişle, en iyi yönetim biçimiyle ilgili tartışmalarında, krallık gücünü kısıtlayan birtakım sınırlamalar getirir. Buna göre devlet veya politik yönetim, doğrudan doğruya insanla ve insanın doğal amacı ile ilgili olmak durumundadır. Bu yüzden

monarşi ya da krallığın en temel işlevi ya da rolü, erdemli ve ahlaki bir hayatın peşinden koşulmasını ve doğal yeteneklerin geliştirilmesini mümkün kılan barış ve güvenlik koşullarını tesis etmektir. Demek ki monarşi her şeyden önce bu görevi yerine getirmekle belirlenmiş veya sınırlanmıştır. İkinci olarak da tıpkı insanın doğal amacının doğaüstü amacına bağımlı olması gibi, monark ya da krallar da insan varlıklarına söz konusu daha yüksek, doğaüstü amaca ulaşmaları için zorunlulukla ihtiyaç duydukları rehberliği sağlayan ruhban sınıfına bağımlı olur. Demek ki monarşi için bir diğer sınırlama, onun güç ve otoritesinin teolojik güce tabi olmasından meydana gelir. Kralın dünyevi iktidar alanı içerisinde bile sadece dini-politik topluluğun temsilcisi olmakla sınırlandığını dile getiren Aquinalı Thomas, kral ile uyrukları arasındaki ilişkiyi modern toplum sözleşmesinin terimleriyle düşünmüş olmasa da bu ikisi arasında kralın otoritesini sınırlayan örtük bir sözleşme olduğunu düşünüyordu (H. H. Kaygın, Thomas Auqinas'ın Felsefesi, Eğitim Dergisi, Sayı 56- Ekim 2017; Ahmet Cevizci, Ortaçağ Felsefesi, s. 260-290).

ROGER BACON

13. yüzyılın bir diğer önemli düşünürü de, *Doctor Mirabilis*, yani Olağanüstü Bilgin unvanıyla tanınan Roger Bacon'dur. O, sık sık, Rönesans filozofu Francis Bacon ile karıştırılır. Roger Bacon 1220 yılında İngiltere Somerset'te, varlıklı bir ailenin çocuğu olarak dünyaya gelmiştir. Küçük yaşta *quadrivium*, yani geometri, aritmetik, müzik ve astronomi eğitimi aldı. Bunlara ek olarak optik ve yabancı diller alanında da eğitim gördü. O uçan makineler ve motorlu gemiler yapılmasını öneren, barut yapımını bütün ayrıntılarıyla betimleyen ilk filozof olmuştur. Antik Yunan düşüncesine derinliğine nüfu eden, bu arada İbn Sinâ'dan da etkilenen Roger Bacon eğitimini tamamladığı 1241 yılında "*Magister Artium*" diplomasını almış ve daha sonra Paris'te Fransisken tarikatına girerek, hocalık yapmaya başlamıştır. Hocalık hayatının ilk dönemlerinde Aristoteles felsefesini yorumlayan metinler üzerine dersler vermiş, altı yıl sonra Oxford'a dönüşünün ardından düşüncesinin ve araştırmalarının merkezine bilim geçmiştir. O bu tarihten itibaren yeni bilgi dallarının üniversiteye yerleşmesi, astronomi ve matematik öğretiminin geliştirilmesi için var gücüyle çalışmıştır. Roger Bacon'ın her bakımdan önem taşıyan bilimsel çalışma ve araştırmaları arasında, ışığın mahiyeti ve gökkuşağı üzerindeki incelemeler, mercekler ve aynalara ilişkin sistematik gözlemler, onun ilk kez olarak tasarımı yaptığı ve kısa süre içinde üretilmeye başlanan gözlük ile ilgili araştırmalar, optik alanında yansıma ve kırılmanın ilkeleriyle ilgili keşif ve nihayet güneş tutulmasını gözlemleyebilmek amacıyla, ışık ışınlarının küçük bir delikten geçerek görüntü meydana getirdikleri *camera obscura* (karanlık kutu)dan yararlanma teşebbüsü sayılabilir.

1257 yılından itibaren Papa IV. Clemens ile yazışmaya başlayan Bacon, doğayla ilgili kesin ve deneysel bilgilerin Hristiyan inancını doğrulamak bakımından büyük değer taşıyacağı inancıyla, ona doğa, matematik, yabancı diller ve astroloji konusunda birtakım önerilerde bulunmuş; doğanın gizlerini pozitif araştırma yoluyla açığa çıkarma isteğinin bir parçası olarak, birçok kişinin katkısıyla bütün bilimleri kapsayan bir ansiklopedi hazırlama projesi götürmüştür. Papa'nın ölümü üzerine kovuşturmaya uğrayan, daha sonra aykırı öğretileri nedeniyle Fransiskenler tarafından hapse atılan Roger Bacon, 1292 yılında Oxford'da ölmüştür.

Bilimsel araştırmaları yanı sıra azımsanmayacak ölçüde eser vermiş olan R. Bacon'un temel eserleri arasında, başyapıtı niteliğindeki, Papa için yazmış olduğu *Opus Maius* (Büyük Eser); bu eserdeki malzemenin bir özeti olma özelliğine haiz *Opus Minus* (Küçük Eser) ve *Opus Terrium* (Üçüncü Eser); ve ayrıca *Corumuma*

Naturalium (Doğa Felsefesinin Genel İlkeleri), *Communia Mathematica* (Matematik Biliminin Genel İlkeleri) ve *Compendium Philosophiae* (Felsefenin Özeti) sayılabilir.

Hikmetin Birliği ve Ön Yargılar:

Roger Bacon öncelikle, kendisine esas ününü kazandıran deneysel bilimin gücü ve önemine dair görüşlerini mümkün kılan, hikmetin birliğiyle ilgili görüşleriyle tanınır. Ona göre, felsefe, hukuk, bilim, sanatlar ve teoloji olmak üzere, bütün disiplinler ortak bir bilgelik bütününe çeşitli şekillerde katkı yaparlar. Dolayısıyla, Hristiyan düşünürler, felsefeden sakınmak ve araştırmalarının kapsamını daraltmak yerine, eserlerinde filozofların yazılarını bir araya getirmeli ve bunun mümkün olduğu her seferinde, daha da ileri gitmelidirler. Bacon bu görüşünü hikmetin ilâhî kökenine giderek kanıtlamaya çalışmıştır. Ona göre, patriklere ilham edilen felsefe, çok çeşitli araçlar yoluyla pagan filozoflara, onlar yoluyla da Hristiyanlara geçmiştir. Bu bilgeliğin doruk noktası ise, göklerin en yüksekinden yeryüzünün en derinlerine kadar bütün yaratıkların veya yaratıkların suretlerinin, gerek tümellikleri gerekse tekillikleri içinde kendisinde yer aldığı Kitabı Mukaddes'tir. Bacon şimdi artık zamanın, birçok konuda hüküm süren bilgisizliği ortadan kaldırarak, bu bilgeliği geliştirme zamanı olduğunu söyler. Bu ise, bundan böyle deneysel felsefe yoluyla mümkün olacaktır. O, şöyle der:

“Öğrenmenin biz üç yöntemine sahibiz: Otorite, deneyim ve akıl. Fakat otorite öne sürdüğü şeyin sebebini bize vermediği sürece, bilimize katkıda bulunmaz. (...) Akıl da, sonuçları deneyim tarafından doğrulanmadığı sürece, kanıtlamayı safsatadan ayıramaz. Hakikat şudur ki, günümüzde hiç kimse bu yöntemle ilgilenmemektedir; kendilerini bilim yoluna adanların bilimin bütün ya da hemen hemen tüm gizlerini ve en büyük sırlarını atlamalarının nedeni budur” (Roger BaconMan aktaran Emile Brehier, *The History of Philosophy*, s. 170).

Roger Bacon, tıpkı diğer Bacon'un 17. yüzyılın başlarında yapacağı gibi, deneysel bilimi öne çıkarmadan önce insanın bilgisizliğinin nedenlerini tartışarak işe başlar. Başka bir deyişle, o da yeni bilgi anlayışını, deneysel bilimin mahiyetini tanıtır ve açıklamaya geçmezden önce, bilginin önündeki engelleri, çeşitli ön yargıları gözler önüne serer. Roger Bacon'a göre, insanın bilgisizliğinin onun hakikate erişememesinin temel nedenleri dört tanedir:

“İmdi, hakikati kavramada, ne kadar bilgili olursa olsun her insanı engelleyen ve bir kimsenin bilgilenmesine açıktır ki pek izin vermeyen dört temel engel vardır: Yanlış ve değersiz otoriteye teslim olma, geleneğin ve alışkanlıkların etkisi, yaygın önyargılar ve bilgisizliğimizi dikkat çekici bir bilgi teşhiriyle gizleme” (Roger Bacon, *Opus Maius*, s. 276).

Bacon'a göre, ilk üç hata nedeni, bilgisizliğin, dördüncüsü bir kenara bırakılacak olursa bütün nedenleri, daha önce Aristoteles, Seneca ve İbn Rüşd tarafından da ele alınıp, onların zararlarına kendisinden önce de işaret edilmiştir. Bilgisizlik ve hatanın ondan önce hiç kimse tarafından ele alınmamış olan dördüncü nedeni, hepsinden daha tehlikeli olup, olumsuz bir etki yapmaya devam etmektedir. O, şöyle der:

“Dahası, şimdi de olumsuz bir etki yapmaya devam eden dördüncü nedenin, geçmişte de çok kötü bir etkide bulunmuş olduğu, teologlardan olduğu kadar felsefeden de, deneyim ve örneklerle açık hâle getireceğim bir olgudur” (Roger Bacon, *Opus Maius*, s. 286).

Söz konusu dördüncü neden biraz da, ilk üç nedenin bir birleşimi yoluyla etki yaptığı, yani bir insanın kendi bilgisizliğini, güvenilmez otoriteye iman etmenin, alışkanlığın ve önyargıların eseri olan sözde bilgiyi hakikî bilgelik olarak görmek suretiyle gizlemesini sağladığı için tehlikelidir. Buna göre, bir şey geçmişte Aristoteles tarafından söylenmiş olduğu için, doğru kabul edilmiştir. Oysa İbn Sinâ pekâla Aristoteles'in yanlışını tashih edebilir, İbn Rüşd de onun söylediklerini biraz daha geliştirebilirdi. Yine, Kilise Babaları bilimsel araştırma yapmadıkları, hatta bu tür araştırmaları küçümsedikleri için, bilimsel faaliyetin hiçbir değeri olmadığına inanılmıştır. Bacon'a göre, geçmiş zamanların koşulları hiç kuşku yok ki farklıydı, dolayısıyla o dönemlerde yaşamış olan insanlar için geçerli olan mazaretin onun kendi zamanındaki insanlar için geçerli olabilmesi *mümkün değildir*. Şimdi artık bu engelleri ortadan kaldırıp, yeni bilimin yardımıyla Tanrı yolunda ilerlemenin tam zamanıdır.

