

Keyifli Okumalar Dileriz

Binlerce kategoride milyonlarca PDF e-kitap, ders kitapları, dergiler ve romanlara platformumuz üzerinden ücretsiz ulaşabilirsiniz.

RESMİ WEB SİTEMİZ

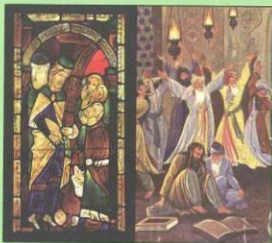
<https://rantey.org>

Yedek ve Duyuru Kanallarımız

Sitemize erişim engeli gelmesi veya adres değişikliği durumunda aşağıdaki kanallardan güncel giriş adresine erişebilirsiniz:

- Telegram: <https://t.me/birkitapbir>
- WhatsApp Kanalımız : <https://whatsapp.com/channel/0029VbDHv8uE50Us4lvMoc0Y>

ORTA ÇAĞ VE RÖNESANS'TA FELSEFE



Prof. Dr.
A. Kadir Çüçen

Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - <https://rante>



ORTA ÇAĞ VE RÖNESANS'TA FELSEFE

Prof. Dr. A. Kadir ÇÜÇEN

EZGİ KİTABEVİ

2010

© Tüm hakları mahfuzdur. Bu kitabın tamamı ya da bir kısmı 5846 sayılı yasanın hükümlerine göre, kitabı yayınlayan kitabevinin izni olmaksızın elektronik, mekanik, fotokopi ya da herhangi bir kayıt sistemi ile çoğaltılamaz, yayınlanamaz, depolanamaz.

Birinci Baskı

Şubat 2010

Baskı ve Cilt

Güven Mücellit Matbaacılık Ltd. Şti.

Mahmutbey Mh. Deve Kaldırım Cd. Gelincik Sk. No: 6

Bağcılar - İSTANBUL

Tel: (0 212) 445 00 04

Dizgi ve Sayfa Düzeni

Karınca Bilgi İşlem Merkezi

Tel: (0 224) 225 10 60

E-Mail: editor@ezgiyayinevi.com

Kapak Tasarımı

Karınca Bilgi İşlem Merkezi

Dağıtım

Ezgi Kitabevi

Altıparmak Caddesi

Burç Pasajı No: 35 Bursa

Tel: (0 224) 220 96 97 - 220 69 66 - 221 39 51

Fax: (0 224) 223 24 70

E-Mail: ezgi@ezgikitabevi.com

www.ezgikitabevi.com

www.ezgiyayinevi.com

Ođluma ve Eşıme...

A. Kadir ÇÜÇEN

e-mail: kadir@uludag.edu.tr

www20.uludag.edu.tr/~kadir

Prof. Dr. A. Kadir ÇÜÇEN, 1961 yılında Erzurum’da doğdu. İlk, orta ve lise tahsilini İzmit’te tamamladı. 1985 yılında Ankara Üniversitesi, Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi, Felsefe Bölümü’nü bitirdikten sonra yüksek lisans ve doktora çalışmalarını Amerika Birleşik Devletleri’nde tamamladı. Doktora çalışmasını Alman felsefeci Martin Heidegger’in varlık kuramı üzerinde yaptı. 1993 yılında Türkiye’ye döndü.

1995’de yardımcı doçent, 1997’de doçent ve 2003’te de profesör oldu.

Yazarın; *Heidegger’de Varlık ve Zaman*, *Klasik Mantık*, *Mantık*, *Felsefeye Giriş*, *Bilgi Felsefesi*, *Varlık Felsefesi*, *Liseler İçin Mantık Ders Kitabı* ve *Liseler İçin Felsefe Ders Kitabı* adlı kitapları vardır.

Yurt içinde çok sayıda sunduğu bildiri ve yazdığı makalelerinin yanı sıra Rusya, Bulgaristan ve ABD’nde Heidegger üzerine sunduğu bildirileri; Rusya, Fransa, Bulgaristan ve ABD’nde yayınlanmış birer makalesi bulunmaktadır.

1999 yaz dönemi TÜBA burslusu olarak ABD’nin Duquesne Üniversitesi’nde “teknoloji felsefesi” üzerine araştırma yaptı.

Hâlen Uludağ Üniversitesi, Fen-Edebiyat Fakültesi, Felsefe Bölümü’nde öğretim üyesi olarak çalışmaktadır. Evli ve bir çocuk babasıdır.

ÖN SÖZ

Orta Çağ dönemi genellikle karanlık dönem olarak tanıtılmasına rağmen aslında dönem kendi içinde ve çağının yapısına göre felsefenin sürekliliğinin sağlandığı bir geçiş sürecini oluşturmaktadır. Felsefenin sürekliliği aynı zamanda düşüncenin ve kültürün sürekliliğinin bir sonucudur. Bu çalışma Orta Çağ'da hem Batı'da hem de Doğu'da yapılmış felsefeyi genel hatlarıyla tanıtmayı amaçlamaktadır. Rönesans, modern felsefenin temellerinin atıldığı ve filizlendiği, bunalımın en üst seviyeye çıktığı ve değişimin gerçekleştiği ara dönemdir.

Bu çalışmanın iskeleti aldığım doktora derslerinde, özellikle Aziz Augustinus ve Thomas Aquinas dersleriyle ve Uludağ Üniversitesi Felsefe Bölümü'nde verdiğim lisans düzeyindeki Orta Çağ ve Rönesans'ta Felsefe dersleriyle şekillenmiştir. Daha önce İnkılâp Kitabevi'nden çıkan *Orta Çağ Felsefesi Tarihi* (2000) adlı eseri yeniden gözden geçirip yaptığım eklemelerle bu esere son halini verdim. Bu eklemelerde doktora tez öğrencim Caner Çiçekdağı'na katkı yapmıştır. Ayrıca çok sayıda okuma metinleri ekleyerek filozofların görüşlerinin daha anlaşılır olmasını sağlamaya çalıştım.

Son yıllarda Orta Çağ felsefesi ve düşünürleri üzerine çok sayıda yayın çıkmasına rağmen bu çalışmanın sadeliği ve anlaşılabilirliğiyle bu alana katkı yapacağını ümit etmekteyim. Bu çalışmanın basılmasını ve okuyucuya ulaşmasını sağlayan Ezgi Yayınevine teşekkür ederim.

Prof. Dr. A. Kadir ÇÜÇEN

Şubat 2010 – Bursa

GİRİŞ

BÖLÜM BİR

GEÇ ANTİK ÇAĞ VE ERKEN ORTA ÇAĞ FELSEFESİ VE KÜLTÜRÜ

I. HELLENİSTİK FELSEFE	5
1. Epikürosçu Felsefe	5
2. Stoacı Felsefe	6
3. Septik Felsefe	7
II. ROMA VE PATRİSTİK FELSEFE	7
1. Geç Septik Felsefe	8
2. Gnosistler	8
3. Apologyacılar	8
4. Yeni-Platoncu Felsefe	9
III. ERKEN HRİSTİYAN FELSEFESİ	14

BÖLÜM İKİ

ORTA ÇAĞ FELSEFESİ

I. GİRİŞ	23
II. ANTİK ÇAĞ VE ORTA ÇAĞ FELSEFELERİNİN KARŞILAŞTIRILMASI	26
1. Antik Çağ ve Orta Çağ Kültürü	26
2. Hellen ve Hellenistik Kültürün Özellikleri	27
3. Antik Çağ'da ve Orta Çağ'da Din ve Tanrı Anlayışı	27
4. Antik ve Orta Çağ'da Felsefî Soru Biçimi	28
5. Antik Çağ ve Orta Çağ'da Bilimlerin Sınıflanması	29

6. Antik ve Orta Çağ'ın İnsan ve Devlet Anlayışı.....	30
7. Antik Çağ ve Orta Çağ'da Evren ve Fizik Anlayışı.....	31
8. Antik Çağ ve Orta Çağ'da Bilgi ve İnanç.....	32
III. ORTA ÇAĞ FELSEFESİNİN GENEL ÖZELLİKLERİ	34
<i>Orta Çağ'da Bir Felsefe Var Mı?</i>	36
Aziz AUGUSTINUS	48
BOETHIUS.....	95

BÖLÜM ÜÇ

İSLÂM FELSEFESİ (VIII. - XII. YY)

I. GİRİŞ.....	107
II. İSLÂM FELSEFESİNDE ÇEŞİTLİ FELSEFÎ AKIMLAR	110
III. İLK İSLÂM FİLOZOFLARI	111
KİNDÎ	111
FÂRÂBÎ	115
İBN SÎNÂ (AVICENNA)	127
IV. FÂRÂBÎ VE İBN SÎNÂ'NİN KARŞILAŞTIRILMASI.....	141
V. SON DÖNEM İSLÂM FİLOZOFLARI.....	143
GAZZALÎ	143
İBN RÜŞD (AVERROES)	152
VI. İSLÂM FELSEFESİNDE KÖTÜ (ŞER) PROBLEMİ	154
VII. TASAVVUF FELSEFESİ	160
MEVLANA.....	161
YUNUS EMRE.....	164

BÖLÜM DÖRT

SKOLASTİK FELSEFE

I. GİRİŞ.....	169
II. SKOLASTİK FELSEFENİN TEMEL İLKELERİ.....	171
III. ERKEN SKOLASTİK FELSEFE	173

İçindekiler

JOHN SCOTUS ERIGENA.....	174
Aziz ANSELMUS.....	178
PETRUS ABELARDUS.....	186
<i>Kötülük Problemi</i>	195
IV. YÜKSEK SKOLASTİK FELSEFE.....	211
Aziz BONAVENTURA.....	213
Aziz THOMAS AQUINAS.....	216
V. GEÇ SKOLASTİK FELSEFE.....	239
DUNS SCOTUS.....	239
OCKHAMLI WILLIAM.....	242
<i>Tümeller Tartışması</i>	248

BÖLÜM BEŞ

RÖNESANS FELSEFESİ

I. Giriş.....	265
1. Orta Çağ ve Rönesans Felsefesinin Karşılaştırılması.....	265
2. Rönesans Dönemindeki Din Anlayışı.....	267
3. Rönesans Dönemindeki Bilimsel Çalışmalar.....	268
FRANCIS BACON.....	269
KOPERNİK DEVRİMİ.....	278
IV. GALİLEO GALİLEİ VE MODERN BİLİM.....	296

KAYNAKÇA

İNDEKS

GİRİŞ

Bu çalışmanın amacı, Antik Çağ ile Modern Çağ arasında kalan yaklaşık XVI yüzyıllık bir zaman sürecinde ortaya çıkmış felsefî düşüncelerin sistematik bir açıklamasını yapmaktır. Felsefe tarihi sürecinde Antik Yunan ve Rönesans felsefeleri arasında bir köprü görevini üstlenen Orta Çağ felsefesi, yaklaşık 1000 yıllık bir zaman sürecini kapsamaktadır. İlk öncüsü Plotinos (203-269) olan Orta Çağ felsefesi, genellikle Aziz Augustinus'la (354-450) başlatılmaktadır. Orta Çağ felsefesi hem Batı (Hristiyan) dünyasında, hem de Doğu (İslâm) dünyasında din etkisiyle gelişen çeşitli düşünce akımlarını kapsamaktadır. Batı dünyasından Aziz Augustinus, Boethius, John Scotus Erigena, Aziz Anselmus, Petrus Abelardus, Aziz Bonaventura, Thomas Aquinas, Duns Scotus ve Ockhamlı William örnek verilebilirken, Doğu dünyasından ise El-Kindî, Fârâbî, İbn Sînâ, Gazzâlî, İbn Rüşd, Mevlana ve Yunus Emre örnek verilebilir. O halde, Orta Çağ yaklaşık olarak M.S. III. yüzyıldan başlayıp XIII. yüzyılın sonlarına kadar uzanan süreçtir. Buna karşılık, Rönesans felsefesi temellerini XII. yüzyıldan alır ve XVI. yüzyıla kadar devam eder. Bir değişim dönemi özelliklerini gösteren Rönesans felsefesi, Modern felsefenin de alt yapısını oluşturur.

Antik Çağ'ın son birkaç yüzyılında ortaya çıkan felsefeleri, Erken Hristiyan felsefesini, Roma felsefesini ve Patristik felsefeyi ana hatlarıyla tanıtan Birinci Bölüm, Orta Çağ felsefesine giriş için bir hazırlıktır.

İkinci Bölüm, Orta Çağ ve Antik Çağ'ın felsefelerini karşılaştırmasının yanı sıra Aziz Augustinus ve Boethius'un felsefelerini sistematik bir biçimde ele almıştır.

Üçüncü Bölüm, İslâm Felsefesine ayrılmıştır. İslâm felsefesinin henüz ortaya çıkamadığı dönemlerden başlayarak ortaya çıkışına kadar olan dönemlerdeki çeşitli gelişmeler açıklandıktan sonra ilk İslâm felsefecileri olan El-Kindî, Fârâbî ve İbn Sî-

nâ ele alınmıştır. Fârâbî ve İbn Sînâ'nın felsefelerinin karşılaştırılması bölüme ayrı bir zenginlik katmıştır. Son dönem İslâm felsefecilerinden Gazzalî ve İbn Rüşd hem kendi dönemleri, hem de sonraki dönemlerdeki etkileri bakımından ayrıntılı olarak tanıtılmıştır. Aziz Augustinus'la başlayan "kötülük Problemi"nin İslâm felsefesindeki yorumu üzerinde durularak problemin farklı boyutlarda ele alınması sağlanmıştır. Tasavvuf felsefesinde ise Mevlana ve Yunus Emre'nin felsefe görüşlerine yer verilmiştir.

Dördüncü bölümde Skolastik felsefe hem genel özellikleriyle, hem de filozoflarda örneklenerek irdelenmiştir. Üç bölüme ayrılarak ele alınan Skolastik felsefenin Erken Skolastik döneminde John Scotus Erigena, Aziz Anselmus ve Petrus Abelardus tanıtılmıştır. Yüksek Skolastik dönemin iki önemli düşünürü Aziz Bonaventure ve Aziz Thomas Aquinas kapsamlı olarak açıklanmıştır. Duns Scotus ve Ockhamlı William ise Geç Skolastik dönemin temsilcileridir.

Beşinci ve son Bölüm, Rönesans felsefesini içermektedir. Rönesans felsefesini iki ayrı, fakat birbirinden ayrılmaz süreçte ele alabiliriz. I. Rönesans XII. yüzyılda özellikle İtalya ve İspanya'da ortaya çıkan sanat ve devlet anlayışlarındaki değişimlerle başlamaktadır. İspanya'da Endülüs devleti ve İslâm felsefesi etkisiyle oluşan değişimler daha sonra Avrupa'nın diğer devletlerine ulaşarak II. Rönesans'ın XIV. yüzyılda ortaya çıkmasına neden olmuştur. Rönesans'ın en önemli düşünürleri Roger Bacon, Machiavelle, Martin Luther, Francis Bacon ve bilim adamları ise Kopernik, Kepler ve Galilei'dir. Rönesans, Orta Çağ'ı Modern Çağ'a bağlayan bir değişim dönemidir.