Scientia Experimentalis/Deneysel Bilim:

Bacon'a göre, bilgi yolundaki engelleri, ön yargıları ortadan kaldırıp, deneysel bilimin yolunu açacak olan, felsefedir. Buradan da anlaşılacağı üzere, Bacon'da felsefe daha ziyade eleştirel ve pratik bir karakter taşır. O, bir yandan putları kırar, deneysel bilimin önündeki engelleri yıkar ve dolayısıyla insan zihnini aydınlatırken, diğer yandan kendisini ahlâk felsefesi olarak gösterir, etik boyutuyla en yüksek noktaya çıkar. Demek ki, R. Bacon'ın, felsefenin önce hazırlayıcı ve sonra da olmazsa olmaz ürünleri toplayıcı bir görev yaptığı sisteminin özünde, deneysel bilim yer almaktadır. O, şöyle der:

“Latinlerin bilgeliğinin dilde, matematikte ve optikte ifadesini bulan ilkelerini ortaya koyduktan sonra, şimdi, deneyim olmadan hiçbir şey yeterince bilinemeyeceği için, deneysel bilimin ilkelerini açıklamak istiyorum. Çünkü bilgi elde etmenin, biri akılyürütme, diğeri deneyim olmak üzere iki yolu vardır. Akılyürütme bir sonuç çıkartır ve bizim sonucu tasdik etmemizi sağlar, fakat sonucu kesinleştirmedeği gibi, zihnin, zihin onu deneyim yoluyla keşfetmediği sürece, hakikatin sezgisine dayanmasına imkân verecek şekilde, kuşkuyu ortadan kaldırmaz; çünkü birçok insan bilinebilir olanla ilişkili argümanlara sahiptir, fakat onlar deneyimden yoksun oldukları için argümanları göz ardı eder ve dolayısıyla iyi olanın peşinden gidemedikleri gibi, zararlı olandan da sakınamazlar. Çünkü hayatında daha önce hiç ateş görmemiş bir adam uygun akılyürütmeyle ateşin yaktığını, şeylere zarar verip onları yok ettiğini kanıtlayacak olursa, onun zihni bundan dolayı tatmin olmayacağı gibi, o ateşten sakınmayı da öğrenmiş olmayacaktır; ta ki akılyürütmenin öğrettiğini deneyim yoluyla kanıtlayabilmek için, elini ya da yanıcı bir maddeyi ateşe sokuncaya kadar. Ama o yanma deneyimine fiilen sahip olduğu zaman, zihni kesinliğe erişir ve hakikatin mutlak ışığına dayanır. Öyleyse, akılyürütme yeterli olmaz, ama deneyim olur” (Roger Bacon, *Opus Maius*, s. 288-89).

Ona göre, *scientia experimentalis* yani *deneysel bilim*, bütün bilimlerin en kesini olmak durumundadır. Bu kesin bilimin kimi rolleri veya yerine getirmek durumunda olduğu birtakım işlevleri vardır. Deneysel bilim, bu bağlamda herşeyden önce kanıtlanmış sonuçları deneyim yoluyla tasdik ya da teyid eder. Yani, Aristotelesçi anlamda bilimsel ispat ya da kanıtlama insanı birtakım doğruların bilgisine götürebilir, ancak akılyürütmenin ortadan kaldıramadığı kuşkuları sadece deneyim giderebilir. Buna göre, insan akılyürütme yoluyla ateşin yaktığı bilgisine ulaşabilir, fakat sadece elini ateşe değdirmeye kişiye ateşten sakınmayı öğretebilir. Öyle

görünüyor ki, deneysel bir doğrulama teorisi geliştiren Bacon, doğa bilimlerinin ilkelerini deney ya da deneyim yoluyla kurabileceğimizi, ulaştığımız sonuçları bilimsel kanıtlamalar yoluyla ilk ilkelere geri götürebileceğimizi, zihnimizin birtakım sonuçları tasdik etmeye itenin deneyim olduğunu ileri sürmektedir.

Deneysel bilim, ikinci olarak, diğer bilimlerin konularıyla ilgili, onların doğruluklarını asla kamtlayamayacakları veya doğru olduklarını iddia edemeyecekleri hakikatlere ulaşır. Deneysel bilim, örneğin insan yaşamını uzatacak ilâhların nasıl kullanılacağına bilgisini sağlar. O nihayet, bilimsel söylemin diğer alanlarında hayal bile edilemeyecek bilgilere ulaşır. Doğanın gizlerine nüfuz ederek, doğayla ilgili doğru ve sağlam öndeyselerde bulunur. Sadece modern deneysel bilimin değil, fakat Francis Bacon'la başlayıp 20. yüzyıla kadar düz bir çizgi boyunca ilerleyecek olan İngiliz empirizminin de öncüsü olan R. Bacon'a göre, deneyim bütün bilimlerin temeli olmak durumundadır. .

R. Bacon'da deneyimin iki türü olduğundan, dış dünyaya dayanan bedensel duyuları kullanan ve insan yaşamını uzatmak, patlayıcı madde yapmak, nitelişiz madenleri altına dönüştürmek (simya), doğanın gizlerine nüfuz edebilmek, insan yaşamını baştan aşağı yenilemek, dünyayı dönüşüme uğratmak için kullanılacak olan deneysel bilimin, öyleyse, öncelikle pratik bir değeri vardır. Oysa deneyimin, teoloji ve etik için gerekli bilimsel malzemeyi sağlayacak olan diğer türünün sadece tinsel bir anlamı olup, o insanı en yüce hakikate götürür. Şöyle der:

“Ama deneyim iki türü vardır; biri dış duyular aracılığıyla elde edilir ve biz bu şekilde, bu amaç için yapılmış aletlerin de yardımıyla gökyüzündeki şeylerin ve yeryüzünde görme alanımıza giren şeylerin deneyimine sahip oluruz. Bizim kendi dünyamızın bir parçası olmayan şeylere gelince, onları da bu şeylerin deneyimine sahip olmuş olan başka bilim adamları sayesinde biliriz. Örneğin, Aristoteles (...) Pliny'nin *Doğa Tarihi'nde* anlattığı gibi, yeryüzündeki herşeyin tecrübî bilgisine sahip olabilmek için, iki bin adamı dünyanın farklı bölgelerine göndermiştir. Bu deneyim, insan kendisine ulaşan inayete uygun hareket edebildiği sürece, hem insanî ve hem de felsefidir; bununla birlikte, bu deneyim ona yeterli olmaz. (...) Öyleyse, insan zihninin başka türlü yardım görme zorunluluğu bulunmaktadır; dünyaya bilimleri ilk kez olarak getiren kutlu patrik ve peygamberlerin, sadece duyuma bağlı olmayıp, içeriden aydınlanmaya uğramış olmalarının nedeni budur. İsa'nın zamanından beri aynı şey birçok mümin için de geçerli olmuştur. Çünkü imanın inâyeti, tıpkı diğer ilâhî ilhamlarda olduğu gibi, sadece tinsel şeylerde değil, fakat cisimsel şeylerde ve de felsefe bilimlerinde büyük bir güçle aydınlatır” (Roger Bacon, *Opus Maius*, s. 289-90).

Birinci deneyim türünün bedensel duyular aracılığıyla dış dünyadaki şeylere yöneldiği yerde, içsel deneyim tinsel şeylerle ilgilidir ve Tanrı'nın inayetine bağlıdır. Yine o, diğer deneyim türünün insanî ve felsefî olduğu yerde, Tanrı'nın inayetine bağlı bulunduğu için, tanrısal ve teolojiktir. Ve nihayet, dışsal deneyim veya duyular algısı, bilgi için ne kadar kaçınılmaz olursa olsun, kesinliğe esas Tanrı'nın aydınlatması yoluyla erişilir. R. Bacon'a göre, söz konusu içsel deneyim, matematik ve doğa bilimleri için gereken en temel kesinlikten başlayıp, doruk noktasına Kitabı Mukaddes'te belirtilen en yüksek tinsel birleşme hâlinde, mistik vecd türünde ulaşan yedi evre ya da dereceden geçer:

“Dahası bu içsel bilginin, yedi evresi vardır. İlki, sadece bilimlerle ilişkili olan aydınlanmalarla elde edilir. İkincisi, erdemlerden meydana gelir, çünkü, Aristoteles'in *Etik'in* ikinci kitabında söylediği gibi, kötü adam cahil olan adamdır. Herşey bir yana Gazzâlî'nin *Mantık adlı eserinde* söylediği üzere, günahlarla çirkinleşen ruh, nesne türlerinin kendisinde

açık seçik olarak görülemediği paslı aynaya benzer; oysa erdemlerle süslenen ruh, nesnelerin şekillerinin çok net olarak görüldüğü iyi cilâlanmış bir ayna gibidir. İşte bundan dolayıdır ki, kendi durumlarında ruhları günahlardan bağışık olmadığı sürece, şeylerin nedenlerini algılamayacakları sonucuna varan filozoflar, ahlâk alanında erdemli olma adma çok emek harcamışlardır. (...) Erdem, öyleyse zihni sadece ahlâkî değil, fakat bilimsel hakikatleri de kolaylıkla kavrayabilmesi için, açıklığa kavuşturur. Üçüncü evre ise, Kutsal Ruhun yedi armağanından (...) dördüncüsü uhrevî saadetten, beşincisi tinsel mânalardan, altıncısı ifadesini anlama yetisini bütünüyle aşan Tann'nın barışında bulan meyvelerden, yedincisi de insanlara bir insan için kendilerinden söz etmenin bile meşru olmadığı şeyleri görme imkânı sağlayan mistik vecd hâllerinden meydana gelir" (Roger Bacon, *Opus Maius*, s. 290-291).

Etik Anlayışı

Roger Bacon, deneysel bilime ilişkin tartışmasından sonra, en fazla değer verdiği disiplin olan, kendisine göre matematik ve doğa biliminin dahi üstünde bir düzeyde bulunan ahlâk felsefesi ya da etiğe geçer. Bu bilimlerin çeşitli türden eylemlerle ilişkili olup, dünyayı bilgi yoluyla dönüştürme amacı güttüğü yerde, etik yalnızca insanı daha iyi veya kötü kılan eylemler üzerinde durur, insanı Tanrı'yla, başka insanlarla ve kendisiyle olan ilişkileri bağlamında eğitir. Bu konuda zaman zaman Yunanlı ve Romalı düşünürlerle İslâm filozoflarının düşüncelerinden de yararlanan Roger Bacon'a göre ahlâk teolojisiyle çok yakından ilişkili olup, onun yüceliğinden pay alır. O bu durmu şöyle açıklar:

"Şimdi daha önce sözü edilen bütün bu bilimlerden (dillere ilişkin bilgiden, optikten, deneysel bilimden, matematikten, vb.) daha iyi ve daha saygıdeğer olan dördüncü bilimin ilkelerini açıklamak istiyorum. Bu bilim çok üstün bir tarzda etkin, yani şekillendiricidir ve bu dünyadaki eylemleri olduğu kadar öte dünyadaki eylemlerimizi de konu alır. Diğer bilimlere spekülâtif bilimler adı verilir. (...) Oysa bu bilime yani ahlâka, insanın erdem ve erdemsizliklerle, öte dünyanın saadet ve mutlak sefaletiyle ilişkili olan en temel eylemlerinden dolayı, kendi kendini açıklayıcı bir tarzda etkin olan bilim adı verilmektedir. (...) Bu bilime, yurttaşların ve devletlerin haklarını gösterdiği için, Aristoteles tarafından ahlâk bilimi, diğerlerince de yurttaşlık bilimi adı verilmiştir. (...) Bu bilim, dahası herşeyden önce bize hayatın yasalarını ve yükümlülüklerini belirlemeyi öğretir; o ikinci olarak, bu yasa ve yükümlülüklerle inanılması ve onların benimsenilmesi gerektiği, insanların bu yükümlülüklerle göre eylemek ve yaşamak durumunda oldukları öğretilir. Bunlardan birincisi üç başlık altında toplanır; önce doğal olarak, insanın Tanrı'ya ve melek türünden varlıklara, ikincileyin komşularına ve nihayet kendisine karşı olan, Kitabı Mukaddes'te ifade edilen, ödevleri gelir" (Roger Bacon, *Opus Maius*, s. 292-293).

Bacon'un etiği, Augustinus, Abelardus ve Thomas'm etikleri gibi, her ne kadar Hristiyan inancına ve teolojik bir temellendirmeye dayansa bile, nispeten bağımsız bir felsefî etik olarak gelişen ve son çözümlemede filozofun kendine ait olan bir etik değildir. O, sadece Hristiyan etiğini anlatmaktadır. Bacon'un etiği bundan dolayı, teolojik deontolojik bir etikdir, yani insana tanrısal vahiyle belirtilen birtakım ödevleri olduğunu bildiren, bu ödevlere uygun eylemlerin "iyi" ve erdemli eylemler iken, söz konusu ödevleri hayata geçiremeyenlerin kötü eylemler olduklarını savunan bir görev ya da ödev etiğidir. Başka bir deyişle, ahlâk olgusuna dinî bir

bakış açısından yaklaşan, örneğin “iyi”yi Tanrı’nın irâdesine uygun yaşamak, Tanrı’yi aramak olarak tanımlayan, “iyi”nin Tanrı’nın kutsal iradesi ile uyum içinde olmak, buna mukabil, “kötü”nün de Tanrı’nın istemine aykırı düşmek, onu unutup maddeye tapmaktan başka bir şey olmadığı öne süren R. Bacon’a göre, Tanrı’nın istemi O’nun ilâhî emirlerinde ifadesini bulur. Ona göre, ahlâk yasasının ve ahlâkî yükümlülüğün kaynağı, ahlâkî düzenin yaratıcısı olan Tanrı kendi iradesini ya birtakım emirlerde ya da kutsanmış bir yetkin kişilikte, peygamberde açıklamıştır. İnsanın Tanrı’ya ve komşularına karşı olan görevlerini bildiren bu emirler, Kitabı Mukaddes’te ifade edildiği kadarıyla on tanedir. Bunlar, sahte tanrılara (putlara) tapma; Tanrı’nın adını boş yere kullanma; cumartesi gününü kutsal bil; anana babana saygı göster; öldürme; zina yapma; çalma; komşuna yalancı şahitlik yapma; komşunun haremine göz dikme; komşunun malına göz dileme gibi emirlerdir. Bu emirlere sadece insanın kendi kendisiyle olan ilişkilerinde yerine getirmek durumunda olduğu şeyleri bildiren ödevleri ekleyen Bacon için, ahlâkî hayat Tanrı’nın emirlerine göre düzenlenen bir hayat olmak durumundadır. Demek ki, Augustinus’un aşk ve Aquinas’ın Tanrı görüşü gibi nihaî bir değerle belirlenen etik teorilerinin daha ziyade bir ahlâkî değer teorisi olduğu yerde, Bacon’un söz konusu Hristiyan etik teorisi bir ahlâkî yükümlülük teorisi diye tanımlanabilir (Ahmet Cevizci, Ortaçağ Felsefesi, s. 290-300).

JOHN DUNS SCOTUS

Ortaçağ felsefesinde *Doctor Subtilis* (Özenli ya da Derinlikli Bilgin) ünvanıyla tanınan John Duns Scotus, 1266 yılında, adından da anlaşılacağı üzere, İskoçya’nın Duns kentinde doğmuştur. Hayatı hakkında çok ayrıntılı bilgimiz yoktur. Bilindiği kadarıyla daha çocuk denebilecek bir yaşta, amcasının da teşviğiyle Fransisken tarikatına girmiştir. O teoloji alanındaki tahsilini ünlü Oxford Üniversitesinde yapmıştır. Oxford’da ilâhiyyât uzmanlığı için 13 yıl süreyle öğrenim gören Scotus, bütün akademik aşamaları geçtikten sonra, 1301 yılında Paris Üniversitesi’nde Fransisken teologlar kadrosuna atanmıştır. O buradaki hocalık görevi sırasında, Fransa kralı ile Papa arasında 1303 yılında patlak veren anlaşmazlıkta Papa’dan yana saf tuttuğu için, kapatılan Üniversitedeki görevinden uzaklaştırılarak sürgüne gönderilmiştir. 1305 yılında görevine iade edilen filozof, bu tarihten sonra 2 yıl boyunca sadece Paris Üniversitesinde değil, fakat Oxford ve Cambridge Üniversitelerinde de teoloji ve felsefe dersleri vermiştir. 1307 yılında profesör olarak atandığı Köln’de, bir yıl sonra hayata gözlerini yummuştur.

İslâm felsefesinden, ama özellikle İbn Sina’dan etkilenen ve teolojiyle felsefenin kapsamı içine giren hemen her konuda yazmış olan Scotus’un ilk yapıtı, teolojinin, spekülatif değil de, Kutsal Üçleme ve aşk yoluyla Tanrı’ya yönelen insana yol gösterecek pratik bir bilim olduğunu savunduğu *Lectura Oxoniensis* (Oxford Dersleri), diğeri de Tanrı’ya ulaşmak için sürdürdüğü düşünsel yolculuğu anlatıp, aklın Tanrı konusunda kanıtlayabileceği hakikatleri tartıştığı *Tractatus de Primo Principio* (İlk İlke Üzerine İnceleme)’dir. Onun bu iki yapıtının dışında *Ordinatio* veya *Opus Oxoniense* (Oxford Yapıtı), *Sententium Libri IV* (Hükümler IV), *Quaestion es in M etaphy sicam Aristotelis* (Aristoteles Metafiziği ile İlgili Sorular) adlı yapıtları bulunmaktadır.

Metafiziği:

Duns Scotus, felsefî bir disiplin olarak metafiziği, varlığı, varlık olmak bakımından inceleyen bilim; varlığa ilişkin kavramsal bir araştırma diye tanımlamıştır. O burada öncelikle kendisinden önceki ayrıntılı varlık teorilerini,

başta Aquinaslı Thomas'ın olmak üzere varlık dereceleri anlayışını bir tarafa bırakarak, tek anlamlı standart bir varlık telakkisi geliştirir. Ona göre, varlık kavramı, varlığın bulunduğu her yerde aynıdır ve varlık herşey ve hiçbir şey olmayan bir şeydir. Varlığın farklı türleri de yoktur; sadece, karşıtı yokluk olan, tek bir varlık vardır. Varlık hiçbir şey olmayan olduğu için, öz veya varlıkla varoluş arasındaki bir ayırmadan da söz edilemez. Varlık kategorileri aşan ve onların her birinden farklı olan bir şeydir. Başka bir deyişle, Scotus'a göre, varlık kavramı tüm kavramların en basiti olup, başka bir nihaî kavrama indirgenemez; varlık kavramı, yine kaplam bakımından en geniş kavram olup, hiçbir çelişki içermeyeni gösterir ve başka her kavram varlık kavramını bir şekilde gerektirir. Varlık kavramı yine zihindışı bir varlığa sahip olanı ve bütün cinslere aşkın bulunanı anlatır. Bu söylemler büyük ölçüde İbn Sinaci'dir.

Scotus, metafiziğin konusunu öncelikle varlık olarak belirledikten sonra, onun varlığın aşkın niteliklerini, fizikî olana aşkın gerçeklikleri ele almak durumunda olduğunu söyler. Nitekim kendisi bu bağlamda herşeyden önce aşkınlar veya aşkın nitelikler konusunu ele almış, ancak bundan sonra en yüksek gerçeklik olarak Tanrı'nın varoluşuna geçmiştir. Gerçekliğe uygulanabilmek ya da izafe edilebilmekle birlikte, Aristoteles'in on kategorisi arasına dahil edilemeyen bir kavramı aşkınlık bildiren kavram diye tanımlayan Scotus, bu türden kavramları dört ayrı başlık altında toplamıştır.

Bunlardan birincisi, varoluşu hiçbir çelişki içermeyen her özneyi göstermek veya tanımlamak için kullanılan en geniş kaplamalı basit kavram olarak "varlık"tır.

İkincisi, varlıktan ayrılmaz olan öz niteliği tanımlayan, "bir", "doğru" ve "iyi" kavramlarından oluşur; çünkü zihindışı bir dünyada varolabilmek için, bir öznenin belirli bir birliğe sahip bulunması, bilinebilir olmaya elverişli olması ve istenir bulunması gerekir.

Üçüncü başlık ya da kategori içinde ise, "sonsuz ya da sonlu", "zorunlu veya olumsal" "neden veya neden olunmuş" gibi ayıklardan oluşan kavram çiftleri yer alır.

Dördüncüsü ise, tanımlı hiçbir sınırlama içermeyen yüklemelerin kavramlarından oluşur.

Scotus'a göre, işte metafizikçinin görevi, söz konusu aşkın nitelik kavramlarının birbirlerini nasıl gerektirdiklerini, kendisinde bütün yetkinliklerin ve aşkın niteliklerin toplandığı bir varlığın varoluşunu göstermektir. Nitekim o bunu ayırık nitelikler açısından şu şekilde ifade eder:

Ayırık niteliklerde, ayırık çiftin kendisi "varlık"tan türetilmese bile, evrensel bir kural olarak, bir varlığın daha az yetkin ucunu öne sürmek suretiyle daha yetkin ucun başka bir varlıkta gerçekleştiği sonucuna varabiliriz. Öyleyse, buradan bir varlığın sonlu ise, [diğer] bir varlığın sonsuz; bir varlığın mümkün ise, [diğer] bir varlığın zorunlu olduğu sonucu çıkar (John Duns Scotus'tan akt. Allan B. Wolter, "John Duns Scotus maddesi", *The Encyclopedia of Philosophy* (ed. Paul Edwards), 2. dit, s. 428-29).

Varlığı zorunlu ve mümkün olarak öbekleyen Scotus, bu metafizik anlayışına ve genel varlık konsepsiyonuna bağlı olarak, sonlu varlıkla sonsuz varlığın tek bir düzenin parçaları olduğunu öne sürer. Bu düzende, başka herşeyin sonra ve yetkinlikten yoksun olduğu yerde, Tanrı önce gelir ve yetkindir. Tanrı dışında kalan bütün sonlu varlıklar, Tanrı sonlu varlığı sınırsızca aşsa bile, tam ve yetkin varlığın bir parçası oldukları için, varlıktan pay alırlar. Fakat sonsuz varlığın zorunlu varoluşuyla sonlu varlıkların olumsal/mümkün varoluşu arasında, sonlu varlıkların

varlıktan pay almalarına rağmen, bir şekilde oluşan büyük boşluğu ise Scotus Tanrı'nın irâdesiyle doldurur.