BÖLÜM BİR

GEÇ ANTİK ÇAĞ VE ERKEN ORTA ÇAĞ FELSEFESİ VE KÜLTÜRÜ

I. HELLENİSTİK FELSEFE

Büyük İskender'in M.Ö. 323 yılında ölmesiyle generalleri büyük bir imparatorluğu küçük krallıklara bölerek birçok bağımsız devlet kurdular. Bunların içinde en uzun ömürlüsü Mısır ve Libya toprakları üzerinde Kral Ptolemy'nin kurduğu Ptolemy krallığı oldu. Roma devletinin genişlemesiyle tüm bu küçük krallıklar Roma İmparatorluğu'nu oluşturmaya başladı. Ptolemy krallığı, M.Ö. 31 yılında Roma imparatoru Augustinus'un Cleopatra ve Anthony'yi yenmesi sonucu, Roma İmparatorluğu'nun bir eyaleti oldu. Böylece İskender'in ölümüyle ortaya çıkan Yunan egemenliğindeki tüm küçük devlet ve krallıklar Cleopatra'nın ölümüne kadar geçen süre zarfında Roma İmparatorluğu'nun egemenliğine girdiler. Bu süre içinde Yunan uygarlığı, tüm Doğu Akdeniz'e yayılarak, hem karşılaştığı Roma kültüründen etkilendi, hem de Roma kültürünü etkiledi. Bu etkileşme ile ortaya çıkan kültüre ve felsefeye, Hellenistik kültür ve felsefe denir.

Hellenistik felsefe, İlk Çağ (Hellen) kültürü ve felsefesinin Hellenistik kültüre ve felsefeye dönüştüğü M.Ö. 323'ten M.Ö. 31'e kadar geçen bir dönemi kapsar. Bu dönemin temel felsefe ekolleri üç tanedir: 1. Epikürosçu Felsefe. 2. Stoacı Felsefe ve 3. Septik Felsefe.

1. Epikürosçu Felsefe: Epiküros (M.Ö. 342-427) ve öğrencileri tarafından Atina'da bir bahçe içinde hazcı ahlâk felsefesini temele alan bir öğretiyle yapılan felsefedir. Epikürosçu felsefe, genelde ahlâk, bilgi ve varlık felsefesi üzerinde durarak, insanı mutsuz yapan üç korkudan nasıl kurtulunması gerektiğini öğretmeye çalışmıştır. Ölüm, Tanrı ve kader korkularını, benimzedikleri atomcu, fakat determinist olmayan bir görüşle açıklayarak, bu korkuların boş ve gereksiz olduklarını göstermişlerdir. Ölüm, atomlardan oluşmuş ruhun, bedenden ayrılarak dağılmasıdır. Ruhun dağılmasıyla ne beden, ne de ruh duyumsama ya-

pamaz. Duyumlar ise acının kaynağıdır. O halde, ruh dağılınca acı duyulmadığı için ölüm kötü ve korkulacak bir şey değildir. Ölüm korkusu gereksizdir. Tanrı korkusunu, atomcu varlık kuramlarına göre şöyle açıklarlar: Evrende var olan her şey atomlardan oluşmuştur. Tanrı da atomlardan oluşmuştur; Tanrı evrenin dışında bir yerdedir ve evrenle ilgilenmez. O halde, Tanrı'dan korkmaya gerek yoktur; çünkü o, dünyevi işlere ve bize karışmaz. Epikürosçu kurama göre, kaderden korkmaya gerek yoktur, çünkü atomlar zorunlu olarak değil de, rastgele hareket etmekte; bu nedenle de özgürce birleşip ayrıldıkları için zaten kader diye bir şey olamaz. İnsan özgürdür. Epikürosçu atomcu varlık kuramı, insanın acıdan uzak, haz temelli mutlu bir yaşam sürebileceğini öne sürer. Böyle bir yaşamı da, kendi oluşturdukları bahçe içinde toplum ve devlet işlerinden uzak bir biçimde gerçekleştirmişlerdir. Fakat Epikürosçu hazcı yaşamın, bedensel hazlara değil de, ruhsal hazlara değer verdiğini hatırlatmak gerekir; çünkü acıdan uzak durmak ve hazzı tatmak, ancak ruhsal bir duygudur. İnsan ancak bu sayede kendi bedenine ve ruhuna egemen olabilir.

2. Stoacı Felsefe: Kıbrıslı Zenon (M.Ö. 336-264), Sokrates hakkında yazılan bir kitabı okuyarak felsefeye ilgi duyar; bunun üzerine Atina'ya göç ederek, yerleşir. Kinik¹ felsefesini benimseyen Crates'ten ders alır; fakat Zenon Kinik felsefesi yerine, Platon ve Sokrates'in görüşlerini benimseyerek, sistematik bir felsefe görüşü geliştirir ve Stoa felsefesini kurar. Zenon oluşturduğu Stoa felsefesinde üç konu üzerinde durur: Mantık, etik ve fizik. Onun öğrencileri bu üç konuyu şöyle yorumladılar: Mantık, felsefenin kemiği; etik, felsefenin bedeni; fizik ise felsefenin ruhudur. Zenon, en çok etikle uğraşmasına rağmen diyalektik yaklaşımı temele alarak Aristoteles'in eksik bıraktığı mantığı işleyerek, zenginleştirmeye çalışır.

¹ Kinik anlam olarak köpeksi demektir. Kinikçilik bir tür felsefe okul oluşturamamış bir yaşama biçimidir. Maddi ve lüks bir yaşam yerine çok sade bir yaşam tarzını benimseyen kinikler, hiçbir mal ve mülk edinmeden köpeksi bir yaşam sürmeyi tercih ederler. En önemli temsilcisi Diogenes'tir. Bir fıçı içinde yaşamayı tercih eden Diogenes, Büyük İskender'in lütfuna karşılık, ona 'gölge etme, başka bir ihsan istemem' demiştir.

3. Septik Felsefe: Septisizmin kurucusu Pyrrhon'dur. Pyrrhon, hiçbir şeyin bilinemeyeceğini savunduğu için hiç kitap yazmadı; fakat öğrencileri Timon ve Arcesilaus onun öğretisini Atina'ya taşıyarak geliştirdiler. Timon, bilimin temeli olacak herhangi bir açık ve seçik ilkenin olanağını reddetti. İlkeden yoksun bir bilimin, yani akıl yürütmenin döngüsel ve sonsuz olacağını ileri sürdü. Arcesilaus, M.Ö. 273'te Platon'un kurduğu Akademi'nin başkanı oldu ve dikkatleri geç dönem Platon çalışmalarından, erken dönem Sokratik çalışmalarına çevirdi. Sokrates'in yaptığı gibi öğrencilerine tüm önemli konularda son yargının verilmemesi gerektiğini öğretti. Arcesilaus'un septik öğretisi Akademi'de çok etkili oldu ve uzun yıllar Akademi septisizmin merkezi oldu. Hatta Orta Çağ'ın ilk büyük düşünürü Aziz Augustinus milattan sonra V. yüzyılda Akademikilere karşı, bilginin olanaklı olduğunu savunan bir eser yazdı.

II. ROMA VE PATRİSTİK FELSEFE

Ptolemy krallığının yıkılışından (M.Ö. 31) milattan sonra yaklaşık V. yüzyıla kadar olan dönemde Roma kültürü hakim olduğu için bu dönemde üretilen felsefeye de Latin (Roma) felsefesi adı verilmektedir. Bu dönem ayrıca Orta Çağ felsefesi için bir hazırlık dönemi oluşturması bakımından aynı zamanda din dogmalarının yorumlanmaya başlandığı bir felsefeyi de içermektedir. Bu felsefeye Patristik felsefe adı verilmektedir.

Patristik felsefe milattan sonra II. ve VI. yüzyıllar arası kilise babaları (*patres acclesiae*) egemenliği altında oluşan ve Platon ve Yeni-Platoncu bir felsefe anlayışıyla Hristiyanlığın temel inanç ve önermelerini savunan bir felsefi akımdır. Bu dönemde, Hristiyanlığın henüz Roma İmparatorluğu'nun resmi din olmaması ve *polytheism* (çok-tanrıcılığın) etkisinin devam etmesi nedeniyle, kilise babaları tarafından yapılan din felsefesi kendini Antik Yunan felsefesinin kavram ve terimleriyle ifade etme olanağı bulmuştur. Kısaca, Patristik felsefe, Hristiyanlığı, Antik felsefe ile temellendirme etkinliğidir. Patristik felsefesinin ilk başlangıcıyla birlikte çıkan iki farklı felsefi akım vardır: Gno-

sistler ve Apologyacılar. Roma ve Patristik felsefe döneminde Gnosistler ve Apologyacıların dışında bir de Yeni-Platoncu felsefe vardır. Ayrıca bu dönemde Helenistik felsefenin temel felsefe ekollerinden septisizm de Akademi'de devam etmektedir. O halde, milatla başlayan Roma ve II. yüzyılla başlayan Patristik felsefede toplam dört felsefe ekolünü ele almak olanaklıdır: 1. Geç septik felsefe. 2. Gnostik felsefe. 3. Apologyacı görüş. 4. Yeni-Platoncu felsefe.

1. Geç Septik Felsefe: Akademi'de başlayan septik felsefe Arcesilaus'ten sonra da devam etti. Milattan sonra I. ve II. yüzyılda Aenesidemos, insanın gerçek olanın ötesine geçip, onun bilgisini bilemeyeceğini öne sürerek, septisizme kuramsal bir çerçeve kazandırdı. M.S. III. yüzyılda Romalı düşünür Secstus Empiricus, septisizmi ilk kez yazıya döken eserler yazmıştır. Her konuda bilgi ve yargı verilmemesi gerektiğini savunan Empiricus, yargıda bulunmama ilkesini septisizmin temeline koymuştur.

2. Gnosistler: Gnosis kelime anlamıyla bilgi demektir. Gnosistler, Tanrı'nın bilinebileceğini ileri sürerler; fakat bu bilginin akılla değil, mistik bir anlayışla olabileceğini söylerler. Onlara göre, Tanrı, kendisini kişiye açar ve kişi kendinde Tanrı'ya ulaşabilir. Bu ulaşma duygu ve inancının kişiye ait gizem olması nedeniyle, Hristiyanlığın resmî öğretisine gerek kalmadan tek gerçeklik ve hakikat olan Tanrı kavranılabilir. Bu tür kavrayış kiliseyi karşısına aldığı için dışlanmıştır. Daha sonraları değişik Doğu düşüncelerinden de etkilenen Gnosisizm, Hristiyanlığın sapkın bir görüşü haline gelmiştir. Sapkınlığa giden yolu açtığı için de gizli bir içeriğe bürünen Gnosist görüş, Hristiyanların takibine uğrama korkusu ile daha da gizemli bir yapıya dönüşmüştür.

3. Apologyacılar: Patristik dönemin ilk yüzyıllarında henüz Hristiyanlık Roma İmparatorluğu tarafından kabul edilmemişti. Çok tanrılı ve çok dinli bir imparatorluk yapısı gösteren Roma'da, Hristiyanlık tehlikeli görülmüş, onlara eziyet edilmiş hatta Hristiyanlığı kabul edenler öldürülmüşlerdi. Bu nedenle, Apologyacılar, Roma imparatoruna yazdıkları bir mektupta Hristi-

yanlığı akılla temellendirme yoluna giderek, imparatorlardan diğer dinlere ve tanrılara gösterdiği hoşgörüyü Hristiyanlığa da göstermesini rica etmişlerdir. Apologyacılar, Hristiyanlığı akıl yoluyla yapılan bir felsefe ile temellendirme girişimcileridir. Her ne kadar Hellen felsefesine karşı olsalar da, Hellen felsefesinin temel kavram ve terimlerini kullanarak akılcı bir Hristiyan felsefesi oluşturma çabası içindedirler. Onlara göre, tek hakikat olan Tanrı insan aklı ile kavranılabilir; çünkü evrenin düzenleyicisi ve İlk Nedeni olan Tanrı ancak akılla bilinebilir.

4. Yeni-Platoncu Felsefe: Mısır'da dünyaya gelen Plotinos (203 - 269), 28 yaşında felsefeyle ilgilenmeye başlamıştır. Ammonios Sakkas'ın yanında 11 yıl kalarak, felsefe eğitimi almıştır. Hint ve İran seferine katılarak, onların felsefelerini öğrenme fırsatı bulmuştur. 40 yaşında Roma'ya giderek oraya yerleşmiş ve yaşamının sonuna kadar orada kalmıştır. Öğrencisi Porphyrios tarafından 54 yazısı, dokuzar bölümlük altı kitap halinde *Enneades* adı altında toplanmıştır.

Yeni-Platoncu bir felsefe ile Hristiyan Gnosistlere karşı çıkmıştır. Aristoteles ve Stoa etkisinde de kalmıştır. Materyalist görüşlere karşı çıkmıştır. Doğu felsefesi etkisinde kendi felsefesini geliştirmiştir.

Felsefesinde Platon'un varlık hiyerarşisine uygun bir varlık anlayışı geliştiren Plotinos'a göre, asıl varlık İlk Neden ve en iyi olan BİR'dir. Bir (*Hen*), akılla kavranılmayan, niteliksiz, zaman ötesinde olan, cisimsiz ve şekilden bağımsızdır. O, her şeyin nedenidir. Bir, hiçbir şeye yönelmediği gibi, her şey O'na yönelir. Bir, ne doğa, ne ruh, ne *Nous* ve ne de maddedir. Bir, her şeyden fazla olandır. Bir, kendine eşittir. Bir, ancak sezgiyle kavranılabilir; çünkü ona ulaşmak sezgi sevgisiyle olur. Sezgi sevgisi, esrime (*extasis*). Böyle bir esrime yüksek erdemleri istemekle olur. Yüksek erdemler bir tür arınma yani katarsis sonucu elde edilebilir.

Bir'den *Nous* (us) olmuştur. *Nous*, birlik ve çokluğun bir arada bulunduğu idealardır. *Nous*, dünyadaki nesnelerden önce vardır ve onlara kaynaklık yapar. Platon'un felsefesinde olduğu

gibi, dünyadaki maddeler idealardan yani *Nous*'tan pay alırlar. *Nous*, Bir'i seyrederek kendini tanıır. *Nous*, ideaları birleştirir ve kendisinden aşağı olan tek tek ruhlara hem kaynaklık eder hem de onları örgütler. *Nous*, düşünülen dünyadır. *Nous*, ideaların kendisini görmesidir. *Nous*, salt doğru bilgilerdir fakat Varlığın tâ kendisi değildir. Asıl Varlık, Bir'dir.

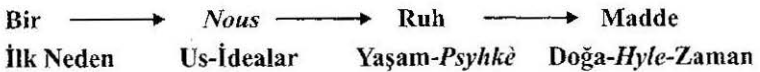
Nous'un altında ve ondan kaynaklanan ruhlar vardır. Ruh, bedenden önce vardır, bedeni etkileyen ve bedene yaşam veren güçtür. Ruh, hareket ettirici, derleyen, toplayan ve birlik yapan güçtür. Ruh ölümsüzdür ve kendi kendine vardır. Tek tek ruhlar kendilerini evren ruhuna yöneltirler ve onun birliği altında toplanırlar. Her ikisi de ölümsüzdür. Evren ruhu, tek tek ruhları sevgi bağı ile bir arada tutar. Ruh, *Nous* ile dünya arasındaki bir köprü olarak dünyadaki yaşamı sağlar

Ruh'tan sonra madde gelir. Madde (doğa), bilinçten yoksun olarak en altta olan varlıktır. Madde, algılayamaz ve bilemez. Madde ile zaman ortaya çıkar. Zaman içinde olan madde akış, oluş, değişim, bozuluş ve yok oluş kapsamındadır. Bu nedenle, madde bölünebilir bir özelliğe de sahiptir. Madde, Aristotelesçi bir terim, yani *Hyle* olarak algılandığı için şekilsiz çokluk olarak anlaşılır. Böylece, madde, iyiliğin karşıtı kötülük olarak kabul edilir.