Tanrı Kanıtlanması:

Scotus Tanrı'nın varoluşunun rasyonel kanıtlamaya ihtiyaç duyduğunu, bu kanıtın da mutlak surette *a posteriori* olması gerektiğini söyler. İnsan bu dünyadaki hayatı sırasında Tanrı'ya ilişkin sezgisel bilgiye sahip bulunmadığına, sonsuz bir varlığın varolduğu önermesi kendinden açık bir önerme olmadığına, insanın bilgisi zorunlulukla duyudeneyiminden kaynaklandığına göre, Tanrı'nın varoluşuna ilişkin kanıtların *a posteriori* deliller olmaları kaçınılmazdır. Tanrı'nın varoluşuna ilişkin deliller bağlamında, Tanrı'ya ilişkin bilginin niteliğini tartışan ve bilginin zorunlulukla maddî dünyadaki şeylere ilişkin duyu-deneyimiyle başladığını savunan Scotus'a göre, Tanrı'nın bilgisine duyu-deneyiminin nesneleri üzerinde düşünmek suretiyle ulaşılır. İnsan zihni bu dünyadaki varlıkları Tanrı'nın eserleri olarak düşünmek suretiyle, onun için geçerli olan kavramlara erişebilir. Bununla birlikte, yaratıklarından hareketle oluşturulan ve daha sonra Tanrı'ya uygulanan bu kavramların, doğrudan doğruya tanrısal öze dayanan kavramlarla kıyaslandıklarında, yetkinlikten yoksun oldukları unutulmamalıdır. Scotus'a göre, Tanrı'ya ilişkin bilgi bundan dolayı kaçınılmaz olarak muğlak ve karanlık olur. Bundan sakmabilmenin biricik yolu, yaratıkları için kullanıldıklarında farklı, Tann için kullanıldığında farklı bir anlam ifade eden kavramlar yerine, tıpkı varlık kavramında olduğu gibi, tek anlamlı kavramlar oluşturabilmektir. Bu yapılamadığı takdirde, yaratıkların bilgisinden Tanrı'nın bilgisine yükselebilmek imkânsız olacaktır. Ama insan zihni bu türden tek anlamlı kavramlar oluşturduğu zaman, tıpkı imgelemen "altından dağ" imgesi oluşturabilmek için, "altın" ve "dağ" imgelerini bir araya getirmesi gibi, söz konusu kavranılan birleştirilerek Tanrı idesinin açık ve anlaşılır bir bilgisine erişebilir.

Scotus, Tanrı'nın bilgisinin mümkün ve onun varoluşunun rasyonel olarak kanıtlanma ihtiyacında bulunduğunu öne sürdükten sonra, Tanrı'nın varoluşuna ilişkin *a posteriori* kanıtları, nedenselliğe dayanan deliller ve üstünlük ya da yetkinlik ölçütüne dayanan deliller olarak ikiye böler. Bunlardan nedenselliğe dayanan delil türü, hiç kuşku yok ki Aristotelesçi ilkelerden esinlenip, onun ereksel neden veya Hareket Etmeyen Hareket Ettirici olarak Tanrı anlayışına dayanır. Buna karşın, üstünlük veya yetkinlik ilkesine dayanan delilin, her ne kadar Scotus onu da Aristotelesçi ilkelere dayandırsa bile, Platoncu veya Augustinusçu bir kökeni olduğu açıktır. O, şöyle der:

"İmdi Tanrı'nın, biri iyilik bakımından üstünlük, diğeri nedensellik olmak üzere, yaratıklara gönderimle sahip olduğu iki özelliği vardır. Üstünlük kendi içinde daha fazla bölünmez; ama nedensellik kendi içinde bölünür. Bazılarına göre, onun bölmeleri örnek neden, fail neden ve ereksel neden olmak üzere üç tanedir. Ben burada (üzeride daha ayrıntılı olarak ele alacağım) örnek nedenin fail nedenin yanında ayrı bir neden olarak sayılmaması gerektiğini söylüyorum, çünkü sanatkarın zihnindeki örnek neden, bir şeye varlık verilirken sadece fail nedene eşlik eden bir faktördür. Ve eğer örnek neden, sonucu bakımından formel bir neden olarak düşünülürse, bu takdirde o nedensellikten ziyade üstünlüğe ait olur. (...) Öyleyse, Tann'da şu üç nedensellik bulunur: Üstünlük, fail nedensellik ve ereksel nedensellik" (John Duns Scotus, *A Treatise on Good As First Prisciple*, s. 402-403).

Scotus, daha sonra bunlardan fail nedenselliği veya Tanrı'nın varoluşuna ilişkin kozmolojik kanıtı da kendi içinde İlk Neden Kanıtı ve İmkân kanıtı, ya da fizikî nedensellik ve metafiziksel nedensellik diye ikiye ayırır:

“Buna göre, fail nedenselliği ya fizikî ya da metafiziksel bir özellik olarak değerlendirmek mümkündür. Metafiziksel özellik fizikî özellikten, “bir başkasına varlık vermek” “hareket ya da değişme yoluyla varlık vermek”ten daha geniş kapsamlı olduğu için, daha şumüllü olmak durumundadır” (John Duns Scotus, *A Treatise on Good As First Principle*, s. 403).

Scotus önce fizikî nedensellik bağlamında, dünyadaki değişme ve hareket olgusunun bir İlk Hareket Ettiriciye ihtiyaç duyduğunu öne sürer. Bununla birlikte, hareket veya değişme olgusundan yola çıkan kanıtın imkânları hayli sınırlıdır; çünkü o, dünyadaki nesne ya da şeylere varlık veren nihaî neden olarak Zorunlu Varlığın varoluşu yerine, sadece dünyadaki hareketin nedeni olarak İlk Hareket Ettiricinin varoluşunu kanıtlar. Başka bir deyişle, İlk Neden kanıtında veya fizikî nedensellik olarak kozmolojik delilde, Tanrı fizikî hareket olgusunu açıklayabilmek için zorunlu bir hipotez olarak öne sürülür. Dahası, delil Tanrı'nın doğası ya da sıfatları hakkında hemen hiçbir şey söylemez. Bundan dolayı, fizikî nedenselliğe dayanan Tanrı delili Scotus'un çok önemseydiği bir kanıt değildir. Nitekim o bu konuda şunları söyler:

“Bununla birlikte, fizikî bir özellik olarak nedensellik değil, fakat metafiziksel bir özellik olarak nedensellik Tanrı'nın varoluşunu kanıtlamanın daha etkili bir yolunu sağlar, çünkü metafizikte fizikten, kendileriyle Tanrı'nın varoluşunun kanıtlanabileceği, daha fazla sıfat vardır. Tanrı'nın varoluşu, örneğin varlığın özellikleri olan “bileşiklik ve basitlikten, “edim [fil] ve gizil [kuvve]”den, “bir ve çok”tan hareketle kanıtlanabilir” (John Duns Scotus, *A Treatise on Good As First Principle*, s. 403).

Fizikî nedensellikten ziyade metafiziksel nedenselliği tercih etten Scotus, şu hâlde, Tanrı'nın varoluşunu esas olumsuzluk olgusundan yola çıkarak kanıtlar. Dünyada yokluktan varlığa gelebilen, varoluşunu kendisinden almayan, varolması kadar varolmaması da mümkün olan varlıkların olduğu apaçık bir olgudur. Mümkün varlıklar, bu varlıklar kendi kendilerine neden olamayacakları gibi, onlara hiçlik tarafından da neden olunamayacağından, varoluşları için bir nedene ihtiyaç duyarlar. Buna göre, A nedeni mümkün bir varlığın varoluşunun nedeni olursa, ya A'nın kendisine de neden olunmuştur, ya da o nedeni olmayan bir varlık olmak durumundadır. A'nın kendisine neden olunmuşsa eğer, onun nedenine B diyelim. B'ye ise, C; C'ye de D neden olmuştur. Scotus'a göre, bu dizinin sonsuzca geriye gitmesi imkânsızdır; dolayısıyla, kendisine neden olunmamış bir ilk nedenin olması gerekir ki, bu neden de, nedeni olmayan Zorunlu Varlık yani Tanrı'dır. Scotus zaman içinde birbirleri ardı sıra gelen nedenlerden veya kendisine neden olunan varlıklardan meydana gelen bir dizinin varoluşunun öne sürülmesi durumunda bile, dizinin kendisinin açıklanmaya muhtaç olduğunu savunur. Çünkü dizinin tek tek her üyesi, o varoluşunu kendisinden almadığı, kendisine neden olduğu için, mümkün bir varlıktır. Dizi mümkün varlıklardan oluştuğuna göre, onun kendisi de mümkün olmak durumundadır ve dolayısıyla, o kendi varoluşunu açıklamak için, diziyi aşkın, varoluşu zorunlu olan bir varlığa ihtiyaç duyar. Bu varlık da, Scotus'a göre, Tanrı'dır. İmkân kanıtı olarak bilinen söz konusu kanıtın İslam felsefesi geleneğine ait olduğu bilinmektedir.

Scotus, irâdeciliğinin de etkisiyle, doğal dünyada hiçbir zorunluluk bulunmadığını, onun tamamen Tanrı'nın irâdesine bağlı bulunduğunu öne sürer. Buna göre, Aristoteles'in bilim ve bilim sel kanıtlama görüşünden yola çıkan Scotus, doğal dünyada bir plân ya da rasyonalitenin bulunduğunu değil, fakat bir zorunluluk bulunduğunu yadsımıştır. O bütün sonlu varlıkların sonsuz varlığın irâdesine bağlı

bulunduklarını öne sürerken, doğa yasalarının, yaratıcı onları özgürce irâde edebildiği ve istediği gibi değiştirebildiği için, zorunlu yasalar olmadıklarını savunmuştur. Kanıtlamaya dayanan bilim, öyleyse, zorunlu olanın değil de, mümkün veya olumsal olanın bilimidir. Neden ve sonuçlardan meydana gelen dizide bir düzenlilik bulunmakta birlikte, bir determinizm yoktur.

Tanrı'nın Sıfatları:

Tanrı'nın, önemli bir kısmı Scotus'un delillerinden çıkan sıfatlarına gelince, Tanrı nedeni olmayan, kendi kendisinin nedeni olan varlık olduğundan, O bileşik, yani madde ve formdan meydana gelen mürekkep bir varlık değildir. O, özü itibarıyla basittir. Dahası, Tanrı akla ve irâdeye sahip olan yetkin varlıktır. Yine Tanrı evrendeki biricik zorunlu varlıktır. Bununla birlikte, o yaratıklarına zorunlulukla değil, fakat özgürce neden olur; öğür irade sahibidir. Yine, Tanrı mutlak olarak sonsuz varlıktır. Dahası, onda her özellik veya yetkinlik de sonsuzdur. Bütün tanrısal yetkinlikler, en iyi bir biçimde varlığın sonsuzluğu diye betimlenen tanrısal özde temellenirler. Buna göre, Tanrı bilgisi sonsuz, kudreti sonsuz ve irâdesi sonsuz olduğu için, sonsuz varlıktır. Tanrı yine, mutlak olarak bir olup, hakikatin ve adaletin ta kendisidir; gücü herşeye yeten ve her yerde olan varlık olarak Tanrı'nın inayeti yaratıklarının, ama özellikle de akıllı yaratıklarının üzerindedir.

Yaratıklar Duns Scotus'a göre, Tanrı'nın sadece mutlak kudretine değil, fakat irâdesine de bağımlıdır. Scotus'tan önce, akıl ya da bilgiyi iradenin önüne geçiren skolastik düşünürler, yaratıklarının ilkörneklere olarak ideaların, onlar varlığa gelmezden önce, Tanrı'nın zihninde varolduklarına ve Tanrı'nın yaratıklarını bu idealar aracılığıyla bildiğini kabul ediyorlardı. Scotus, sonsuz ve yetkin Tanrı'nın sınırlı ve sonlu olan yaratıklarını söz konusu ilkörnek idealar aracılığıyla bilebilmesini, Tanrı'nın yetkinliğini sınırlayacağı için, kabul etmez. Bu ideaların kaynağı tanrısal özdür; yaratıklar tanrısal doğaya yazılmış olup, Tanrı kendi özünü ya da doğasını bilirken, mümkün her yarattığı bilir; mümkün yaratıkları bilirken, onlara düşüncesinin nesneleri olarak akledilirlik ve varoluş verir. Söz gelimi, tunca şekil vermeden önce, zihninde yaratacağı şaheserin bir plana ya da idesine sahip olan dâhi heykeltraş gibi, Tanrı da, gelişigüzel değil, fakat akıllıca hareket etmek durumundaysa yaratma eyleminden önce, yarattığın yol gösterici bir idesine sahip olmak durumundadır. Bilgiye bu kadar önem veren, ilkömekler olarak idelerin yaratma eyleminden mantıksal olarak önce gelmesine dikkat eden Scotus, bununla birlikte söz konusu ilâhî idelerin Tanrı'nın irâdesine bağımlı olduğunu öne sürer. Hatta Tanrı'nın özü, O'nun irâdesiyle özdeştir. Şöyle der: Tanrı'da irâde O'nun özüyle gerçekten, yetkin bir biçimde ve aynıyle özdeştir.

İradecilik:

Scotus kendinden önceki Skolastiklerden, özellikle de aklın irâde üzerindeki önceliği ve üstünlüğü üzerinde ısrar edip, yaratılmış evrenin rasyonel yapısını vurgulayan Aquinaslı Thomas'tan, irâdenin akıl karşısındaki önceliği ve üstünlüğünde ısrarlı olmak bakımından farklılık gösterir. İrâdenin insanda akli hareket geçirdiği veya yönettiği, örneğin insanların belli şekillerde düşünmeyi istemeleri olgusundan etkilenen Duns Scotus'a göre, bir nesneye ilişkin bilgi, o nesneyi istememizin veya irâde etmemizin sadece arızî olarak nedenidir; oysa irâde bilginin gerçekten nedenidir. Aklın kendisinden başka nedenleri vardır, oysa irâdenin başka hiçbir nedeni yoktur. O şöyle der:

“İrâdedeki istemenin [irâde etmenin] nedeni bir bütün olarak irâde etmeden başka hiçbir şey değildir” John Duns Scotus'tan aktaran Brehier, Emile Br&hier, *Histoire de la Philosophie*, s. 635).

İnsanla ilgili söz konusu psikolojik olgulardan hareket eden Scotus, Tanrı'nın özünü meydana getiren irâdenin Tanrı'da da akıl ve bilgiden önce geldiğini söyler. O, bu durumun doğal sonucu olarak, Tanrı'nın evreni zorunlulukla değil, fakat özgürce yarattığını öne sürer. Tanrı evreni yarattığı gibi, yaratmayabilirdi de. Bundan dolayı, evrenin varlığı, zorunlu olmak bir yana, Tanrı'nın özgür irâdesinin bir sonucudur. Ona göre, Tanrı'nın ancak yarattığını yaratabileceğini ve yarattığı varlığı zorunlu olarak yarattığını iddia etmek gibi, dünyamızın mümkün dünyaların zorunlu olarak en iyisi olduğunu söylemek de tümüyle yanlıştır. Çünkü Tanrı yaratabildiklerini ve yaratmasını bildiklerini yaratmaz, sadece varlığa çağırmak istediklerini, dilediğini yaratır. Scotus'un irâdeciliğinin, Ortaçağ'm dünya görüşü ve kurumsal yapısı önemli birtakım içerimleri vardır. A. Weber şöyle der:

“Zihnin irâde üzerindeki üstünlüğünü kabul eden Thomist determinizm, hakikî katolik felsefesinin görüşünü ifade eder. İrâdeyi mutlak bir prensibin boyunduruğu altında eğerek, bireyin gururunu ezer, kendi güçlerine olan güvenini yıkar ve ona hiçliğini gösterir. Ama sistemin temellerini meydana çıkarılınca, bunların pek sağlam olmadıkları görülür. Gerçekten, o, bir yandan bizzat Tanrı'yı, irâdesi zekânın esiri olan bağımlı bir varlık yapıyor. Öbür yandan, bireyi aşağılamaktan daha fazlasını yapıyor: onun cesaretini kırıyor, onu ümitsizliğe yahut ahlâkî ilgisizliğe düşürüyor. Eğer Kilise bu sistemi kabul etse idi, muhakkak ve çarçabuk erdemin mâbedi ve azizlerin anası olmaktan çıkardı” (Alfred Weber, *Felsefe Tarihi*, s. 174.

Teolojik İrâdi Etik:

Scotus, iradeciliğini metafizik alanıyla sınırlamayıp, etik alana da yansıtmıştır. Buna göre, herşeyin ilk nedeni olan tanrısal irâde, aynı zamanda yaratılmış bütün zihin ve yüreklerin de en yüksek yasası olmak durumundadır. İyi, doğru ve ahlâk yasası, sadece Tanrı tarafından irâde edilmiş olmak bakımından mutlaktır. Onlar tanrısal irâdeden bağımsız olarak mutlak olsalardı, bu takdirde Tanrı'nın kudreti, onun kendisine bağlı veya tâbi olmayan bir yasa tarafından sınırlanmış olacağından, ne mutlak özgürlükten söz edilebilir, ne de Tanrı en yüksek varlık olurdu. Gerçekten de, iyi ancak Tanrı onun böyle olmasını istediği için iyidir.

Tanrı insan varlıklarına ilettiği ahlâk yasasının yerine başka bir yasa da gönderebilirdi; hatta insanları bu yasanın tamamını ya da kimi hükümlerini yerine getirmekten başışık tutabilirdi. Scotus'un Tanrısal irde ve iradeci teolojik etik anlayışı İslam dünyasındaki Eşâ'ri düşünürleri ve Gazzalici anlayışı anımsatmaktadır. Scotus'a göre, Tanrı insanları bu şekilde kimi yasa hükümlerini yerine getirmekten başışık tutmakta özgür olduğu içindir ki, Kilise de insanı Tanrı adına başışılama hakkında sahip bulunmaktadır.

Tanrı, şu hâlde, evrenin yaratılmasında olduğu gibi, idaresinde de mutlak bir özgürlüğe sahiptir. Gazalici deyişle söylersek, Tanrı faili muhtar, yani özgür varlıktır. Scotus'a göre, bu durum insan için de geçerlidir. İnsanın yani Âdem ve Havva'nın Tanrı'nın cennetinden kovulmuş olması, ondan özgürlüğünü almış olduğu anlamına gelmez. Buna göre, insan sadece formel değil, fakat maddî bakımdan da özgürdür. Bu özgürlük yüzünden ahlaki ve dini bakımdan sorumlu bir varlıktır (Ahmet Cevizci, *Ortaçağ Felsefesi*, s. 300-311).

OCKHAM'LI WILLIAM

İngiltere'nin Surrey Kontluğu'nda Ockham isimli küçük bir köyde 1285 doğan William, küçük yaşta Fransisken mezhebine katıldı. Eğitimini ünlü Oxford Üniversitesinde aldı. Burada 1324 yılında *magisterium* veya teoloji doktoru unvanını kazanan William, savunduğu öğretilerden dolayı, kısa bir süre içinde oldukça ünlü biri haline gelmiştir. Zaman içinde hem Fransiskenlerden hem de filozof Roscelinus'dan etkilenen Ockhamlı William, kısa süre sonra Papalık ile tartışma yaşamaya başladı. Zira Fransiskenler, İsa ve havarilerinin hiçbir şekilde mülk edinmediğini ve yoksul yaşayıp öldüklerini söylüyor, buradan hareketle Katolik Kilisesi'nin mülk edinmesine şiddetle karşı çıkıyorlardı. Öte yandan William, Katolik Kilisesi'ndeki realizm anlayışına zıt olarak Roscelinus'un adcılık fikri üzerine çalışmalar yapıyordu. Öyle ki William, bu doğrultuda *Ockham'ın Usturası* fikrini üretmiştir. Bu temelle şekillenen fikirleri ile William, dünyevî bilgi ile imanî bilgi arasına sert bir çizgi çekmiş, teoloji ile felsefeyi birbirinden ayırmıştır. Bu görüşlerinden ötürü dinden çıkma şüphesiyle hakkında soruşturma açılan Ockham'lı William, 1324 yılında Avignon'da Papa'nın başkanlığında bir mahkemeye çıkartıldı. Yargılama sonunda mahkûm edilmemesine karşın William'ın kentten çıkışı yasaklandı. Bunun üzerine William, kentteki bir Fransisken manastırına yerleşti. Birçok filozof Ockham'ın sapkınlık düşüncesiyle çağrıldığına inanmaktaydı. Bu düşünceye karşı olarak son zamanlarda George Knysh tarafından başlangıçta Fransiskan Kilisesine felsefe profesörü olarak atandığı fakat disiplin sorunları nedeniyle 1327'ye kadar görevine başlayamadığı iddia edilmektedir. Bir papazlar komisyonu, William'ın *Commentary on the Sentences* adlı yazısının tekrar incelenmesini istediğinde Ockham kendisini başka bir tartışmanın içinde buldu. Üç yıl sonra Fransiskenlerin başkanı Michele de Cesena ile tanışan William, Papa XXII. Ioannes'e karşı Michele'in safını tuttu. Aynı dönemde XXII. Ioannes ile tartışma yaşayan Kutsal Roma İmparatoru Kutsal Roma Cermen İmparatoru IV. Ludwig, Fransiskenleri desteklemişti. Bu durumu fırsat bilen William, 1328'de Michele ile birlikte Avignon'dan kaçıp İtalya'da bulunan IV. Ludwig'e sığındı. İmparatora "Sen beni kılıçla koru, ben de seni kalemimle koruyayım" dediği söylenen Ockhamlı William, Papa XXII. Ioannes'i dinden çıkmakla suçlayan yazılar yazdı. Bu yazıları nedeniyle Papa tarafından aforoz edilen William, 1330 yılında IV. Ludwig'in ülkesine dönmesiyle birlikte Münih'e gitti. Ockhamlı William, 1348 yılında tüm Avrupa'yı saran Büyük Veba Salgını sırasında vebaya yakalanarak kentteki bir manastırda öldü.