Karanlık - Kötü



Aydınlık - İyi



Plotinos'un bu varlık hiyerarşisi, kuramındaki sürekliliği de göstermektedir. Aşamalı bu varlık anlayışı daha sonra İslâm felsefesinde Fârâbî ve İbn Sînâ'nın *südur* kuramına etki etmiştir. Plotinos'un varlık sıralaması Platon'un Güneş benzetmesi ve idealar kuramı öğretisinin değişik bir versiyonudur. Bu nedenle, bu felsefeye Yeni-Platoncu felsefe denilmiştir.

Plotinos'a göre, insan ruh ve bedenden oluşmuş bir varlıktır. Beden yanı, bileşik olması bakımından akış ve değişim içindedir. Ruh yanı, basit ve saf olması nedeniyle bölünmez birliktir. İnsan doğmadan önce ruh yanı vardı. Ruh, bedenle birleşerek bedene hayat verdi. Bu birleşme ile hayat bulan insan, ruhun gücü sayesinde hareket etme ve düşünme gücüne sahip oldu. Fakat ruh, maddeye gömülmüş yani kapatılmış bir durumdadır. Günahlıdır, çünkü Tanrı'dan kopup, bedene düşmüştür. Bu düşüş geçicidir, fakat zorunlu bir düşüştür. İnsana yani bedene giren ruh ışıldamamaktadır. Karanlıkta olan ruh, duyu dünyasının kötülüğünden kurtulması için akıla başvurulmalıdır. Akıl, duyu dünyasını düzenleyebilir ve güzel hale getirebilir. İnsan, ruhundaki akıl gücü ile güzeli, doğruyu ve iyiyi seçerek, duyuların egemenliğinden kurtulabilir. İnsan, ruhu ile Bir'e ulaşabilir. Bu ulaşma sezgi sevgisi olan mistik bir esrime ile olanaklıdır. Ruhun, maddeden arınması insana saf bir katarsis sevgisi verir. Bu da Bir'e giden yolu açar.

Plotinos'un ölümünden sonra Yeni-Platoncu felsefe, Porphyrios'un öğrencisi Iamblichus tarafından Atina'da devam ettirildi. Daha sonra Proclus (410-485) okulda her gün beş ders vererek öğrencilere Plotinos'un öğretisini anlattı. Proclus, aynı zamanda Hristiyan yaratılış öğretisinin en önemli düşünürüydü. Bu nedenle, Yeni-Platoncu öğreti, Hristiyan öğretilerine derinden etki etmiştir. Proclus'un ölümünden 44 yıl sonra bu son Yunan felsefe okulu da imparator Justinian tarafından 529 yılında kapatılmıştır.

Plotinos

Dokuzluklar I, VII [54]

İLK İYİ VE DİĞER İYİLİKLER ÜZERİNE

1. Her varlık için iyinin, tabiata uygun bir hayat aktivitesinden başka bir şey olduğu söylenebilir mi? Eğer bir varlık, pek çok bölümden oluşursa, onun iyiliği, bu bölümlerin en iyisinin tabii ve yeterli eylemidir. O halde ruh için tabii iyilik, kendi aktivitesidir. Fakat işte, yetkin olduğu için, aktivitesini yetkine doğru yönlendiren bir ruh; onun iyiliği artık sadece kendine bağlı değildir. O, mutlak olarak alınan İyi'dir.² Varlıkların en iyisi olduğundan, varlıkların ötesinde olduğundan, başka hiçbir şeye doğru yönelmeyen, fakat diğer varlıkların kendisine yöneldikleri bir şey bulunsun; bu kuşkusuz, diğer varlıkların, iyiden pay almalarını sağlayan İyi'dir. Ve böylece İyi'ye katılan bütün varlıklar, bu iki farklı şekilde gerçekleştirirler: Ya ona benzeyerek, ya da aktivitelerini ona yönelterek. Eğer istek ve aktivite Yüce İyi'ye doğru yöneltilirse, İyi'nin kendisi, hiçbir şey amaçlamamalıdır ve hiçbir şeyi istememelidir. Hareketsiz olduğu için İyi, tabiata uygun edimlerin ilkesi ve kaynağıdır; o, nesnelere iyinin biçimini verir; fakat bunu yaparken eylemini onlara doğru yöneltmez; ona doğru dönen, nesnelerdir. İyi, davrandığı, ya da düşündüğü için değil; fakat olduğu şey olarak kaldığı için olduğu şeydir. İyi, varlığın ötesinde olduğu için, eylemin de, zekânın da ve düşüncenin de ötesindedir. İyi, her şeyin kendisine bağlı olduğu; fakat kendisi hiçbir şeye bağlı olmayan şeydir;³ böylece o, her şeyin kendisini özlediği realitedir. O halde İyi, hareketsiz kalmalıdır; bir dairenin noktaları, nasıl bütün çapların çıktığı merkeze doğru dönerlerse, her şey de İyi'ye doğru dönmelidir; Güneş onun bir imgesidir; kendisine bağlı ışık için bir merkez gibidir; ışık da Güneşle birlikte her yerdedir; ondan kesilmiş parçalar değildir; aydınlık bir ışığı perdeyle ikiye bölmek isterseniz, ışık tek bir tarafta, Güneş tarafında kalır.

2. Nesnelerin İyi'yle ne tür ilişkileri vardır? Cansız nesneler ruha bağlıdır ve ruh da Zekâ aracılığıyla İyi'ye bağlıdır. Her şey şu veya bu biçimde bir birlik ve bir varlık olduğu için, her {cansız} varlık İyi'den bir şeye sahiptir ve her varlık, bundan başka özgün bir biçime katılır; her varlık bu üç şeye katıldığı müddetçe İyi'ye katılır. O, sadece İyi'nin bir imgesine katılır. Çünkü varlık ve bu üç şeyin katıldığı bir, varlığın ve birin imgelelidir ve İyi, onun özel biçimidir.

² Ve insan özgü iyilik değildir; burada Plotinus'un hedefi Aristoteles'tir.

³ Bu bölümün sonunda belirtilen perde deneyimi. Galenus'ta (130- 200 veya 220) bulunur. in *Hipp. et Plat.*, 617, 5, Müller.

Hayat ruha aittir; ilk ruha, Zekâ'dan sonra gelen ruha, hakikate daha yakın bir ruha aittir. İlk ruh, Zekâ aracılığıyla İyi'nin biçimine sahiptir. O, bakışlarını iyinin biçimine çevirirse, kendi iyisine sahip olur. Fakat Zekâ, İyi'den sonra gelir.

O halde yaşayan varlığın iyiliği, hayattır; Zekâ'ya katılan varlığın iyiliği Zekâ'dır; hem hayata hem de Zekâ'ya katılan kişi, İyi'ye iki biçimde yönelir; hem hayata hem de zekâyâ sahip olan kişi, İyi'ye iki biçimde yönelir.

3. Eğer hayat İyi ise, İyi her canlı varlığa mı aittir? Hayır; kötude hayat, tümüyle sakatlanmıştır; aynı şekilde seçik biçimde görmeyen göz, fonksiyonunu gerçekleştiremez. —Eğer hayat, hatta kötülüğün (iyiliğe ç. n.) karışmış biçimde bulunduğu hayatımız bir iyilikse, ölüm nasıl bir kötülük olmaz? Kim için bir kötülük? Çünkü bu kötülük bir varlığa erişmelidir; fakat artık ölüm yoktur ya da eğer varsa, hayattan yoksundur ve kötülükten bir taşın etkilendiğinden daha az etkilenir.⁴ Fakat hayat ve ruh, ölümden sonra vardırılar. O halde ruh, bedensiz olmasına rağmen, aktivitesini daha çok gerçekleştirdikçe, ölüm ruh için, iyiliktir. Ve eğer ölüm evrensel ruhun bölümüyse, bu ruhta var olduğunda, onun için hangi kötülük vardır?

Genel olarak tanrılar, hiçbir kötülük bulunmayan iyiliğe sahiptirler ve saflığını koruyan ruh da böyledir ve bu ruh, onu korumazsa, onun için bir kötülük olan, ölüm değildir; fakat hayattır. Ve Hades'te cezalar varsa, hayat orada ruh için bir kötülük değildir; çünkü ruhun hayatı saf değildir.

Hem zaten hayat ruhun ve bedenın birleşmesi ise ve ölüm onların ayrılması ise, ruh, hayatı ve ölümü eşit derecede kabul edebilir. —Fakat hayatın erdemli olması durumunda, ölüm nasıl bir kötülük olmaz? Bu durumda hayat bir iyiliktir; fakat hayat, ruhun ve bedenın birleşmesi olduğu için değil; erdem sayesinde kötülüğe karşı kendini savunduğundan, bir iyiliktir ve ölüm, daha çok bir iyiliktir. Ya da demek gerekir ki, bedende hayat, kendi başına bir kötülüktür; ruh, iyide erdem aracılığıyla bulunur; birleşik bir varlık olarak yaşayan değil; fakat bedenden ayrılan şey olarak.

⁴ Hermetik mistisizmde bulduğumuz, kaynağı Epikürosçuluk olan düşünce (caecopino, *Rev. Arch.* 1922).

III. ERKEN HRİSTİYAN FELSEFESİ⁵

Roma imparatoru Justinian Atina'daki Akademi'yi kapattığında, Roma egemenliğindeki topraklarda resmî olarak iki yüz yıldır Hristiyanlık kabul edilmiş bir durumdaydı. İmparatorluk üçüncü yüzyıldan itibaren birçok istilalara maruz kalarak çöküş içine girmişti. Bu yıllarda İmparator Constantine "Milan Fermanı'yla" Hristiyanlığa ibadet özgürlüğü getirdi. Constantine'in amacı tanrısal güç yardımıyla imparatorluktaki iktidarını daha güçlü yapmaktı. Böylece Roma'da birçok büyük kilise yaptırdı ve yaşlılığında kendisi de Hristiyan oldu.

İmparator Diocletian yaptığı reformlarla imparatorluğu Latin dili konuşan Batı ve Yunan dili konuşan Doğu olarak ikiye bölmüştü. Constantine Doğu Roma'nın başkentini Karadeniz boğazının kıyısında Bizans'ın ilk temellerini atarak kendi adıyla anılan Constantinopolis'i şimdiki adıyla İstanbul'u kurdu. İstanbul, yeni Roma olarak tanımlanmaya başlandı. İznik yakınlarındaki bir kasabada M.S. 325 yılında yeni özgürleşen Hristiyan kilisesinin ilk genel konsüller toplantısına başkanlık yaptı.

Genel konsüller, Hristiyanlığın iddiası olan İsa'nın ilahî, yani Tanrı olduğu öğretisi için gerekiyordu. Hristiyanlara göre İsa, Tanrı'nın Oğlu'dur. Buradaki problem, Oğul'un Tanrı'ya eşit olup olmadığı veya ondan aşağı olup olmadığı diğer bir deyişle Tanrı'nın Baba olup olmadığıdır. İskenderiyeli papaz Arius, Oğul'un ikincil olduğunu; buna karşılık Baba'nın her zaman var olduğunu; Baba ile Oğul arasında var olma bakımından her zaman bir zaman süreci olması gerektiğini; Oğul'un yaratılmış olduğunu; ve yaratılmış diğer varlıklar gibi değişime ve ölüme maruz kaldığını ileri sürdü. Arius'un bu öğretisi kiliseler arasında bölünmeye ve bir tartışmanın başlamasına yol açtı. Fakat, piskoposlar İznik toplantısında oy verme sırasında, Arius'un öğretisini büyük çoğunlukla reddettiler. İznik konsüller toplantısında Hristiyanlığın resmî Ortodoks inancı şöyle ifade edildi: Oğul, *homousion*'dır, yani Baba olan *ousia* ile özdeştir.

⁵ Anthony Kenny'nin *A Brief History of Western Philosophy* adlı kitabından alınmıştır. Oxford: Blackwell Publishers, 1988.

Ousia Yunan filozofları tarafından sıkça kullanılan ve İngilizceye *existence* -Varlık- olarak çevrilen bir kelimedir. İki insan varlığı, örneğin Peter ve Paul, aynı özü paylaşırlar; öz, **insanlık-tır** (hümanitedir). Bir insan ve bir köpek farklı iki öze sahiptirler. Bu anlamıyla öz, Aristoteles'in ikinci tözü gibi anlaşılmaktadır. Baba ve Oğul ilişkisindeki inancın Latin dilindeki anlamı ikisinin de aynı varlık olduğu, yani özlerin aynı olduğudur. İznik konsül toplantısı ilkti, fakat son değildi. Bu tartışma Hristiyanlık öğretisindeki felsefî eleştirilere girişi de ortaya çıkardı.

İmparatorluğun Hristiyanlaştırılması, felsefeye birçok yoldan etki etti. Öncelikle en önemlisi Yahudiliğin fikirlerini evrensel geçerli yaptı. Paganlık ve Hristiyanlık arasındaki savaş, çok-tanrıcılık ile tek-tanrıcılık arasındaki savaşa dönüştü. Hristiyanlığın iddia ettiği tek Tanrı, Yehova idi; Yehova Musa'ya emir veren ve Yahudilikten gelen Tek olandı. Parmenides'in, Platon'un, Aristoteles'in ve Epikuros'un tanrılarından farklı olarak bu Tanrı, evreni hiçten var etti, yani bu evren yoktan yaratıldı. Hristiyanlık öğretisine göre, o, yalnızca Yahudilerin Tanrı'sı değil, tüm insanlığın Tanrı'sıdır ve herkes ona ibadet etmelidir.

Bu anlayışla Hristiyanlığın yayılışı, metafizikte bir devrimi gerçekleştirdi. Fakat aynı zamanda ahlâk öğretisinde de büyük değişiklikler yaptı. Temel Yahudi ahlâkı, ilahî olana itaat et görüşü üzerinde temellenmekteydi ve bu yasalar, ilahî yasalara itaatsizlik olarak kabul edilen günah kavramıyla sıkı bir ilişki içindeydi. Klâsik Yunan ahlâkı ile hiçbir benzerliğe sahip değildi. Yunanca kavram *hamartia* Aziz Paul tarafından günah kavramıyla karşılandı. Aristoteles bu kavramı hiçbir fark gözetmeden yanlışın herhangi bir formu olarak kullanmıştı. Stoacılar ise kutsal ve ilahî yasalardan bahsederken doğru konuştular; fakat yaptıkları çok fazla metaforikti. Birisi onlara bu yasalar nerede yürürlüğe konulur diye sorarsa, cevap veremezlerdi. Aynı soru Yahudilere ve Hristiyanlara sorulursa, Musa peygamberin kitabındaki 'On Emir'de diye cevap alınırdı. Aziz Paul, Hristiyanlığın bazı özel konularda Yahudilikle aynı olmadığını ileri sürdü. Örneğin, yiyecek yasalarında ve sünnet konusunda Yahudilikle aynı görüşleri paylaşmazlar. Fakat ilahî yasalar her ikisinde de

insanlığı kontrol altında tutar ve onları sınırlar; bu yasaları değiştirmek en büyük günahıdır.