William, felsefi, teolojik ve politik pek çok yazı kaleme almıştır. Felsefi yapıtları arasında, *Summa logicae*, *Quaestiones in octo libros physicorum*, *Summulae in octo libros physicorum*, *Quodlibeta septem*, *Expositio aurea super artem veterem Aristotelis*, *Major summa logices*, Venice 1521, *Quaestiones in quattuor libros sententiarum*, *Centilogium theologicum*; teolojik eserleri arasında, *Questiones earumque decisiones*, *Quodlibeta septem*, *Centilogium*, *De sacramento altaris* and *De corpore christi*, *Tractatus de sacramento allans*; politik yazıları arasında ise *Opus nonaginta dierum*, *Dialogus*, *Super potestate summi pontificis octo quaestionum decisiones*, *Tractatus de dogmatibus Johannis XXII papae*, *Epistola ad fratres minores*, *De jurisdictione imperatoris in causis matrimonialibus*, *Breviloquium de potestate tyrannica*, *De imperatorum et pontificum potestate* (Defensorium olarak da bilinir) yer almaktadır.

İnanç-Akıl ilişkisi:

William, birçok konuda Duns Scotus'un görüş ya da öğretilerinin mantıksal sonuçlarını takip eder. İnanç-akıl ilişkisinde de, onun başlatmış olduğu doğal teolojinin kapsamını daraltma sürecini daha da ileri bir noktaya taşır. E. Gilson'ın deyişiyle 'Tanrı ve bilgi hakkında oluşturduğu kavramlarla, felsefe ile teoloji arasında daha önceden başlamış olan ayrımı daha da derinleştirir.' Ochamlı William, tek bir ispat şeklini geçerli ve zorlayıcı bulmaktadır. Bir önermeyi kanıtlamak, bunun ya doğrudan apaçık olduğunu ya da doğrudan apaçık ortada bulunan bir önermeden sonuç olarak çıktığını göstermektir. O, buna ek olarak, somut olguya ve tikele duyulan ateşli tutkusunu da eklemiştir. Bu iki ilke onun felsefesinin temelini oluşturur. Kesin bilgi, doğrudan apaçık ya da doğrudan bir apaçıklığa varan bir bilgidir. Bununla birlikte apaçıklık, bilginin bilimden, idrakten ya da felsefeden ayrıldığı bir sıfattır; çünkü bilginin bu yasılan sıfatları, zorunlu ilişkileri kapsar, oysa olumsuzluk düzleminde de apaçıklık olabilir. Gerçekten de bir bilgi ya soyut ya da sezgisel olabilir; bilgi soyut türdeyse, yalnızca düşünce ilişkileri hakkındadır, fakat düşünceler arasında zorunlu ilişkiler oluşturduğunda bile gerçek şeylerin, düşüncelerin düzenine uygun olduğunun garantisini vermez. Hem kendi doğruluğunun hem de ifade ettiği şeyin gerçekliğinin güvencesini sağlayacak bir önerme istersek, bu durumda bize sadece soyut ve sezgisel kanıt değil, doğrudan bir kanıt gerekir. Ochamlı'nın sık sık tekrarladığı şey şudur: Sezgisel bilgi, varoluşlar hakkında olan ve olgulara ulaşmamızı sağlayan tek bilgidir. Sezgisel bilginin tersine, soyut bilgi, varolan bir şeyin varolduğunu ve varolmayan bir şeyin varolmadığını bilmemizi sağlayan bilgidir. Şu halde konu, varoluşlara ulaşmak olduğunda, tek kesin bilgi, duyumsanabilir, algılanabilir olana ait bilgidir. Beyaz bir cisim gördüğümde, tek başına bu sezgi, bu iki terim arasındaki apaçık ilişkiyi doğrudan kurmamı ve bu cisim beyazdır dememi sağlar. Demekki sezgisel bilgi, deneysel bilginin başlangıç noktasıdır. Hatta bunun da ötesinde, bu bilgi, deneysel bilginin ta kendisidir. Tikel, özel bilginin gnelleşmesi yoluyla sanatın ve bilimin ilkeleri olan evrensel önermelerin ifade edilmesini sağlayan da odur. Bu temel bir hakikattir; ve bir özün veya bir nedenin varlığını ne zaman ileri sürsek onu hatırlamamız gerekir. Ochamlı'nın sürekli düşünce tasarrufu ilkesini kullanması sık sık anımsatılmıştır. Zorunlu olmayan varlıkları çoğaltmamak gerekir. Mecbur kalmadan bir varlığın varolduğunu asla söylememek gerekiyorsa, bunun nedeni, bir şeyin varoluşu hakkında sahip olacağımız tek güvencenin onun varlığının doğrudan tecrübe edilmesidir. Bu yüzden Ockham, canla başla, her şeyi mümkün olan en basit şekilde açıklamaya ve felsefenin sahasını, onu boş yere dolduran hayali özlere ve nedenlerden temizlemeye çalışır. Bir özün varlığını bilmek mi istiyorsunuz, onu saptamaya çalışmalıyız. Böyle bir dum söz konusu olduğunda onun tikelle uyduğuna görürüz. Bir fenomenin nedenini kesin bir biçimde ileri sürmek istiyorsak, onu terübe etmek gerekli ve yeterlidir. Aynı sonucun birkaç nedeni olabilir; fakat zorunlu olmadıkça, yani tecrübe mecbur kılmadıkça, ona herhangi bir neden iliştiirmemelidir. Bir olayın nedeninin, yalnızca o neden ortaya konulup geri kalan her şey yok edildiğinde de aynı sonuç meydana gelirse, biliriz, neden ortaya konmadığı takdirde, geri kalan her şey olsa bile, sonucun meydana gelmemesi geçerli bir yöntem değildir. Demek ki, bir şeyin başka bir şeyin nedeni olduğunu bilmenin tek yolu, tecrübeye başvurmak ve bunun varlığı ve yokluğuyla akıl yürütmektir. Ockham'lı bu noktada tavizsizdir; bu yöntemsel yönelim onu, türlerin inkılları ve Tanrı'nın varlığının klasik kanıtları konusunda güvensizliğe itmiştir (Gilson, Ortaçağda Felsefe, s. 621-622).

Benimsediği yöntem ve deneysel bilgi anlayışı doğal veya akla dayalı bir teolojiye açık kapı bırakmadığı için, Tanrı'nın varoluşuna ilişkin bütün kanıtları

eleştirdiği görülür. Ona göre, Tanrı'nın ne varoluşu, ne birliği ne de sonsuzluğu kanıtlanabilir. İnsan zihni, Tanrı'nın bilgisine O'nun yaratıkları üzerinde düşünmek suretiyle varmak durumundadır; ancak bu da yeterli veri içermez. Bu yüzden, Tanrı'nın varoluşu ne kozmolojik ne teleolojik ne de ontolojik kanıtla gösterilebilir. Örneğin, nedensellik ilkesini ilke edinen kozmolojik kanıt söz konusu olduğunda, Ockhamlı'ya göre, İlk Nedenin varolması, İlk Nedenin varolmamasından hiç kuşku yok ki daha muhtemeldir. Fakat burada söz konusu olan sadece bir olasılıktır, nedensellikten yola çıkan argüman kesin bir argüman değildir. Kaldı ki, nedener dizisini sonsuza değin götüremeyeceğimiz, bir ilk nedende durmamız gerektiği düşüncesi makul değildir; çünkü öyle durmlar vardır ki, nedensler dizisinin sonsuz olduğunu kabul etmek gerekir. Örneğin, bir değneğin ucuna, sarsıntının diğer uca kadar ilerleyeceği şekilde vurursam, belli bir uzunlukta sonsuz bölümler olduğuna göre, bu vuruşla sonsuz sayıda hareket ettrici nedenin işin içine girmesi gerekir. Demek ki, sonsuz bir dizi neden ileri sürmek imkânsız değil, hatta zorludur da. Aynı şekilde ya birkaç insan için tek bir ruhun olduğunu ya da sonsuz sayıda ruh olduğunu kabul etmemiz gerekir; çünkü ruh ölümsüzdür ve sonsuz bir zamandan beri sonsuz sayıda insan birbiri ardından gelmiştir. Buradan da Aristoteles'in hareketsiz ilk hareket ettiricinin varlığını ispatlayamadığı sonucu çıkar. Bununla birlikte bu hipotezin, aksi yönteki hipotezden daha muhtemel olduğu ileri sürlebilir. Fakat sonsuz bir neden dizisini varsaymaktansa, sonlu bir dizi nedeni ve bir ilkeyi varsayarak görüneni daha iyi açıklayabiliriz. Demek ki, tercihen bir ilk ilkeyi varsaymak gerekiyor. Bir ilk hareket ettiricinin varlığı basit bir olsalık olduğu gibi, Tanrı'nın birliği de felsefi açıdan bir olasılıktan başka bir şey değildir. Bu sadece olasılıklardan birisidir. Yine teleolojik kanıt gündeme geldiğinde kim doğada düzenden, üstelik zorunlu bir düzenden söz edebilir? Bir düzenin varolduğu kabul edilse bile, bundan düzen verici olarak Tanrı'nın sorumlu olduğu nasıl kanıtlanabilir? Tanrı'nın varoluşunun, birliğinin, sonsuzluğunun akılla kanıtlanması söz konusu olmadığı gibi, akıl imana dayalı hiçbir doğmayı desteklemez, ona hiçbir katkıda bulunamaz. İman ve akıl birbirinden öylesine farklı, öylesine ayrıdır ki, eğer iman alanın da akıl kullanılacak olursa, bu imanın zararına olur; çünkü akıl imanda birçok çelişki bulabilir.

Teolojinin temel dogmalarının akıldışılığıyla ilgili bu sonuçlar, Ockham'lıya göre, doğrudan doğruya Tanrı'nın kâdiri mutlaklığı veya O'nun sınırsız gücüyle ilgili öğretilerden kaynaklanır. İnsan imanının unsurlarını ciddiye alıp, ona bütün kalbiyle inandığı ve "her şeye kâdir bir Tanrı'ya" boyun eğiyorum dediği zaman, faili muhtar, dilediğini yapan, hiçbir ilke ve kurla uymayan bir varlığı kabul ediyor demektir. Bu durmda, Tanrı, insan (yani Hz. İsa) yerine pekâlâ bir öküz ya da bir eşek olarak cismleşmesi de pekâlâ olasıdır demektir. Tanrı'nın tecessüm etmek için insan bedenini seçmiş olması, rasyonel bir plâna dayalı bir karardan ziyade, sadece O'nun keyfî bir iradî eylemi ise, Hristiyanların cismleşme dogmasını anlamaya çalışmaları beyhude bir çabadır. Demek ki, aklın imanı açıklaması, anlaşılır hâle getirmesi hiçbir işe yaramadığı gibi, imanın özüne zarar bile verebilir. Aynı şey, hiç kuşku yok ki, iman veya teoloji için de geçerlidir; onun da akıl alanına müdahale etmeye kalkışması, yalnızca her ikisine de zarar verecek olumsuz sonuçlara yol açar.