Felsefeciler Orta Çağ'da uzun yıllar Kutsal Kitap çerçevesinde felsefe yaptılar. Yunan düşüncesinden Hristiyan düşüncesine geçişi anlatma yollarından biri, Homer'in şiirsel anlatımından felsefeye karşı olan İncil'in kutsal metin anlatımını göstermektir. Fakat, şüphesiz, Hristiyan felsefeciler, Yunanlı felsefecilerden daha çok kutsal metinleri ciddiye aldılar. Platon birçok konuda Homer ve Hesiodus'u referans vermekte kendini zorunlu hissetti; fakat yanlış ve beğenmediği yerlerde de onları yok saymakla veya sansür etmekte kendini özgür kıldı. Kutsal kitabın paragraflarındaki zorluklarla karşılaşan Hristiyan düşünür ve yazarlar, bu paragrafları mistik ya da mecazî yorumlarla açıkladılar; fakat onlar hangi yorumu yaparlarsa yapsınlar, kutsal metinler hakikati ve en iyi olanı açığa çıkartmalıdır. Bundan başka, felsefenin özgür yorumu, sınırsız değildir; çünkü kilise doğruyu yalnızca ilahî otoriteden değil, aynı zamanda çelişkili yorumların arasında karar vererek açığa çıkartmayı savunur. Bu konuda Hristiyanlıkta örnekler varken, Klâsik Yunan'da yoktur. Sokrates ve Anaxagoras gibi, var olan (hakim) inanca sahip olmayan Yunan felsefecileri, devletin sıradan yasaları tarafından cezalandırıldılar; devletten başka hiçbir güç ya da yetki, hakim inancı korumakla yetkili değildi; kısaca böyle bir yetki sahibi de yoktu.

Sonuçta, belirli Hristiyan öğretileri, felsefecilerin ele aldıkları konular oldu; onları sorguladılar ve tartıştılar. İsa'nın ölü vücuduna geri döndüğüne dair Hristiyan öğretisi veya inancı, felsefî araştırmanın doğasını ölüm ve ölümsüzlük konusuna ve ruh-beden ilişkisine yöneltti. Vaftiz ve şarap-ekmek gibi Hristiyan ayinlerindeki dönüşüm, Eski Yunan'ın semantik dil çalışmalarından daha fazla sembollere ve genel doğa kuramlarına yön verdi. Merhamet ve kader üzerine Aziz Paulcu öğreti uzun yüzyıllar determinizm ve özgür-istenç (irade) karşılaştırmasına önderlik etti.

İznik konsüller toplantısı, İsa'nın doğası ve kişiliği üzerine olan tartışmayı sona erdiremedi. Constantine'in M.S 327'de ölmesi üzerine Arius taraftarları Constantine'in oğlu Constantius

tarafından korunması sonucu tekrar canlandılar. Onlar, Baba ve Oğul aynı öze sahip iddiasında olan İznik öğretisini reddettiler; iki şeyin gerçekte birbirinden ayrı şey olmadığını, fakat aynı tek gerçekliğin iki görünüşü olarak yorumladılar. Aslında, onlar, Oğlu'nun özünün Baba'sının özüne **benzer** olduğunu söyleyerek *homoiousion*'u *homoousion*'a tercih ettiler.

Bu arada teolojik tartışmaya yeni bir boyut eklendi. Bir Hristiyan, "Baba, Oğul ve Kutsal Ruh" adına vaftiz edilirken, Yeni Ahit'te "Kutsal Ruh" çoğu zaman ermiş Hristiyan düşünürler anlamında kullanılmaktaydı. O halde, problem yalnızca Baba-Oğul arasındaki ilişkiden kaynaklanmaktan ayrı olarak çıkmamaktaydı, aynı zamanda ikisinin Kutsal Ruh'la olan ilişkisi de problemin içindeydi. Yunan kilisesi bu problemi şöyle formüle etti: Onlar üç farklı şeydi; fakat eşit ilahî hipotezdi (*hypostases*). Plotinos'un Bir, akıl ve ruh kavramı bu konuyu en iyi biçimde örneklemektedir. Latin dilinde ise öz (*substantia*) kavramıyla ifade edilmektedir. Fakat Oğul, Baba'nın özü olursa, Baba, Oğul ve Kutsal Ruh'un üç töz olduğunu söylemek çelişkidir. Töz kavramının iki farklı anlamı, Aristoteles'in birinci dereceden töz ve ikinci dereceden töz ayırımına dayanmaktadır. Örneğin töz Sokrates, öz ise insanlıktır. Baba, Oğul ve Kutsal Ruh arasındaki üçlü ilişkiyi M.S. 381 yılında İstanbul konsüller toplantısı belirleyerek, bu konuya **üçleme** (teslis) adını verdi.

İstanbul konsülü de İznik konsülünün iddiasını onaylayarak, Kutsal Ruh, Baba ve Oğul arasındaki ilişkiyi sevgiyle (ibadet etmek, tapınmakla) açıkladı; Oğul, Baba'dan vücuda gelirken; Kutsal Ruh, Baba'dan meydana gelir. Oğul ve Kutsal Ruh arasındaki ilişki belirsiz ya da açıklanmamıştır. Bu durum, "**kişi**" (Latincedeki *person*) kavramıyla ifade edildi.

Cisimleştirme Teolojisi: İstanbul konsülü, Doğu İmparatorluğundaki Ariusçu tartışmaları sona erdirmek için imparator Theodosius'un yasaklayıcı ve zulmedici emirleriyle desteklendi. Tüm bu yasaklamalara rağmen, karşıt görüş (Ariusçu yorum), Tuna'yı başarılı bir şekilde geçen ve kısa süreyle Batı İmparatorluğunu işgal eden Gotlar arasında yaşamını sürdürdü. Bu yasaklamalara ilaveten, konsül bir yasa çıkartarak "Roma piskopo-

sundan sonra en büyük piskoposun İstanbul piskoposu olduğunu" ileri sürdü çünkü İstanbul yeni Roma sayılmaktaydı.

İkinci ve üçüncü yüzyıl süresince, Roma başpiskoposu, İskenderiye ve Antalya'daki Ariusçu kiliseler de dahil olmak üzere tüm kiliselerde yasak koyucu (sansürcü) piskopos olarak kabul edildi. Roma başpiskoposunun aracılığı, zaman zaman diğer kiliseler tarafından kabul edildi ve hatta aracılık yapması için davet edildi. İmparator Constantine'nin Papa Silvester'i Roma'da oldukça iyi ve değerli bir göreve atamasıyla, papalık otoritesi genişleyerek tüm İtalya'ya ve Batı'ya yayıldı. Silvester, İznik konsülüne elçiler yolladı ve orada papalık öğretisinin yerleşmesini ve değişmemesini sağladı. Roma kilisesi, İstanbul konsüllüğünün kiliseyle ilgili kararlarını havarilerden Paul ve Peter'e bağlı kalarak almasına gücendi; çünkü kendi kararlarının çıkış yeri imparatorluğun kuruluş ve başkenti olan Roma'dan gelen geleneğe bağlı idi.

Rekabet beşinci yüzyılda da Hristiyanlığın öğretisi olan üçlemenin (teslisin) kişiliği konusunda değil de, İsa'nın kişiliğindeki insanlık ve kutsallık ilişkisinin kesiştiği noktada devam etti. Herkesin kabul ettiği şeyi İsa'nın Tanrı ve Meryem'in onun annesi olduğu inancıdır. Fakat bu, Meryem'in Tanrı'nın annesi olduğu anlamına gelir mi? Birçok ünlü yorumcu bunu kabul ettiler; fakat 428'de İstanbul piskoposu Nestorius, Meryem'in Tanrı'nın annesi olduğunu kabul etmedi. Ona göre, Meryem İsa'ya tanrısallığı (kutsallığı) değil, insanlığı verdi; bu nedenle Meryem'i Tanrı'nın annesi olarak adlandırmak, insanlık ile tanrısallığın karıştırılmasından başka bir şey değildir. Antik Çağ'ın Neo-Plotinosçu öğretisini benimseyen kadın filozof ve bilim insanı Hypatia'nın ölümünden sorumlu hoşgörüsüz ve çok sert yapıya sahip İskenderiye piskoposu Cyril, Nestorius'un öğretisini reddederek kendi görüşünü şöyle formüle etti: "Eğer Nestorius İsa'nın annesinin Tanrı'nın da annesi olduğuna inanmıyorsa, o aynı zamanda İsa'nın Tanrı olduğuna da inanmıyordu."

Bu tartışma gittikçe büyüyerek tüm imparatorluğu sardı. Bunun üzerine İmparator II. Theodosius 431 yılında Efes'te konsüleri toplantıya çağırdı. Teolojik tartışmanın sonucunda Cyril

rüşvetle, tehditle ve popülist ilgiyle meclisi ikna etti, Nestorius'u ve öğretisini yasaklatarak, kararın kendine uygun oluşmasını belirledi. İnsanlığın ve kutsallığın tek bir *hypotasis*'in birliğinde olmasını ve ikisinin İsa'da, aslında iki farklı durum olduğunu kabul etmelerine rağmen, piskoposlar Cyril'in formülünü kabul ettiklerini beyan ettiler. Bunun yüzünden, Meryem'den doğmuş olmak ve çarmıhta ölmüş olmak gibi insanî şeyler, Tanrı'nın Oğlu'na atfedildi ve dünyayı yaratma ve mucize sahibi olmak gibi kutsal durumlarda İsa'nın insan olmasına bağlandı.

Üçleme üzerine olan tartışmalardan çıkan felsefî soru şudur: Eğer Baba, Oğul ve Kutsal Ruh üç Tanrı değilse, onların üçlemesi nedir? Yanıt onların *hypotasis* yani kişi (*person*) olduğudur. Bu durumda problem şudur: Eğer İsa'nın insanlığı, onun ilahî oluşundan farklı ise, onun bir olması ne demektir? Bu sorunun da cevabı aynıdır: *hypotasis* yani kişi (*person*)'dir. Günümüzde çok bilinen kişi kavramı, anlamını bu tartışmaya borçludur.

İznik konsüller toplantısında çıkan Baba ve Oğul'un tanrısal olduğu görüşü kabul edilmediği gibi, Efes konsüller toplantısı da Oğul'un dünyevî varlık olduğu görüşü yanlışlandı. Cyril'in bazı İskenderiyeli destekleyicileri onun İsa'da iki varlığın olduğu görüşünü kabul etmekle hatalı olduğunu düşündüler; çünkü Tanrı'nın Oğlu, sonsuz zamanlar için birleşmiş bir insan doğasına değil de, ilahî bir doğaya sahiptir; fakat ne zaman o cisimleşti, o zaman O iki varlığın (Tanrı ve Oğul) birliğinden oluşmuş tek bir doğaya sahip oldu. İşte İskenderiyelilerin tek bir doğada birleştirdikleri bu yorum Efes'teki ikinci bir konsüller toplantısı olanaklı yaptı.

Roma Papa'sı olan Leo, bu toplantıya katılmadı; fakat iki doğa öğretisi olarak bilinen güvenilir ve sağlam bir argümanı, toplantıya yazılı olarak yolladı. Kararların sonucunu öğrendiği zaman, toplantıyı 'haydutlar yatağı' olarak adlandırdı. Roma'nın desteğini alan İstanbul piskoposu İskenderiye'yi karşısına alarak 451'de Kadıköy'de bir konsüller toplantısı yaparak, tek doğa öğretisini yasakladı ve iki doğa öğretisinin İsa'da insan bedeni ve ruhu olarak mükemmel Tanrı ve mükemmel insan olarak ortaya

çıktığını kabul etti. Hiçbir çelişkiye, değişmeye, bölünmeye veya ayrılmaya gerek kalmadan iki doğanın bir arada olabileceğini yani insanlığın özü ile tanrısallığın özünün birlikteliğini savundu.

Efes'teki birinci ve Kadıköy'deki ikinci konsüller toplantısı, Ortodoksinin bir test edilişiydi; fakat her ikisi de doğrudan ve evrensel olarak kabul edilmedi; bugün hala Nestoriust ve Monophyist (bir doğa öğretisi) Hristiyanlar, uzlaşmaz iki taraf olarak tartışmanın devam ettiğini kabul etmektedirler. Buna karşılık felsefe tarihi açısından konsüller toplantılarının önemi, bu tartışmalarda geçen "töz", "öz", "kişi" ve "doğa" kavramlarının anlamlarının asla aynı olmadığıdır.

BÖLÜM İKİ

ORTA ÇAĞ FELSEFESİ

I. GİRİŞ

Modern felsefeden farklı olarak, Orta Çağ felsefesinin genel karakteri akıl-inanç ve teoloji-felsefe bütünlüğünü gösterme çabasıdır. Her ne kadar Orta Çağ felsefecileri akli tamamen bağımsız bir otorite olarak ele almasalar da, inanca göre akli ikincil yapmaktan da çoğu kez kaçınmışlardır. Orta Çağ'ın ilk büyük felsefecisi Aziz Augustinus (354-430) ve ona son noktayı koyan felsefeci ise Modern Çağın kurucusu ve başlatıcısı olan René Descartes'tır (1596-1650). Orta Çağ'ın son birkaç yüzyılı Modern Çağ'a geçiş görevi üstlenen Rönesans'tır. Orta Çağ felsefesinin genel konuları; retorik, mantık, metafizik ve teoloji iken, Rönesans felsefesi Platoncu bir anlayışla bilim ve hümanist temelli bir Antik Çağı yeniden yeşertme çabasıdır. Orta Çağ felsefesi teolojiye ilgi duyarken, Rönesans felsefesi bilim ve insana ilgi duymaktaydı.

Orta Çağ felsefesindeki teoloji ve felsefe temalarını açık bir biçimde ilk olarak Aziz Augustinus'ta görmek olanaklıdır. Ona göre, insanın dünyadaki yeri, dünyanın anlamı ve her şeyi yaratana olan ilişkisi Yeni-Platoncu felsefenin dikkatli yorumlanmasıyla ortaya çıkan Hristiyanlığa imandan başka bir şey değildir. Bilginin inançla olan ilişkisini fark ederek, inancın bilgiyi olanaklı kıldığını kabul eder. İnanç, bilgiyi hem olanaklı, hem de anlaşılır yapar. Böylece tüm eski ve yeni bilgiler, inancın kesinliğinde güvenilir, tutarlı ve doğru olurlar. Tam bir anlama ancak hem Tanrı bilgisinden, hem de insan bilgisinden kaynaklandığında olanaklıdır. Bu görüşüyle Aziz Augustinus, Orta Çağ felsefesinin programını, gidişini ve formülünü belirlemiştir.

Aziz Augustinus'un Orta Çağ felsefesi için önerdiği program ya da çerçeve, Aziz Anselmus (1033-1109) tarafından *credo ut intelligam*, yani **anlamak için inanıyorum** diye formüle edilmiştir. Bu formül, modern felsefe için yabancı olan bir şeydir.