Akla dayalı doğal teoloji imkânsız olsa bile, bu, bununla birlikte, pozitif veya vahye dayalı teolojinin, Ockhamlı'ya göre, imkânsız olduğu anlamına gelmez. Başka bir deyişle, imanın dogmalarının çelişik olduğu gösterildiği veya onların çelişiklerinin doğruluğu kanıtlandığı zaman, yapılması gereken şey, imandan uzaklaşmak değil, fakat akıldışı olduğunu düşünsek dahi, imana sıkı sılaya sarılmaktır. Çünkü teoloji alanında temel ve en yüksek olan iman olup, burada akla yer yoktur. Bu görüşleriyle, Ockham'lı William'ın, saçma olduğu için inanıyorum diyen kilise babalarından Tertillianus'u takip ettiği anlaşılmaktadır. Aynı zamanda

bu görüşler, imanla aklın, dinle (teolojiyle) felsefenin yollarının ayrılması anlamına gelmektedir.

Bilgi Teorisi ve Mantık:

İman alanıyla akıl alanını, özerk ve bağımsız alanlar olarak, birbirinden tümüyle ayırdığı, teoloji alanına aklın, akıl alanına da imanın müdahale etmesine kesinlikle karşı çıktığı anlaşılan Ockhamlı William, daha sonra bilimsel bilginin temellerini incelemeye geçmiş ve bilgideki empirist bakış açısının doğal bir sonucu olarak, fizik ve kozmoloji gibi doğa bilimlerini zorunluluktan yoksun pozitif bilimler konumuna indirgemıştır. Ona göre, bu bilimlerin, yani teoloji dışında kalan pozitif bilimlerin veya doğa bilimlerinin en küçük bir gelişme kaydedemesinin en temel nedeni, tümeller konusunda benimsenen realist görüştür. Çünkü tümeller konusunda benimsenen realist bir görüş, dikkatleri akledilebilir bir dünyaya, aşkın bir varlık ya da özler alanına yöneltirken, duyu dünyasının yalnızca görünüşten ibaret olduğu anlayışından ayrılmaz. Değişenin veya görünüşün bilgisinin olamayacağı gerekçesiyle, akla ve deneyime dayalı bilimsel bilginin imkânını ortadan kaldırır. Mutlak hakikat duyu dünyasına bütünüyle aşkın hâle getirilince, bu hakikate ilişkin bilgiye, insanî yollarla değil, fakat insanüstü yollarla, ilâhî aydınlanma sayesinde erişilebileceğini söylemek zorunlu olur. Oysa bu yaklaşım, doğa bilimleri açısından sakat bir anlayıştır.

İmanı kendi alanına bırakıp, insan için mümkün olan bilimsel ve deneyimsel bilgiye ulaşmak istiyorsak, realist tümelci anlayışın bilimsel bilginin imkânı için gerekli olduğu saplantısından kurtulmak gerekmektedir. Ockhamlı William'a göre, bizim bilgimiz, duyu algısına, bireysel ve tikel olanlara dönüktür; insanlar bilimsel bilgide, sanıldığı gibi aksine tümeller üzerinde değil, duyu yoluyla algılanabilir olan bireysel varlıklar, duyusal tikeller *hakkında* düşünür. Bununla birlikte, insan bireysel varlıkları, tikelleri tümelin altına yerleştirir. Şu hâlde, tümeller bilimsel bilginin nesneleri olmayıp, kendileriyle düşündüğümüz, akıl yürüttüğümüz aletler, insan varlıklarına tikeller hakkında düşünme imkânı veren araçlardan ibarettir. Tümeller, yalnızca mantıkta düşüncenin nesneleri veya konusu olur. Bundan dolayı, Ockhamlı William fizik, psikoloji, kozmoloji gibi, duyusal şeyleri, maddî varlıkları konu alan bilimlere "gerçek bilimler" (*scientia realis*) adını verirken, mantığa "rasyonel bilim" (*scientia rationalis*) adını vermiştir. Çünkü mantık, gerçek, zihinden bağımsız olarak varolan nesneleri değil, fakat zihnin kendileri aracılığıyla gerçek nesneleri bildiği "göstergeleri" konu alır. Bununla birlikte, mantık bu göstergelerin bir anlama sahip, ya da doğru olup olmadıklarıyla ilgilenmez; bu, deneysel bilimlerin, örneğin fiziğin işiğidir. Mantık göstergelerin zihinde nasıl oluştuklarıyla da ilgilenmez; çünkü bu psikolojinin görevidir. Başka bir deyişle, mantığın amacı gerçek bilimlerin terimleri ya da göstergeleri nasıl anlamlı bir biçimde kullandıklarını gözler önüne sermektir.

Mantığın konusu, gerçek şeylerden değil, fakat göstergelerden meydana geldiğine göre, sorulması gereken soru, "bir göstergenin gerçekte ne olduğudur." Bunu anlayabilmek için konuyu biraz açmak gerekir. O. William'a göre, önermeler, bilginin oluştuğu kumaşlar gibidir. Bütün bilgimiz önermelerden ibarettir ve bunların dışında bilinebilir başka bir şey de yoktur. Önermeler, terimlerden (yazılı ya da sözlü düşüncelerden) oluşmaktadır. Tümeller de bunlardır. Bu terimler yalnızca bir anlam içerdikleri için bilgi konusu olan önermelere girebilirler. Bir terim, yerini tuttuğu nesnenin, yani önermede vekili olduğu nesnenin anlamına gönderme yapar. Terimin nesnenin yerine geçmek olan bu görevine *suppositio* (yerine geçme) adı verilir. Üç *suppositio* durumu vardır:

Birinci durumda terim, kendisini oluşturan “kelimenin anlamını” taşımaktadır. Örneğin, “insan” bir kelimedir, ifadesinde “insan” maddeliği içinde ele alınan insan kelimesinin yerini tutmaktadır. İşte bu duruma *suppositio materialis* adı verilir.

İkinci durumda terim, gerçek bireyler için kullanılır. Örneğin, “insan koşuyor” önermesinde, “koşan” insan kelimesi değildir; somut bir insan yani bir kişidir. Buna *suppositio personalis* denilir.

Üçüncü bir durumda terim, ortak bir şeyi ifade eder. Örneğin, “insan bir türdür” dediğimizde, insan bir birey değil, bir topluluk anlamına gelir, buna da *suppositio simplex* denilir.

Gösterge, Ockhamlı William’a göre, en genel anlamı içinde, başka bir şeyi temsil eden, başka bir şeyin yerini tutan (*suppositio*) bir şeydir. Buna göre, duman ateşin, gözyaşı da ağlamanın bir göstergesidir. Biz, Ockhamlıya göre, söylem alanında duyu algısının tikel bireylerinin yerini tutan göstergelerle ilgileniriz. Ve bunlar, doğal ya da uzlaşımsal olmak üzere, iki türlüdür:

“Fakat iki tür tümel olduğuna dikkat edilmelidir. Kimi şeyler doğası gereği tümeldir, nasıl duman doğası gereği ateşin imiyse; ağlama acının, gülme bir iç sevincinin imiyse, doğası gereği, onlar birçok şeye yüklenebilen imlerdir. Ruhun yönelimi, elbette doğası gereği bir tümeldir. (...) Diğer şeyler uzlaşımsal olarak tümeldir. Bundan dolayı, sayıca bir nitelik olan söylenen bir sözcük, bir tümeldir; o, birçok şeyi imlemek üzere uzlaşımsal olarak kabul edilmiş bir göstergedir, imdir. Bu nedenle, sözcük ortak olduğuna göre, ona tümel denebilir. Fakat bu doğası gereği, böyle değildir; sadece bu etiketin uyguladığı, gösterdiği uzlaşımla bu öyledir” (*Ockhamlı William, De Terminis, Betül Çotuksöken - Saffet Babür, Ortaçağda Felsefe, s. 330-331*).

Ockhamlı’ya göre, zihnin anlama ya da algılama ediminde oluşturduğu kavram algılanan ya da anlaşılan şeyin doğal göstergesi; buna karşın nesneyi göstermeye, ona işaret etmeye yarayan sözlü veya yazılı sözcük de, onun uzlaşımsal göstergesidir:

“Bundan ötürü, nasıl ağlama acının doğal bir imi ise, İnsanlar sözcüğünü kavramamı sağlayan anlama edimi de insanların doğal bir imidir, denmektedir. Konuşulan sözcüğün, konuşulan önermelerde şeylerin yerini tutması gibi, doğal imler de zihinsel önermelerde insanların yerine geçerler” (*Ockhamlı William, De Terminis, Betül Çotuksöken - Saffet Babür, Ortaçağda Felsefe, s. 336*).

William, aynı uzlaşımsal göstergenin farklı bağlamlarda, farklı şekillerde kullanılabileceğini söyler. Örneğin, “İnsan bir hayvandır” cümlesinde “insan” göstergesi varolan şeylerin -örneğin, Sokrates’in, Platon’un, Aristoteles’in- yerini tutar. Buna karşın, “İnsan beş harfli bir sözcüktür” cümlesinde, gösterge kendi kendisinin yerini tutar, kendisini temsil eder. İkinci cümlede göstergenin kendisi hakkında bir şey söylenirken, birincisinde göstergenin kendilerinin göstergesi olduğu şeyler hakkında bir şeyler söylenmektedir. Ockhamlı bundan dolayı, birinci cümlede terim ya da göstergenin anlamlı ve bir şeyi gösterecek tarzda kullanıldığını belirtir.

O burada kalmayıp, terimler veya göstergeler arasında ikinci bir ayırım daha yapar. Nitekim William at, öküz, insan benzeri, gerçekten varolan şeylerin, bireylerin, bireysel varolanların yerini tutan terimlere “ilk yönelimden terimler” (*primae intentionis*) adını verirken, isim, fiil, tümel gibi başka terimlerin yerini tutan veya cins ve tür benzeri, karşımıza sınıf isimleri olarak çıkan terimlere de “ikinci yönelimden terimler” (*secundae intentionis*) demiştir. İkinci yönelimden bir terim “bir cins kendi altında yer alan türlere uygulanabilir” örneğinde olduğu gibi, anlamlı ve bir şeyi gösterecek bir biçimde kullanılabileceği gibi, kullanılmaya da bilir. İşte bu

noktada, artık mantığı, konusu ikinci yönelimden, anlamlı ve bir şeyi gösterecek tarzda kullanılan terimlerden oluşan disiplin diye daha açık bir biçimde tanımlayan Ockhamlı William, tümellerin ontolojik statüsünü açıklığa kavuşturmak ve bilimsel bilginin nesnesini tam olarak belirlemek söz konusu olduğunda, bazı terimlerin örneğin, "Platon" veya "Sokrates" teriminin, bireylerin göstergeleri olduklarını söyler. Buna karşın, bazı terimler de, "insan" teriminde olduğu gibi, çokluğun ya da daha doğrusu birçok bireyin bir göstergesi olmak durumundadır. Ockhamlı William'a göre, insana açık olan biricik bilgi türü olarak, doğal, empirik bilgi, sadece ve sadece bireylerin bilgisidir. Bununla birlikte, bilim genel bilgiye yöneldiğinden, veya tümel önermelere ulaşmayı amaçladığından, o birçok birey için geçerli olan genel önermeler kurar. "İnsan bir hayvandır" veya "İnsan ölümlüdür" türünden genel, bilimsel önermeler, şu hâlde bireysel terimler yerine, tümel terimlerden meydana gelen önermeler olmak durumundadır. Fakat, Ockhamlı'ya göre, "İnsan ölümlüdür" demenin, "Sokrates ölümlüdür", "Platon ölümlüdür" ve "Aristoteles ölümlüdür", vb. demenin yalnızca kısaltılmış ve tasarruflu bir yolundan başka bir şey olmadığı asla akıldan çıkarılmamalıdır. Buna göre, gerçek olan her şey, bireydir, bu durumda tür ve cinsler, düşüncenin dışında hiçbir şey değildirler. Bireyler yine de, düşünce tarafından tür ve cins şeklinde sınıflandırılmaya müsaittirler. Ancak bu, tür ve cinslerin gerçek olduğu anlamına gelmez. Gerçek olan sadece, *suppositio personalis*'tir. Bu yüzden O. William'ın öğretisine nominalizm veya termizm adı verilmiştir.

Nominalizm:

Bir tümelle ilgili olarak söylenebilecek herşey, Ockhamlı'ya göre bundan ibarettir. Dolayısıyla, tümeller probleminden söz etmenin ne gereği, ne de anlamı, fakat sadece zararı vardır. Buna göre, bir tümel yalnızca bir terim, tasarruf sağlayan bir uzlaşım araca, bilimsel olarak akıl yürütmede kullanılan bir âlettir, başka hiçbir şey değil. O zihinden bağımsız olarak varolan bir şey olmadığı gibi, mantık alanı hariç, düşüncenin de nesnesi değildir. O sadece ağızdan çıkan bir ses (*nomind*), yalnızca ikinci yönelimden bir terimdir:

"Hiçbir tümelin zihin dışında varolan bir töz olmadığı şu yollarla kanıtlanabilir: Hiçbir tümel sayıca bir, tekil bir töz değildir: çünkü eğer durum böyle olsaydı, o zaman Sokrates'in bir tümel olması gerekecekti; çünkü bir tözün bir tümel olup, bir başkasının tümel sayılmaması gerektiği konusunda hiçbir neden yoktur (tözler arasında tümellik açısından bir tercih yapılamaz). Öyleyse, hiçbir tekil töz bir tümel değildir. (...) Yine, herhangi bir tümel, tekil tözlerde varolan ama onlardan ayrı bir töz olmuş olsaydı, onlar olmaksızın varolabileceği sonucu çıkacaktı; çünkü herhangi bir başka şeyden doğal olarak önce olan her şey Tanrı'nın gücü sayesinde o şey olmadan da varolabilir; ama bu sonuç saçmadır. Yine, açıklanan görüş doğru olsaydı, hiçbir birey yaratılamazdı. Bireyin herhangi bir şeyi ondan önce varolmuş olacaktı, çünkü bütün bir şey bir hiçten kendi varlığını alamazdı, eğer onun içinde olan tümel daha önce bir başka şeyin içinde bulunmuyor idiyse. Aynı neden gereğince, Tanrı'nın aynı türden diğer bireyleri yok etmeksizin hiçbir bireysel tözü yok edemeyeceği sonucu çıkar. Eğer Tanrı bir bireyi yok etmek zorunda kalsa, özde o bireyden oluşan bütünü de yok etmek zorunda olurdu ve sonuç olarak, Tanrı o şeyde ve aynı nitelikte olan ötekilerde bulunan tümeli de yok etmiş olurdu. Dolayısıyla, aynı özün diğer şeyleri artık kalamazlardı, çünkü onlar kendilerinin bir parçasını kuran tümel olmadan varolmayı sürdüremezlerdi. Yine böyle bir tümel

bir bireyin özünün tümünün dışında kalan herhangi bir şey olarak yorumlanamaz; öyleyse, o, bireyin özünün bir parçası olurdu ve dolayısıyla, bir birey tümellerden oluşurdu, böylece artık birey (hem tümel hem tekil olmada bir fark kalmazdı) tümelden başka tekil herhangi bir şey olamazdı artık. (...) Bunlardan ve başka birçok otoriteden yararlandığımız zaman, şu genel açıklama ortaya çıkmaktadır: Konuyu ele aldığımız görüş açımız her ne olursa olsun, hiçbir tümel töz değildir. Böylece, konuyla ilgili görüş açımız, herhangi bir şeyin bir töz olup olmadığı sorusunun dışındadır. Yine de, bu terimin anlamı “töz” deyişinin o terime yüklenip yüklenemeyeceği sorusuyla ilgilidir. Bundan dolayı, “köpek bir hayvandır” önermesindeki “köpek” terimi havlayan bir hayvanın yerine geçmek üzere kullanılmışsa, önerme doğrudur; fakat eğer köpek adıyla anılan göksel bir cisim yerine kullanılmışsa, önerme yanlıştır. Ama aynı şeyin bir görüş açısından bir töz olması ve başka bir görüş açısından dolayı, bir töz olmaması birbiriyle çelişir. Tümelin ruhun bir yönelimi olduğu İbn Sinâ tarafında *Metafizik*’in beşinci kitabında açıklanmıştır. (...) Bütün bu noktalardan da anlaşılmaktadır ki, tümel çokluğa yüklenebilen bir ruh yönelimidir. Bu iddia doğrulanabilir. Çünkü herkes, bir tümelin çokluğa yüklenebilen herhangi bir şey olduğunu kabul eder; ama yüklenen sadece bir ruh yönelimi ya da uzlaşımsal bir imdir. Hiçbir töz hiçbir zaman herhangi bir şeye yüklenemez. Öyleyse, sadece ruhun yönelimi ya da uzlaşımsal bir im bir tümel olabilir. (*Ockhamlı William, De Terminis, Betül Çotuksöken - Saffet Babür, Ortaçağda Felsefe, s. 332-336*).

Demek ki, bir kez daha söylemek gerekirse, tümeller problemi, soyut ortak doğaların tekil varlıklarda veya somut varoluşta nasıl bireyleştiğini açıklamakla ilgili metafizik bir problem olmadığı gibi, zihnin duyu deneyiminin imgelerinden, deneyimlenen bireylerde varolan ortak bir doğayı nasıl soyutlayabildiğini açıklayabilmekle ilgili psikolojik bir problem de değildir. Çünkü Ockhamlı’ya göre, bireyleşecek ya da soyutlanacak ortak bir doğa ya da öz yoktur. Onun bakış açısından, realistler “ilk yönelimden terimlerle” “ikinci yönelimden terimler” arasındaki temel ayırımın farkına varamadıkları için, tümellerin gerçekten varolan şeyler, düşüncenin vazgeçilmez nesneleri olduklarını söylerken, kesinlikle yanlışa düşmüşlerdir. Tümeller problemi, öyleyse metafiziksel bir problemden ziyade, mantıksal ve epistemolojik bir problemidir. Çünkü bireyleşme problemi, sadece genel terimlerin önermelerde, kendilerince gösterilen bireylere gönderimde ya da atıfta bulunmak için nasıl kullanılacaklarıyla ilgili mantıksal bir problemidir. Problem, Ockhamlı’ya göre, *sinkategorematic* terimlerin kullanılması suretiyle çözülebilir. Öte yandan, epistemolojik bir problem olarak tümeller problemi, varolan bireysel şeylere ilişkin deneyimin nasıl olup da tümel kavramların ve bu arada öznenin gösterdiği nesnelerin hepsi için geçerli olan genel önermelerin doğuşuna yol açtığını açıklama problemidir.

Ockhamlı’nın tümeller problemi bağlamında son olarak ele aldığı konu, zihindeki doğal göstergenin ya da kavramın ne tür bir statüye sahip olduğu problemidir. O, çokluğun bir göstergesi olarak tümelin salt bir aletten başka hiçbir şey olmadığını ve bütünüyle uzlaşımsal olduğunu göstermiştir. Söz konusu uzlaşımsal gösterge dışında, örneğin sözlü ya da yazılı “insan” sözcüğünün dışında, bir de doğal gösterge olup olmadığı sorusuna, o göstergeleri doğal ve uzlaşımsal göstergeler olarak ikiye ayırmak suretiyle cevap vermiştir. William’a göre, söz konusu doğal gösterge, zihnin bir şeyi algıladığı ya da anladığı zaman oluşturduğu şey olarak kavrama tekabül eder. Kavramın nasıl bir gerçekliği vardır?

Ockhamlı'ya göre, bu konuda akla gelen ilk görüş, kavramın, dış nesnelerin bir benzeri ya da kopyası olmasından dolayı, zihnin bu nesnelerin farkına ya da bilincine varmasını sağlayan zihinsel bir imge ya da suret olduğunu dile getirir. Bununla birlikte, o, tıpkı daha sonra Hume'un yapacağı gibi, bir zihinsel imge ya da suretin, zihinde, kendilerinin bir benzeri olduğu nesneleri, bu nesneler daha önceden biliniyor olmadıkça, aynen Herkül heykelinin daha önce Herkül'ü görmemiş olan birine Herkül'ü temsil edememesine benzer bir şekilde, temsil edemeyeceğine işaret eder. Bu durumda geriye üç alternatif kalmaktadır:

Fakat ruhta bir gösterge olan bu şey nedir? Bununla ilgili olarak çok çeşitli görüşlerin bulunduğu söylenmelidir. Çünkü bazıları onun (doğal gösterge ya da kavramın) ruh tarafından oluşturulmuş olan belli bir kurgudan başka hiçbir şey olmadığını söylerler. Diğerleri onun ruhta, anlama ediminden ayrı olarak, öznel bir biçimde varolan belirli bir nitelik olduğunu söylerler. Başkaları ise onun anlama edimi olduğunu belirtir. Ve bütün bunların lehine şunun söylenmesi gerekmektedir: Daha az ilkeyle açıklanabilen daha fazlasına ihtiyaç duymadan açıklanabilendir. Bununla birlikte, anlama ediminden ayrı bir şey öne sürmek suretiyle açıklanan herşey böyle ayrı bir şeyin varoluşu öne sürülmeden de açıklanabilir. Zira bir şeyin yerini tutmak ve bir şeye delalet etmek, bu kurgusal kendiliğe olduğu kadar, anlama edimine de aittir; öyleyse, anlama ediminin ötesinde herhangi bir şeyin varoluşunu öne sürmemek gerekir (Ockhamlı William'dan aktaran W. T. Jones, *Batı Felsefe Tarihi, Ortaçağ*, s. 322).

Ockhamlı sağladığı tasarruftan dolayı üçüncü görüşü seçer. Buna göre, kavram, kendilerinin bir kavramı olduğu bireysel şeyleri anlama ediminden başka hiçbir şey değildir. Yani, kavram anlama ediminin bizatihi kendisine tekabül eder. Söz konusu doğal gösterge, anlama ediminin kendisi olarak kavram görüşü aynı zamanda bize, onun düşüncesini belirleyen ve "Ockhamlının Usturası" olarak bilinen ünlü ilke ya da maksimi verir (Ahmet Cevizci, *Ortaçağ Felsefesi*, s. 313-324).