Aziz Augustinus'tan sonra gelen ikinci büyük Orta Çağ felsefecisi Boethius'tur (480-524). Boethius, Aziz Augustinus'un formüle ettiği problem üzerinde durarak, kendi felsefesini oluşturdu. Felsefesinde, tek başına akıl neleri bilebilir ve inancın aydınlatığı akıl neleri bilebilir konusuna yöntemsel bir farkla yaklaşılarak açıklamak istedi. Bu çerçeve içinde probleme yaklaşımında Boethius iki farklı kişi olmaktadır: Bir filozof olarak Boethius ve bir teolog olarak Boethius. Teolojik çalışmalarını yazdıktan sonra Boethius, inancından vazgeçerek bir pagan felsefeci oldu. Böyle bir yöntemsel ayırım, usçuluğu götürebilirdi ve iman kadar ideal bütünlüğü de yok edebilirdi.

Orta Çağ'ın bu iki standart formu (bir filozof ve teolog olma), daha sonraki yüzyıllarda da devam etti. İrlandalı bir keşiş (monk) olan John Scotus Erigena (810-875), Orta Çağ'ın genel felsefe karakterine uygun bir biçimde Tanrı, varlık, bilgi, insan konularını teolojik bir inançla ele almasına rağmen, son aşamada onları Yeni-Platoncu bir felsefe ile yorumlamıştır. Bu nedenle, üç yüz elli yıl sonra papa tüm eserlerinin yakılmasını emretmiştir.

Batı'da Yeni-Platoncu ve Augustinusçu felsefeler doğrultusunda teolojik felsefeler ortaya konulurken, Doğu'da Hz. Muhammed'in getirdiği İslâm dinî çok hızlı bir yayılma ile tüm Orta Doğu'yu, Kuzey Afrika'yı, İran'ı, Hindistan'ı ve Anadolu'yu etkisi altına aldı. IV. yüzyılda Suriyeli Hristiyanlar, Yunan felsefesi ve tıbbında ciddi çalışmalar yapmışlardı. V. yüzyılda İmparator Zeno, bu çalışmaların yapıldığı okulu kapatınca onlar da İran'a geçtiler ve orada çalışmalara devam ettiler. Müslüman Araplar, Suriye ve İran'ı fetih ettikten sonra halifeler felsefeci ve bilim adamlarını himayesine alarak korudular. 750 ile 900 yılları arasında Aristoteles, Euclides, Archimedes, Hippocrates ve Galen'in çalışmaları Arapçaya çevrilerek, Müslüman düşünürlerin hizmetine sunuldu.

İlk Müslüman ve Arap felsefeci Erigena'nın çağdaşı olan El-Kindî'dir. El-Kindî Aristoteles'in *De Anima*'sı üzerine önemli, açıklamalı bir kitap yazdı. El-Kindî ile başlayan İslâm felsefesi Fârâbî (Ö. 950) ve İbn Sînâ ile devam etti. İslâm felsefecileri,

varlığı Aristotelesçi bir çerçevede açıklarken, mantığı temele alınan bir metafizik oluşturdular. Daha sonra Aristotelesçi İslâm felsefecilerine karşı, sezgi ve Tanrı inancını felsefesine ilke yapan Gazzalî, yeniden teolojik felsefeyi geliştirmeye çalıştı. Felsefecilerin tutarsızlığını göstermek suretiyle, akılcı görüşleri reddetti. Fakat son büyük İslâm düşünürü olan İbn Rüşd yeniden akılcı bir felsefeyle tüm Batı dünyasını etkiledi. Batı dünyası Aristoteles'i ve çalışmalarını İbn Rüşd'ün eserlerinden öğrendi.

Aristoteles'i İslâm dünyasından öğrenen Batı dünyası, yeniden Aristoteles felsefesine dönüş yaparak, tümeller tartışması üzerine felsefî incelemelerini yoğunlaştırdılar. Anselmus ve Roscelinus (1050-1120) tümeller tartışmasında karşıt iki görüşü ortaya koydular. Anselmus, aşırı bir realizm savunurken, Roscelinus kavramların tekillerden uzlaşım yoluyla elde edilmiş isimler olduğunu ileri sürdü. XII. yüzyılda aynı problem Paris Üniversitesi'nin iki öğretmeni olan Champauxlu William ve Abelardus (1079-1142) arasında devam etti. William aşırı realizmi savunurken, Abelardus ılımlı realizmle tümelleri açıklamayı tercih etti.

XIII. yüzyıl, Aziz Augustinus'tan sonra Batı Orta Çağ'ının ikinci büyük felsefecisi Aziz Thomas Aquinas'ı (1224-1274) yetiştiren bir yüzyıldır. Augustinus ve Aristoteles'i uzlaştırma çabası içinde olan Aziz Thomas hem bir teolog, hem de bir felsefeci olarak mükemmel çalışmalar ortaya koydu. Aziz Thomas'ın çağdaşı ve Paris Üniversitesi'nde meslektaşı olan Aziz Bonaventura, Aristoteles'i yalnızca doğa felsefecisi olarak ele aldı; fakat onu metafiziğinde, bilgi kuramında ve Tanrı anlayışında kullanmadı. Duns Scotus (1265-1308) ise kendi bilgi kuramında Augustinusçu aydınlanma bilgi kuramını reddederek, yeni fakat Thomasçi ve Aristotelesçi olmayan insan aklı ve dünya arasındaki ilişkiyi ortaya koydu. Ockhamlı William (1285-1349) teoloji ve mantık alanlarının farklılığı üzerinde durdu. Daha sonraki geç Orta Çağ felsefecileri, yeniden Platonculuğu döndüler ve Platonculuğun yeniden yorumlanmasıyla birlikte matematik, bilim, deney ve gözlem XV. ve XVI. yüzyılların temel ilgi konuları oldu. Geç Orta Çağ, yani XV. ve XVI. yüzyıl Antik Çağ'ın

yeniden doğuşunu simgeleyen Rönesans'ı yarattı. Rönesans'ı Orta Çağ'dan tam olarak ayırmak imkânsızdır; çünkü Rönesans farklı yerlerde ve farklı alanlarda yapılan çalışmalar sonucu oluştu. Bu çalışmalar felsefeye parça parça etki etti ve sonuçta Descartes'la birlikte de son buldu.

II. ANTİK ÇAĞ VE ORTA ÇAĞ FELSEFELERİNİN KARŞILAŞTIRILMASI

1. Antik Çağ ve Orta Çağ Kültürü:

Thales'le başlayan felsefede, evrenin ilk arkesini araştıran doğa filozofları, ilk önceleri cisimsel bir ilk arke öne sürerken daha sonra cisimsel olmayan soyut ve ussal arkelerin varlığını öne sürdüler. Parmenides ve Herakleitos'un zıt kuramlarıyla doğa varan doğa felsefesi, çeşitli sosyal ve ekonomik değişmelerin sonucunda Sokrates'le başlayan insan felsefesine geçiş yaptı. Platon ve Aristoteles ile aydınlanma çağını yaşayan felsefenin temel soruları insan bağlamında varlık, doğruluk, gerçeklik, güzellik, mutluluk ve erdemlilik gibi konular oldu. Tüm bu döneme Hellen felsefesi denildi. Hellen (Yunan) felsefesiyle oluşan Hellen kültürü Mısır'ın İskenderiye'sinden Hindistan'a kadar Büyük İskender'in istilasıyla yayıldı. Büyük İskender'in amacı istila yoluyla tüm dünyayı Hellenleştirmektir (Yunanlaştırmaktır).

Fakat her kültürel etkileşimde olduğu gibi, Hellenleştirme etkinliği süresince, Hellen kültürü kendini koruyamadı ve karşılaştığı diğer kültürlerden de etkilendi. Özellikle Roma kültürü ile karşılaşan ve daha sonra Roma istilasının etkisinde kalan Hellen kültürü zamanla değişime uğradı ve ortaya yeni bir karışım olan Hellenistik kültür çıktı.

Hellen + Roma kültürü + Hristiyanlık = Hellenistik kültür.

Orta Çağ kültürü, Hellenistik kültür ve daha sonra Roma kültürü olan Latin kültürüdür. Latin kültürü de çoğu kez doğudan gelen göçlerin etkisiyle saf kalamamıştır. Özellikle Hunların Roma'ya kadar gelen istilaları ve Got istilası, Latin kültürünü

değişime uğratmıştır. Latin kültürü Hristiyan ve İslâm dininin etkisiyle yeniden değişime uğramıştır. Kısaca Orta Çağ kültürü bir karışımdan oluşmaktadır.

Orta Çağ kültürü: Hellen + Latin + Doğu + Hristiyan + İslâm

2. Hellen ve Hellenistik Kültürün Özellikleri:

Antik Yunan felsefesinin kuramsal, soyut ve teorik öğelerini içinde taşıyan Hellen kültürü bilgiyi bilgi için, sanatı sanat için, güzeli güzel için, erdemi erdem için kısaca hiçbir çıkar ve yarar gözetmeden, pratik kaygılardan uzak bir biçimde ele almaktadır. Hellen felsefesi, kuramsal ve metafizik düşünme etkinliğine önem vermektedir. Bilme isteği *philosophia*'nın içeriğiyle perçinleşerek *bilmek için bilmek* insanın temel amacı olmuştur.

Hellenizm ise, Roma'nın pratik, yararcı, ahlâkî ve dinî etkileriyle Yunan'ın ortaya koyduğu saf kuramsal çizgiden ayrılmıştır. Hellenistik düşünce, pratik yararı kendine amaç edinen düşünce olmuştur. Dinî, ahlâkî ve pratik kaygıların sonucu bilginin sınırları daraltılmıştır. *Bir şey için bilmek*, Hellenistik kültürün parolası olmuştur.

3. Antik Çağ'da ve Orta Çağ'da Din ve Tanrı Anlayışı:

Antik Çağ *polytheistik* (çok tanrılı) bir anlayışı benimser. Birçok tanrı ve tanrıçalar vardır. Çeşitli doğa olaylarının oluşması için farklı tanrılara inanan Antik Çağ'da, genelde Tanrı inancına karşı hoşgörölü bir ortam vardı. Fakat Antik Çağ'ın tanrıları, yaratan değil, düzenleyen, değiştiren veya kaos yapan tanrılardır. Çünkü Hellen felsefesi yoktan var etmeyi (*ex nihilo*) kabul etmez ve bunun bir çelişki olduğuna inanır. Evren öncesiz ve sonrasız olarak hep var olmuştur ve var olacak anlayışı ile sonsuz ve döngüsel zaman anlayışını kabul eden Antik Çağ, tanrıların da eylemlerinde sınırlı olduklarını ve kaderlerine uymak zorunda olduklarına inanırdı.

Orta Çağ, tek Tanrılı dinlerin olduğu dönemdir. Her ne kadar Yahudilik Antik Çağ'da ortaya çıkmış olsa da bir kavim dinî olması nedeniyle etkisini gösterememiştir. İsa ile yayılan, temelinde Yahudiliğin özelliklerini taşıyan Hristiyanlık Orta Çağ'a

damgasını vurarak, düşüncede, kültürde, bilimde vb. etkinliklerde değişim meydana getirmiştir. Orta Çağ'ın diğer tek tanrılı dinî ise İslâm'dır. Her üç din de yoktan yaratmayı (*ex nihilo esse*) kabul ederek, Tanrı'nın evreni belli bir zamanda yarattığını ileri sürerler. Evrenin, kısaca varlığın bir başlangıcı ve bir de sonu vardır. Sonsuzluk varlığa değil, yaratana yani, Tanrı'ya aittir.

4. Antik ve Orta Çağ'da Felsefî Soru Biçimi:

Antik Yunan (Hellen) felsefesi "doğa nedir?", "evrenin ilk maddesi nedir?", "ilk arke nedir?", "bilgi nedir?", "varlık nedir?", "değişim ve durağanlık nedir?" gibi sorular sorarak, felsefî bir etkinliği oluşturmuştur. Bu çağın temel özelliği "bir şey nedir?" sorusunu sorarak, bu soruya ussal, kuramsal ve genel bir yanıt vermektir. Antik Çağ'ın felsefî düşünişü dinamiktir. Bilgi devamlı araştırılan bir etkinlik olarak değerli sayılmaktadır. Felsefe, açık bir sistem anlayışıyla farklılıklara ve gelişmeye açıktır. Örneğin, Platon'un gençlik, orta yaş ve yaşlılık dönemlerinde görüşlerinde meydana gelen değişikliği görmek olanaklıdır. Böylece Antik Çağ için felsefe dinamik, değişen, gelişen ve farklılaşan bir düşünme etkinliğidir. Bu çağın felsefecileri genelde okullardan ve filozoflardan aldıkları derslerle yetişmişlerdir. Kurumsal felsefe etkinlikleri vardır. Okullar ve filozoflar hiçbir baskı ya da bir dinin veya bir devletin etkisinde değildir. Felsefe kavramları, filozofların özgür iradesiyle yaratılmış terimlerdir. Kavramlar, bir şey tarafından sınırlanmamıştır.

Orta Çağ felsefesinin amacı, "varlık nedir?" sorusunu "varlığın özü nedir?" sorusuna dönüştürerek sormak ve bu soruyu her şeyi yaratan Tanrı vasıtasıyla açıklamaktır. Öz sorusu "bir şeyi o şey yapan nedir?" sorusuyla eşdeğerdir. Öz arayışı Aristoteles geleneğine bağlı olan Aquinalı Thomas felsefesinde en yüksek noktaya ulaşmıştır. Öz felsefesi, varlık felsefesi olan ontolojiyi metafiziğin kucağına itmiştir. Böylece Orta Çağ bir tür metafizik temelli ontoloji ağırlıklı bir felsefe etkinliği olmuştur. Böyle bir etkinliğin çerçevesini de din çizmiştir. O halde, felsefî soru tipi dinsel inançların cevabının arandığı soru tipleri haline gelmiştir. Felsefe teolojinin emrinde, bir hizmet aracı olmuştur. Felsefî etkinlik, dinin ve tanrıbilimin egemenliği içinde sadece

gerekli olduğu kadar yapılmaktadır. Felsefe, *theosentrik*'tir. Bu nedenle, felsefe statik yani durağandır, yeniliğe ve farklılığa açık değildir. Orta Çağ felsefesi kapalı bir sistemdir. Kendi alanının dışında bir şeyle uğraşması veya düşünmesi yasaklanmıştır. Felsefe etkinlikleri kiliselerde ve manastırlarda din adamların denetiminde yapılmıştır. Din kavramları temeline dayalı bir düşünce ortaya konulmuştur.

5. Antik Çağ ve Orta Çağ'da Bilimlerin Sınıflanması:

Antik Çağ'ın önemli filozoflarından Platon, bilginin değerine göre bilimleri sınıflarken Aristoteles bilginin işlevlerine göre sınıflamıştır.

Platon, değişenin, görünüşün ve bozuluşun doğru ve sabit bilgisi olamayacağını ileri sürerek, fizik ve doğa bilimlerine önem vermemiştir. Hatta onları bilim olarak bile görmemiştir. Platon'a göre bilginin doğruluk ve aydınlık değerine göre en aşağıda matematik vardır. 1. Matematik sayıların ve şekillerin bilgisi olup, aritmetik ve geometri diye ikiye ayrılır. Matematik ögeler olan sayıların ve geometrik ögeler olan şekillerin varlığı soyut olmasına karşın, öğretilirken ve anlatılırken fizik nesnelere ihtiyaç duymasından dolayı bilimlerin altındaki ilk sırada bulunur. 2. Astronomi her ne kadar katı cisimleri ele alsın da bunlar göksel cisimler olduğu için değişime ve bozuluşa tabi değildir. Çünkü Ay-üstü evren, döngüsellik ve değişmezlik içermektedir. Bu nedenle astronomi matematiğe göre daha değerli bir bilimdir. 3. Harmoni, uyumu ve düzeni inceleyen bir bilim olarak astronomi gibi insan zihninin bir ürünü olması bakımından ussal bir bilimdir. 4. Bilimlerin en üstünde olan ve en değerli bilim diyalektiktir. Çünkü Platon'un bölünmüş çizgi analojisinde ileri sürdüğü gibi, diyalektik nedenden nedene giden, ilk ilkeyi veren, gerçeğin kendisi olan, saf ussal, zihinsel ve soyut olan bilgidir.

Aristoteles bilgiyi işlevlerine göre üçe ayırır. 1. Bilgi için bilgi işlevine sahip olan kuramsal bilimler: Teoloji (metafizik), fizik ve matematik. 2. Bilgi bir eylem işlevine sahipse bu tür bilimlere pratik bilimler der. 3. Bilgi bir şey veya yarar işlevine sahipse bu bilimlere üretici (*productive*) bilimler der.

Orta Çağ'da bilimler Aristoteles geleneğine bağlı olarak sözel ve sayısal işlevlerine göre sınıflanmışlardır. Söze ait bilimlere *Trivium* (üçlü) bilimler, sayıya ait bilimlere *Quadrivium* (dörtlü) bilimler denir.

Trivium: Gramer, diyalektik ve retorik

Quadrivium: Aritmetik, geometri, astronomi ve müzik

Orta Çağ'ın genel özelliğine göre, doğa bilimleri din için gerekli olduğu kadar araştırılmalıdır; fazlası insan için gereksiz, hatta zararlı uğraştır. Buna karşılık teoloji yani tanrıbilim asıl bilinmesi ve uğraşılması gerek olan bilgi alanıdır.

6. Antik ve Orta Çağ'ın İnsan ve Devlet Anlayışı:

Antik Çağ genel olarak insanı akıllı, politik, konuşan, gülen ve sosyal bir hayvan olarak algılar. Akıl sahibi insan düşünme yeteneği sayesinde kendini ve çevresini sorgulayıp, anlayabilen varlıktır. İnsan iki tözden oluşmuştur. Beden ve ruh tözlerinden oluşan insanın, ikici yapısından ruh tözüne yönelmesi onu insan yapan tarafıdır. Platon ve Aristoteles'te görüldüğü gibi, beden yanı sonlu, ruh yanı ise sonsuz olan insanın erdemi, ruhunun bedeni yönetmesi olmalıdır. Bedensel arzuların ön planda olduğu bir insan tipi tercih edilen tip değildir; çünkü insanı insan yapan özü, akıl ve düşünmedir. Beden ise, akıla sahip değildir ve insanı hayvana yaklaştıran taraftır.

Antik Çağ'da insan, akli sayesinde özgür varlıktır. Özgür olan insan, değişik düşünme etkinliklerinde bulunabilir. Bireysel ögelerin ağır bastığı insan anlayışına rağmen, Antik Çağ, insanı genelin yararına olanı hedefleyen birey olarak algılar. Özne durumundaki insan, devlet ve toplumun genel iyiliği için çalışır.

Orta Çağ felsefesinde genel olarak insan, yaratılmış varlık olarak kabul edilir. Yaratılmış varlık olarak insan, Aristoteles geleneğine uygun olarak, bazı güçlere sahiptir ve yeri diğer varlıklara göre de belirlenmiştir. Tüm varlık ve nesneler yaratılmıştır. Yalnızca Tanrı yaratılmamıştır; çünkü o, yaratandır.

Cansız varlıklar: Değişim ve bozuluşa tabidir,

Bitkiler: Beslenme ve üreme gücüne sahip.

Hayvanlar: Beslenme+üreme+hareket gücüne sahip.

İnsan: Beslenme+üreme+hareket+düşünme gücüne sahip.

Melekler: Saf kuramsal bilme yeteneğine sahip.

Tanrı: Yaratandır, her şeyi bilen ezeli ve ebedi varlıktır.

Orta Çağ'a göre, insan cüz'î iradesi sayesinde özgür, fakat her şeyi bilme kapasitesinde olmayan yaratılmış varlıktır. Antik Çağ'ın ikici görüşü Orta Çağ'da da kabul edilmektedir. İnsanın bir beden bir de ruh yanı vardır. Amaç ruhsal yanı geliştirmek olmalıdır; çünkü ruhsal yanı tanrısalıdır.

Orta Çağ'da insan, birey ya da özne olarak algılanmaz. İnsan, kuldur yani Tanrı'nın yarattığı bir varlıktır. Bireysel özellikleri ön planda sayılmayan insanın amacı **Dünya Devleti** için çalışmak değil, **Tanrı Devleti** için çalışmaktır. İnsan, öbür dünya için çalışmalıdır. Örneğin, Hristiyanlığa göre, Tanrı, insan kılığına girerek İsa olarak yeryüzüne inmiştir. İsa'nın yaşamı, gerçek dünya için bir hazırlık örneğidir. İlk Günah ile doğan insan, kurtuluşa giden yolu İsa'nın yaşamında görebilir. O halde, günahlı insan, sonsuz ve ölümsüz hayattaki kurtuluşuna ancak tanrısal olan yola hizmet etmekle varabilir. Tanrı devleti, sonsuz mutlu yaşamın olduğu yerdir. Yeryüzü devleti, Tanrı devleti için bir sınav yeridir.

7. Antik Çağ ve Orta Çağ'da Evren ve Fizik Anlayışı:

Antik Çağ, evreni varlığı gördüğü gibi öncesiz ve sonrasız olarak kabul eder. Evren dairesel bir yapıya sahip olup, döngüsel bir hareket yapar. Aristoteles'e göre, evren ikiye ayrılır: **1-** Ay-üstü evren, değişim ve bozuluşun olmadığı göksel bir evrendir. Burada gezegenler ve sabit yıldızlar vardır. **2-** Ay-altı evren: Burada dünya bulunmaktadır. Dünya değişim, bozuluş ve oluşun olduğu alemdir. Hareket aşağı ve yukarı doğrudur. Dünya yuvarlak ve evrenin merkezindedir ve hareket etmemektedir. İki

türlü hareket vardır: 1- Doğal hareket: Her cisim kendi doğal yerine doğru hareket eder. Örneğin ağır cisimler aşağı, hafif cisimler yukarı doğru hareket eder. 2- Doğal olmayan hareket (zoraki): Güç kullanarak yapılan hareketler sonucu cisimler doğal yerinden uzaklaştırılır. Fakat zoraki hareket sona erince cisimler doğal yerlerine dönmek isterler. Evreni, Tanrı yaratarak, ilk hareketi vermiştir, fakat Tanrı daha sonra evrene karışmamaktadır. Evren, ilk hareketle dönmeye ve hareket etmeye başlamıştır. Bu hareket sonsuza kadar devam etmektedir. Çünkü evrende boşluk yoktur. Evrenin her yeri çeşitli maddelerle doludur. Tanrı, hareket etmeyen hareket ettiricidir. Kısaca o, ilk neden, kendisi hareket etmeyen hareket ettirici ve daha sonra evrenin hareketine karışmayan *deist* bir Tanrıdır.

Orta Çağ, evreni yaratılmış, başlangıçlı ve sonlu olarak kabul eder. Tanrı, deist bir anlayışla düşünülmediği için, Tanrı bu evrendeki her olaydan haberdar ve onların olmasını isteyen varlıktır. Tanrı evrendeki her şeye aktif olarak etki eder. İnsan, yaptıkları karşısında Tanrı'ya hesap vermek zorundadır. Kısaca, Tanrı, yaratan, bilen, yargılayan ve etkin olandır. Evren ise yaratılmış ve sonludur.

Aristoteles'in ve Batlamyus'un Ay-altı ve Ay-üstü alem anlayışını aynen kabul eden Orta Çağ, dünyayı evrenin merkezinde ve hareket etmeyen varlık olarak kabul eder. Fakat zaman zaman dünyanın yuvarlak değil, düz olduğu da ileri sürülmüştür. Fizik konusunda tamamen Aristoteles'in görüşleri benimsenmiştir.

8. Antik Çağ ve Orta Çağ'da Bilgi ve İnanç:

Antik Çağ genelde bilgiyi ve bilimi ön plana çıkartarak, ussal, soyut ve kuramsal bilgiyi en değerli bilgi olarak görmüştür. İnanç, sanı ve kanılardan oluşan bilgiler ise, doğruluğu kesin olmayan bilgilerdir. Akıl bilgisi, değişmeyen ve tümelin bilgisi olarak kabul edilirken, inanç tikelin bilgisi olarak değişeni vermektedir. Platon'a göre, inanç bilgisi değersizdir. *Bilgi, bilgi içindir* görüşüyle ussal ve kuramsal olana değer verilmiştir.

Orta Çağ, bilgi ve inanç konusunda Antik Çağ'dan farklıdır, hatta karşıt bir kurama sahiptir. Akıl, Tanrı'nın varlığını bilmek için bilgi edinmelidir. Bilgi, inancın hizmetine verilmiştir. Bu nedenle doğru, **uygunluk kuramıyla** bilgide aranmıştır.

Bilginin hakikate uygunluğu olan *rectitudo* ön plana çıkmıştır. Bilgi derken insan bilgisini, hakikatle de Tanrı bilgisini anlayan Orta Çağ düşünürleri, insan bilgisi ve Tanrı bilgisi arasındaki uygunluğu akıl yoluyla göstermeye çalışmışlardır. Burada uygunlukta esas alınan ölçüt Tanrı bilgisidir. Uymak zorunda olan insan bilgisidir. Eğer deney ve tecrübeler, Tanrı bilgisini vermiyorsa; sorgulanacak, yeniden araştırılacak olan insan bilgisidir; çünkü Tanrı bilgisi (dinî önermeler ve inançlar) asıl hakikat olarak hiç değişmeyen, ezeli ve ebedi doğrulardır. Önemli olan insanın akıl bilgisinin Tanrı'dan gelenle uyuşmasıdır.

Orta Çağ'ın hem Patristik felsefesi, hem de Skolastik felsefesi, bilgi kuramında şu iki ilkeyi temele koyar.

1. *Credo Qua Absurdum Est*: "Akıl anlamadığı için inanıyorum" anlamına gelen bu ilke, tüm Patristik ve Skolastik felsefenin temelini vermektedir. İnsan bilgisinin akla dayalı bilgi olması nedeniyle sınırlı olduğunu ileri süren Orta Çağ felsefesi, aklın almadığı/anlamadığı bazı hakikatlerin var olduğunu ve bunun da ancak inançla kavranılabileceğini kabul eder. O halde, tek hakikat olan Tanrı'nın bilgisinin bir kısmını akılla biliyoruz, fakat tamamı için inanç tek koşuldur. Saçma olsa bile, akıl dışı olsa bile, inanç hakikate giden yolu açan tek anahtardır.

2. *Credo Ut Intelligam*: Birinci ilkeyi tamamlayan bu ilke, bilmenin ilk koşulunun da inanç olduğunu ileri sürmektedir. İnanmak, bilmekten önce gelmektedir; çünkü anlamak ve bilmek için inanmak gereklidir. İnanç temelli bir bilmenin kesin ve şüphesiz bilgi olabileceğini veren bu ilke Tanrı'nın varlığına ve bilgisine giden yolu da açmaktadır. İnsan aklı, inanç temelinde bilmeyi gerçekleştirmektedir. Eğer inanç yoksa bilgi neyin üzerinde duracaktır? Bilmek için önce inanmak yani bir şeyin varlığına ya da bilgisine olan inancımız olmalıdır.

III. ORTA ÇAĞ FELSEFESİNİN GENEL ÖZELLİKLERİ

Orta Çağ'ı Orta Çağ yapan özellikler nedir? Orta Çağ'ın genel yapısını belirleyen nedir? Gelecek dönemlerde niçin Orta Çağ felsefesi önem kazanmaktadır? Kısaca, Orta Çağ'ın gerçeği nedir?

1- Orta Çağ felsefesi, Antik Çağ, Rönesans ve modern felsefe arasında bir ara köprüdür. Felsefe tarihi kesintisiz bir süreçtir. Orta Çağ'da bu kesintisiz sürecin modern çağa olan uzun geçişini oluşturmaktadır. Bu nedenle, Orta Çağ felsefe tarihi içinde önemli bir ara süreçtir.

2- Orta Çağ felsefesi *theosentrik* bir felsefedir. Din temelli bir felsefe olup, dinsel kavramların ışığında dinin önerme ve dogmalarını akıl yoluyla açıklayan bir etkinliktir.

3- Orta Çağ felsefesinde zaman zaman duraklamalar olsa da veya felsefe dinin etkisinde olsa da karanlık bir felsefe değildir.

4- Orta Çağ din felsefesi ve kültürü (Hristiyan ve İslâm), klâsik (Hellen veya Antik Yunan) felsefesine ve kültürüne bir karşı çıkıştır.

5- İlkel ve aşağı bir kültürün, ileri ve yukarı bir kültüre karşı çıkışıdır.

6- Tanrı devletinin, yeryüzü devletine egemen olmasıdır.

7- İnançın, bilgiye üstün geldiği bir dönemdir.

8- Din adamının, bilim adamının yerine geçtiği bir dönemdir.

9- Doğa bilimlerinin araştırılmadığı bir dönemdir.

10- Düşünmenin skolastik yapıya büründüğü çağdır.

11- Felsefenin, tanrıbilimin hizmetine girdiği dönemdir. (*Philosophia ancilla theologiae*).

12- Yoktan varolmanın kabul edildiği dönemdir. (*Ex nihilo esse*).

13- İnsanın bireyselliğinin ve özgürlüğünün yok olduğu çağdır.

14- Kurtuluşun, ölümden sonraki sonsuz yaşamda arandığı çağdır.

15- Devlet adamının yerine din adamının (papa veya halife) geçtiği zamandır.

16- Kuramsal olanın yerini pratiğin aldığı çağdır.

17- Felsefenin statikleştiği dönemdir.

Caner ÇİÇEKDAĞI

Orta Çağ'da Bir Felsefe Var mı?

Orta Çağ'da bir felsefe olup olmadığı sorusu kendisinden önce felsefenin tanımını getirmeyi, felsefeden ne anlaşıldığının açığa çıkmasını, onun ne olduğunu açıklamayı gerektirmektedir. Gerçi, "Felsefe nedir?" sorusunun kendisi de epey tartışmalı ve refleksiyonlu bir felsefe sorusudur. Özellikle içinde bulunduğumuz kültür dünyası açısından bu soru daha da önem taşımaktadır. Çünkü yaygın olmayan felsefe geleneğimizde *prima facie* olarak sözünü edebildiğimiz filozoflar veya felsefe çalışmaları Orta Çağ'a endekslenmekte ve daha sonrasına ait verecek örnek pek bulunmamaktadır. Bilindiği üzere Orta Çağ'ın kendisi de bu anlamda bir tartışma konusu olup, bu dönemde yapılanların bir felsefeden çok teoloji olduğu anlayışı yaygındır. İşin daha kötü yanı ise bu çalışmaların özgün olanlarının Batı Hristiyan geleneğine, olmayanlarının da Doğu İslam geleneğine mal edilmesi. Hal böyle olunca, "Bir felsefe geleneğimiz var mı?", "Orta Çağ'da olup bitenler gerçekten bir felsefe miydi?", "Felsefe nedir?" gibi sorular birbiriyle ilintili olarak cevaplanmayı beklemektedir. Eğer bu sorulara Yunan tarzı felsefeyi temele alarak yanıt verirsek Orta Çağ'da saf bir felsefe ortamı her iki kültür dünyasında da pek olmamıştır, denilebilir. Ancak felsefeyi sınırlamadan ve bir kültürün yöntem, bakış ve problemlerine indirgmeden geniş bir perspektifle alırsak o zaman bize bir açılım sağlamaktadır. Ancak buna rağmen özellikle bizler için geçerli olan problem hala bir felsefe geleneğimizin olup olmadığı olarak belirmektedir. Bu soruya cevap bulmak için gerçekleştirilen yaklaşımların ortak özelliği filozofların ne yaptığını bakmak, yöntemini ve konularını anlamaya çalışmak olmuştur. Bu anlamda ne kadar filozof varsa o kadar da felsefe biçimi vardır, denilebilmektedir. Ancak bu pek gerçekçi değildir çünkü tüm bu

filozofların ortak olan noktaları muhakkak vardır ve bunları keşfetmek bize felsefenin neliği hakkında bir bilgi sağlayacaktır.

Tanımlama Çabaları

Soruna açıklık getirmek için öncelikle çeşitli felsefe tanımlarına bir bakmamız gerekmektedir. Felsefe sözcüğü Yunanca *philosophia* kelimesinden gelmektedir. Bilgi veya bilgeliğe sevgisi olarak kullanılmış ve filozof da bilgeliğe aşık, onu seven kişi olarak görülmüştür. Eski Yunanca'da bu kelime sadece bilme gibi kuramsal bir eylemi değil, bunu günlük hayata uygulayarak doğru yaşamayı, mutlu olmayı da ifade etmekteydi. Felsefe denince sağlam bilgiler edinme çabası kadar, doğru, ahlaklı ve mutlu yaşama çabasının da göz önünde tutulduğunu kavrarız. Pythagoras'a göre filozof da, her şeyi mutlak olarak bilen değil, bunu -bilgeliği- kendisine hedef edinen ama olamayacağını da bilen kişidir. O bir şüpheci değil, kesin bilgiler konusunda tedirgin bir insandır. Tüm doğru bilinenleri, inançları eleştirir, hakikati arar. Bulacağı ilke ve kuralları akılla bulunmuş temeller üzerine kurmak ister. Her tür düşünce, inanç, duygu, eylem bu incelemeden nasibini alarak iç yüzlerini açığa çıkarır (Hilav, 1990: 5, 6).

Sözlüklerde ise şöyle tanımlanıyor: En genel anlamıyla saltık gerçeklik ile saltık doğruluğun en son anlamdaki değişmez ilkelere üstüne düşünen, temelleri ile yasaları başta olmak üzere bütün bir varlık alanını her yönüyle araştıran, karşısındaki gerçekliği olduğu denli kendi üzerine dönerek kendisini de soruşturma konusu yapma yetisi taşıyan, bilinen tek düşünme etkinliği; varolan bütün bilgi alanları arasındaki en köklü soruşturma alanı. Her durumda en temel ilkelere, doğru bilgilere, iyi ve güzel yaşama ulaşmaya yönelik olarak yürütülen ussal ve eleştirel sorgulama biçimi. Yerleşik felsefe dilindeki daha özel anlamlarıyla, evreni içinde bulunan her şey ile birlikte bir bütün olarak anlamaya çalışan; hem tek tek varlıkları hem de varolan bütün varlık teklerini olanaklı kılanın ne olduğunu soran, onlara dayanaklık eden ana ilke ya da ilkelerin neliğini soruşturan; görünürdeki varlıkların ardında görünmeden varolduğunu öngördüğü Varlık'ın doğasını açıklığa kavuşturan; bir yanda insan bilgisinin

kökenlerini, kaynağını ve temellerini araştırırken, öbür yanda doğru bilgiyi yanlış bilgidен ayırmaya yönelik bir takım sınamalar, yöntemler ve ölçütler geliştiren; genelde düşünme edimi ile düşüncenin kendisini, daha özeldenye ortaya konan düşüncelerin felsefi bakımdan geçerliliklerini irdeleyip denetleyen; tek tek kavramlar ile kavramlar arası ilişkilere odaklanarak daha iyi düşünüp daha iyi kavrama amacı doğrultusunda anlama yetisini geliştirip keskinleştirmek için bunları tek tek çözümleyen; deneyimlerin kaynağını, kapsamı ile değerlerini öğeleri ile bileşenlerinden hiçbirini atlamaksızın inceleyip belirginleştiren; kuşku duymaktan anlamaya, anımsamaktan imgelemeye dek çeşitli düşünme edimlerine odaklanarak düşünme etkinliğinin olanakları ile sınırlarını belirleyen; doğru us yürütme yetisi ile açık seçik düşünme becerisini en üst düzeye çıkarmak adına insan düşüncesinin yasalarını, ilkelerini, koşullarını temellendiren; anlama yetisinden beş duyu organıyla gerçekleştirilen algılamaya, konuşmaktan acı çekmeye dek bütün bilinç yaşantılarının ol-maktalıkları ile işleyişlerini betimleyen; insanın ahlaksal sorumlulukları toplumsal yükümlülüklerinin neler olduğunu ortaya koyan, sunduğu gerekçelerle bunları tek tek tanıtlayan; insanın tanrısal yönelimleri ile doğa ötesi bağlanımları karşısındaki konumunu tanımlayan; başta doğa bilimleri olmak üzere kendisiyle birlikte bütün bilgi alanlarını temellendiren; iyi bir yaşam yolunda mutluluğa ulaşmak için nelerin yapılması gerektiği sorusu bağlamında, bütün insan eylemlerinin değerlendirilmesine yönelik köklü bir araştırmaya karşılık gelen soruşturmalar bütünü; sorulan sorular, getirilen çözümler, kurulan dizgeler, yürütölen uslamlamalar ile bunlara karşı yürütölmüş uslamlamalar düzle-midir (Ulaş, 2002: 532, 533).

Felsefe tarihine bakıldığında Platon felsefeyi (bilgeliği) genel olarak “bilgi edinmek” olarak görürken (Plato, Euthydemus, 1961: 402), Aristoteles bilgeliği en genel ilke ve nedenlere ilişkin bir bilgi olarak görmektedir (Aristoteles, 1996: 982a). Orta Çağ'da bir Aristotelesçi olarak Thomas Aquinas da bu tanıımı benimserken Modern felsefede de böylesine bir bilgelik anlayışına doğru eğilim gözlenmektedir. Aydınlanma döneminde Kant felsefeye bir sınır çekmiştir. 20. yy.'da ise Ernst von Aster, *phi-*

losophos'un özel anlamı olan "bilgelik sevgisi" dışında bir de genel olarak "bilim" anlamı bulunmaktadır, der. Bu bilim anlamı da bir yandan bilmeyi diğer yandan da davranışlara uygulamayı içermektedir. Ona göre evreni bir bütün olarak anlama çabası felsefedir ve bundan da metafizik doğmuştur. Evrenin aslı nedir? Yapısı ve biçimi nasıldır? Ben kimim? İnsanın aslı ve anlamı nedir? İnsanın yazgısı nedir?, gibi sorular da felsefenin ilgi alanındadır. Ayrıca etik ve epistemoloji onun metafiziğin dışında diğer alanlarıdır (Aster, 2005: 47-50). Russell'a göre felsefe, filozoftan filozofa değişmekle beraber, bilinmeyen konular üzerinde kafa yormaktır. Yani felsefenin konusu bilimin henüz çözemediği sorunlarla sınırlıdır ve bu alanlarda ufkumuzu, dünya görüşümüzü genişleterek yarar sağlar. Bir başka yararıysa bildiğimizi sandığımız şeyleri aslında bilmediğimizi göstermesi, bilgi olanla bilgi olmayanı böylece ayırmasıdır (Russell, 1982: 34, 35). Heidegger ise "Nedir Bu Felsefe?" adlı eserinde felsefeyi metafizikle bir tutar ve onu varolanların varlığına hayret temelinde yönelen, onların özünü anlamaya çalışan akılcı bir sorma etkinliği olarak görür. Ona göre felsefe temelde bir dil, *logos* eylemidir ve esası da Grekçe olarak konuşmakta yatmaktadır. Yani Heidegger felsefeden Yunan tarzı olan ve antik köklerindeki şekliyle bir felsefe yapış biçimini anlamaktadır. Jaspers, "Felsefe yolda olmaktır" der. "Felsefe nedir?" adlı eserinde o, felsefe anlayışlarının ortak noktasını hayret, şüphe ve insanın sarsılması olarak görmektedir. "Hayret", Platon ve Aristoteles'e göre felsefenin doğuşuna yol açmaktadır, çünkü insan bilme ihtiyacı duyar ve doğal olarak da bilmek ister, varlığın özünü araştırmaya yönelir. "Şüphe", duyu ve akıl gibi çeşitli bilgi kaynaklarını sorgular, hatalarını bulur ve Descartes'ta olduğu gibi kesin bilgiyi hedefler. "İnsanın sarsılması" ise sürekli kendi dışındaki olaylara yönelen insanın kendini fark etmesiyle geçirdiği bir travmanın sonucu olarak felsefenin doğuşuna yol açar. Stoalılarda gördüğümüz gibi mutluluk, dinginlik gibi ahlaki konulara yönelir. Hayret ve şüphe bilimlerin doğmasına yol açmıştır. Ancak salt bilimlerin olması insan için yeterli değildir. Eğer Newton olmasaydı önünde sonunda yerçekimi bulunurdu ama bir Kant olmasaydı onun eserleri hiç yazılamazdı veya bir Rafael olmasaydı onun tabloları hiç yapılamazdı. İnsanın sarsılması

felsefeyi asıl olarak doğuran etkindir. Bu alanda çeşitli sosyal bilimler insanı anlamaya çalışmaktadır, ancak bir obje olarak ele aldıkları için hakikati kaçırmaktadırlar. Tüm bunlardan dolayı (Gazali gibi) felsefeyi reddeden kişiler bile felsefe yapmak durumunda kalmaktadırlar. Felsefenin sağladığı şeylerin başında, tek bir doğruluk açığa çıkamadığı için, hoşgörü bulunmakta, ayrıca son durumda insanı bir mutlak varlığa, Tanrı'ya da götürebilmekte ve bu da mutluluk sağlamaktadır.

Tüm filozofların görüşlerini ele almaya ne olanak ne de bu konu açısından gerek vardır. Bu nedenle ülkemizden birkaç felsefecinin görüşlerine yer vererek örnekler tamamlanacaktır. Ömer Naci Soykan'a göre konuları aynı olmasına rağmen felsefe, metafizik ve mistisizm ayrı ayrı şeylerdir. Felsefe telakkisi daha çok dil ve insan konularına yönelen düşünürümüz felsefeyi bu alanla sınırlarken, metafizik ve mistisizmi (agnostisizm) aynı konuya biri akılla ve doğrudan, diğeri daha çok edebi-dini ve imalı, dolaylı bir üslupla yaklaşan iki alan olarak algılar (Soykan, 1998: 27). Necati Öner'e göre felsefi bilgi özü araştıran, metodik şüphe ve eleştiriye sahip, konularını bütüncül olarak ele alan ve karşıt görüşlere izin veren, mutlak bilgiyi, fanatizmi dışarıda bırakan ve hoşgörüyü geliştiren bir yapıdadır. Böylece felsefi tutum da varolana bütüncül bakan, eleştirel bir zihin yapısı içinde ve hoşgörülü olan bir tutum olacaktır (Öner, 1999: 9). Orta Çağ felsefesinin bu özellikleri tam olarak barındırdığı elbette bu durumda söylenemeyecektir ancak yapılan felsefe her ne kadar mutlak bilgi anlamında Tanrı'ya varsa da az önce söylenen bir biçimde gerçekleştiği için yine de bir felsefe faaliyetidir. Kenan Gürsoy iki tip felsefe yapma biçimimiz olduğunu, ilki Batı'yı taklit eden ve çıkmaz sokak olanyken diğeri kendi kültürüne ve köklerine yaslanan, tasavvuf ve Batı felsefesini sentezleyen, sanat, edebiyat ve müziği dışlamayan, özgün bir yapıdan oluştuğunu, oluşacağını söylemektedir (Gürsoy, 2006: 33-43). Felsefenin bir dil işi, bir kavram araştırması olduğunu söyleyen Nermi Uygur, "Felsefenin Çağırısı" adlı eserinde kavramların anlamlarının varolan, dil, düşünme ilişkisi içinde ele alınıp araştırılmasının "Nedir?"li sorularla başladığını vurgulamaktadır. Kavramları temellendirmek için onlarda derinleşmek

sonuçta açıklık ve aydınlanma kazandıracaktır. Buna rağmen kavramların kesin tanımları yoktur. Düşünürümüze göre felsefenin kaynağı bilimler, edebiyat ve somut yaşamdır. Dünya görüşlerinin felsefeyle ilgisi yoktur çünkü onlar tek yanlı, birinin, bir grubun veya kültürün ideal görüşlerini yansıtmaktadır. Ona göre sonuçta felsefe ya bilim felsefesi ya da yaşam felsefesi şeklinde yapılabilir.

Felsefe Olan ile Felsefe Olmayan Ayrımı

Ahmet Aslan'ın bu problemle ilgili olan bir yazısı (Felsefe 2002, TÜSİAD yay., 2002, İstanbul, s.265 – 277; Felsefe Yazıları-Yazko-2.Kitap-1982) bir açılım sağlayacaktır. Ona göre İslam'ın klasik dönemindeki felsefe anlayışlarını Yunan tarzında, teolojik (kelam) ve mistik (tasavvuf) olmak üzere üçe ayrılabilir. Felsefe günümüzde artık, eski Yunanlılarda olduğu gibi kesin bilgiler veren bir bilim ya da bir yaşama sanatı, bir ahlak olarak görülmemektedir. Bilimlerin kendisinden koparak ayrılması ve kesin sonuçlar vermesi felsefeyi artık bilgi üzerine bilgi veren bir duruma getirmiştir. Öte yandan birbirine zıt bir çok ahlak felsefelerinin ortaya çıkması sonucunda bize bir kurtuluş reçetesi sunan, mutluluğu vaat eden rolünü de yitirmiştir. Oysa antik Yunan'da felsefe bu iki işlevi de yerine getiriyor, Sokrates “kimse bile bile kötülük yapmaz” derken onun bilgi verici ve mutluluğa, doğru davranışa götürücü rolünü vurguluyordu. Bu, günümüzde felsefenin konusunu daraltmış olsa bile bir yandan metafiziğe ait soruların çözülememesi diğer yandan bilimlerin ortaya koymuş oldukları bilgiler üzerine yönelerek onları eleştirel bir gözle ele alması üzerine konusunu yeniden genişletmiştir. Aslan'a göre, değerler ve anlamlar üzerine bilimin söyleyecek pek sözü olmadığından felsefe işlevini burada yerine getirmektedir.

Aslan. felsefenin konusu dışında bir de yöntemine bakarak neliğini belirleyebiliriz, demektedir. Tüm filozoflarda ortak olan yaklaşımın, yöntemin felsefi bir kanıtlama biçimi olduğu görülmektedir. Felsefi bir düşüncüyü felsefi yapan onun yöntemi, kanıtlanma şeklidir. Onlar, düzgün ve kesin bir biçimde yöneltilen bir düşüncenin örneğini vermek bakımından değerlidirler.

Kendisini akılsal nedenlerle meşrulaştırabilme, haklı çıkarma iddiasında olan entelektüel bir faaliyet biçimidir. Yani sistemli, tutarlı, mantıksal, açık ve net kanıtlamalar yapmaktadır. Kant bu niteliğine vurguda bulunarak "Felsefe değil felsefe yapmak öğrenilir" demiştir. Buradan yola çıkarken Orta Çağdaki düşünme hareketlerine bakıldığında hem Hristiyan Batı'da hem de Müslüman Doğu'da sistemli, tutarlı, akılcı, mantıklı temellendirmeler ve kanıtlamalar olduğu görülmektedir. O halde bunların da aynı yöntemi kullandıkları için birer felsefe hareketi olarak görülmesi gerekir. Yani ona göre, İslam dünyasında ortaya çıkan ve Yunan tarzında yapılanlar da, Kelam başlığı altında yapılanlar da, tasavvuf da birer felsefedir.

Aslan, Batı Hristiyan düşüncesinde kilise babaları eliyle ya da daha sonraları skolastik dönemde manastırlarda rahip filozoflar eliyle felsefe geleneği gerçekleşmiştir, demektedir. İlk dönemi olan patristik periyotta tüm Orta Çağ'ı belirleyecek olan iki tutum belirmiştir. Birincisi Tertulianus'un "Saçma olduğu için inanıyorum" sözüyle belirlenen, akli ikinci plana atıp iradede kaynaklanan imanı öne çıkaran ve gnostik bir yapıda da beliren tutumdur. Diğeri ise Clemens ile ilk kez dile getirilen ve sonrasında Thomas Aquinas'ın temellendirdiği "Anlamak için inanıyorum" görüşüdür. Buna göre akıl ve iman birleştirilmiş ve aklın tanrısal hakikati bir yere kadar kavrayabileceği anlayışı yerleşmiştir. Ama yine de akıl tanrısal hakikati tümüyle kavrayamadığı için akıl imanın hizmetindedir. Bu yanılla da akıl ile inancın sınırları çizilerek birbirinden ayrılmıştır.

Değerlendirme ve Sonuç

1- Orta Çağ'da Felsefe Bir Hizmetkardır:

Aslan'ın bu açıklamalarında felsefe açısından rahatsız edici görünen yan, bu dönemin konusunun aşırı şekilde dinselleşmesi ve özellikle Batı'da felsefenin, dinin bir hizmetkârı (*philosophiae ancilla theologiae*) olarak algılanması ile beraber, esas olan konunun din, dogmalar, Tanrı ve buna bağlı problemlere yönelmesi ve felsefenin, felsefi yöntemin sadece bir araç olarak kullanılmasıdır. Aslan da bunu esasında metni içinde belirtmektedir. Yani felsefeyi sadece Yunan tarzı olarak görmemiş, onun

esas belirleyicisi olarak “kanıtlamalarını” ileri sürmüştür. Bu durumda felsefe bir argümantasyon işlevine indirgenmiş, hatta neredeyse felsefe ve mantık aynı şeymiş gibi bir algılama oluşmuştur. Orta Çağ’da gerçekten de felsefe faaliyeti aslında bir diyalektiktir, yani Aristoteles mantığının (diyalektik) yöntem olarak kullanılması temelinde çeşitli teolojik problemler ele alınmaktadır. Oysa aynı şekilde çeşitli bilimlerde de, özellikle matematikte, mantıksal kanıtlamalar kullanılmakta ama bunlar onları birer felsefe yapmamaktadır. Felsefe olmamalarının tek gerekçesini de sadece, sıkça uyguladıkları deney, tümevarım yöntemine bakarak değil, konularına ve sonuçlarının kesinliğine de bakarak bulmaktayız. Üstelik Aslan bu yazısı içinde felsefenin bilgi vermediği, bilimin kesin sonuçlarıyla bunu onun elinden aldığı ve felsefeye konu olarak bilgi üzerine bilgi kaldığını söyleyerek, bilim ve felsefe ayrımının sadece yöntemle değil konuyla da ilgili olduğunu kabul etmiş olmaktadır. Keza teoloji de veya başka bir çok bilgi alanı da akılsal kanıtlamaları kullanılmaktadır ama sadece bunu uygulamış olması onu, onları felsefe yapmamaktadır. O halde felsefe olanla olmayanı belirleyebilmek için salt kullanılan yöntemle değil de felsefenin kökenlerine geri dönerek konusu ve özelliklerine bir kere daha bakılması gerekmektedir. Yukarıda görüşlerine yer verdiğimiz yerli/yabancı düşünürlerin ortak olan paydaları, felsefeyi bir akılsal bir eleştiri, sorgulama, tanımlama, netleşme faaliyeti olarak görmeleridir. Bu sorgulama ve eleştiri köklere, öze, derin anlamlara yönelmektedir. Çıkışı itibarıyla da mitolojik ve dinsel olan bir düşünme ve anlama yapısından daha akılsal, seküler ve dünyevi olana geçişle felsefi faaliyetin belirdiği görülmektedir. Bundan öncekiler felsefe olarak adlandırılmıyor, destan, efsane, ahlaki sistemler olarak biliniyordu. Demek ki felsefenin daha çıkışında bir akılsal olma (*logos*), gelenekten kopma, rüştünü ispat etme vardır. Oysa belli bir dinin temel inanışlarına akılsal zeminler hazırlama eylemi bir geriye dönüş izlenimi vermektedir. Bu salt bir geriye dönüş olmamakta, artık mucizelerin yerini, mantıksal temellendirme ve açıklamalar almaktadır. Saf akılcı felsefi tavır içindeki filozof da belli bir düşünceyi, belli bir görüşü, bakış açısını savunarak, belli bir yan tutarak kendini temellendirir, ancak bunu yaparken daha altta yatan bir dinsel

inancı akılcı yollardan meşrulaştırmak amacıyla değildir. Her zaman eleştiri ve sorgulama zeminini muhafaza etmektedir. Elbetteki filozof ve bilim adamları da kendi inandıkları doğruları kanıtlamak uğruna ciltler dolusu kitaplar yazmışlardır ancak burada vurgulanan nokta belli türden bir inancın, iman ve onun akli aşan ifadelerinin meşru zemine çekilmeye çalışılmasıdır. Yoksa diğer bilim adamı ve filozofların inançları son noktada bu dünya ve akılla, olgusallıkla ilişkileri içinde açıklanabilir bir yapıdadır. Tanrı işin içine katılıyor -Berkeley de olduğu gibi- ama hep belli bir kanıtlamanın bir bileşeni, aklın bir durağı olarak veya bir *deus ex machina*, zorda kalınca kullanılan bir neden olarak yer alıyordu.

Şu aşamada her bilgiyi inanca indirgeyerek bu problemten kurtulmak mümkündür ve nitekim burada gerçekleştirilen bu akıl yürütme buna izin de vermektedir, ama bu kolaycı bir çözüm olurdu. Öte yandan bir çok edebi esere bakıldığında da bunların yazarlarının bir çok filozoftan daha çok derin düşüncelere yer verildiği görülmektedir. Özellikle on dokuzuncu yüzyıla ait Rus klasikleri bunun tipik örneğidir. Ve fakat sadece konu olarak felsefeyle ortak olmaları onları felsefe yapmaz çünkü bir de dil ve yöntem şartı karşılıklarına çıkar. Yine çeşitli ahlaki, siyasal öğüt vericiler ve bunların eserleri de bu anlamda bir felsefe sayılamaz. Her şeyi felsefe saymaya çalışmak felsefeyi yüce bir konuma çıkarmakta ve günümüzün bilimine yapıldığı gibi onun otoritesi ve prestijinden pay alarak kendi saygınlığını artırma çabası gibi görünmektedir. Oysa felsefe sadece diğer insan etkinlikleri arasında bir etkinliktir. Bu ne onu daha değerli ne de daha değersiz kılmaktadır. Bir insan etkinliği olarak felsefe diğerleriyle ilişki ve etkileşim içindedir. Zaman zaman konuları keşşebilmekte, aynı yöntemleri uygulayabilmektedir. Bu özellikle günümüz bilimlerinde yoğun yaşanan uzmanlaşma ve bunun sonucu olan disiplinler arası alt bilim dallarının çıkışına benzemektedir. Din ile felsefenin konuları ortak olunca bazı alanlarda iç içe geçmişliğin yaşanması kaçınılmaz olmaktadır. İşte tam da bu yoğun bir biçimde Orta Çağ'da yaşanmıştır. Filozoflar din adamıdır ve düşünsel ürünleri de birer apolojiye benzer.

2- Ama Yine de Orta Çağ'da Bir Felsefe Faaliyeti Vardır:

Tüm bunlara rağmen onların yaptıklarına felsefe, kendilerine de filozof demeye devam edilebilir mi? Şimdiye kadar sergilenen akıl yürütmenin doğal sonucu, bunların birer felsefe olmadığıdır. Ancak öte yandan felsefenin de içinde bulunduğu kültür, çağ, toplum ve koşullardan etkilendiği (bu doğaldır), o dönemin problemlerine yöneldiği bir tarihsel vakıadır. İlkçağ'ın başlangıçtaki ontoloji olarak metafiziği bu çağın koşulları ve ihtiyaçlarıyla rahatlıkla açıklanabilmektedir. Orta Çağ'ın koşul ve karakteri ise bastırılmış ve hizmetçi konumuna itilmiş de olsa felsefenin, teoloji olarak metafizik olmasına yol açmıştır. Benzer bir biçimde on dokuzuncu ve yirminci yüzyıllara bakarsak bilimlerin gelişiminin sonucu olarak felsefenin bu defa da bilimin bir hizmetkarı olması anlayışı (pozitivizm) karşımıza çıkmıştır. Tüm bunlar bize gösteriyor ki felsefe konusu ile o kadar içli dışlı ki konusu onun ne olacağını belirlemektedir. Yani burada dominant olan o dönemin rengi, ihtiyacı, talepleri, problemlerinin yönüdür. Örneğin Yunan tarzı felsefe dönemine bakıldığında Aslan'ın da belirtmiş olduğu gibi felsefe bir bilim olarak görülmektedir. Yani bu dönemde felsefe ve bilim ayrılmış değildir, bilim adamı ile filozof aynı kişidir ve ondan doğa ve evrenin kesin bilgisi istenmektedir. Yani baskın olan bilimdir, felsefe o temelde belirlemektedir. Kelam ve tasavvuf da ise baskın olan konu din ve Tanrı'dır. O halde bu akıl yürütmenin bu safhasında tam tersi bir sonuca ulaşarak bir Hristiyan/İslam/Yahudi felsefesi vardır denilebilir, ama bunu böyle adlandırmaktansa Orta Çağ'da dinsel, teolojik karakterli bir felsefe vardır demek daha doğru olacaktır. Bu geniş dönemde bir teoloji faaliyeti de olduğu için filozofu teologtan ayıran, bir felsefe problemi yaratarak (dinsel kökeni olmasına rağmen) bunun çözümü için felsefi bir yöntem kullanması olmaktadır. Patristik dönemde, Batı'da Tatianos, Athenagoras, Klement, Origenes, Augustinus, Dionisos ve Boethius'a, İslam dünyasında Kındi, Razi, Farabi, İbn Sina, Gazali, İbn Tufeyl, İbn Rüşd, İbn Memun (Yahudi) ile Suhreverdi gibi düşünürlere, skolastik dönemde ise Erigena, Anselmus, Abelardus, Thomas, Duns Scotus ve Ockhamlı William'a filozof denip diğerlerine denmemesi bu nedenlerledir. Hristiyan

inancının hakikatlerini bilen ama İlkçağ biliminden tümüyle habersiz bir çamaşırcı kadının cennete gitme şansı ile Thomas Aquinas'ınki aynıydı. Ancak Thomas gibi insanlar gözlerini sadece dine çevirmemekte, insanlar ve dünyayla ilgili her şeyi bilmek isteyen entelektüel meraka sahip insanlardı. Tanrı onlara göre sadece İncil aracılığıyla değil yaratılış yoluyla da bir şeyler söylemekte idi. Aquinalı Thomas inançlı bir Hristiyan olarak bir çok dogma ve inanca yürekten bağlıydı, ne var ki Aristoteles'i okuduğu ve onun argümanlarını takip ettiği için, inandığı başka bir çok şey daha oldu. Thomas, inandığı bu iki şey arasında, yani bir teolog olarak inandıklarıyla bir filozof olarak inandıkları arasında ayırım yapmaya çok özen göstermiştir. Bir teolog olarak kilise ve vahyi, dünyanın geleceğini dile getirmek için kullanıyordu. Bir filozof olarak ise dünyanın ne türden bir yer olduğunu, dünya hakkında hangi hakikatleri bilebileceğimizi ilahi vahyi kanıt olarak göstermeden, yalnız akıl yardımıyla keşfedeceğine inanıyordu. Örneğin evrenin hep varolmuş ve hep varolacak olmaması için hiçbir neden bulamayacağımızı, ama kendisinin bir Hristiyan olarak buna inanmadığını söyler. Bir Hristiyan olarak Thomas Tanrı'nın evreni yoktan var ettiğine ve bir gün nihayete erdireceğine inanmaktadır (Magee, 2001: 57 - 60).

Uzunca bir süre için Batı'da bu bin yıl süren periyoda "karanlık çağlar" adı verilmiştir. Ancak bu nitelemenin tarihçiler tarafından artık bırakıldığı anlaşılmaktadır. Tarafsız bir gözle incelendiğinde bir çok yeni felsefe probleminin bu dönemde ele alınıp işlendiği -ki döneme damgasını vuran tümeller tartışması, kötülük problemi ve daha önce antik Yunan'da olmayan *ex nihilo* yaratma olgusu tartışmasıdır- ve bilim ve sanat, edebiyat adına Rönesans'ta patlama yapacak yeniliklerin bu dönemde doğduğu anlaşılmaktadır. Bunlar Orta Çağ felsefesinin çatısı altında büyümekte olan çocuklar gibidir. Nitekim eski üniversitelerdeki bir takım hocaların unvanları bunu yansıtır. Sözgelimi Oxford'da bir matematiksel fizik hocasının unvanı Doğa Felsefesi Profesörü'dür. Bu, fizik disiplininin nasıl Aristoteles'in doğa felsefesi olan *Fizik*'ten türediğini göstermektedir. Rasyonel bir kökene sahip olan felsefe faaliyetinin bu kadar dinselleşmesi

rahatsız edici olsa da konusu sınırsız olan felsefe açısından belki de bu kaçınılmaz bir sonuçtur. Öte yandan bizim açımızdan kurumsallaşmış ve bir gelenek oluşturmuş Batı tipi felsefe geleneğimiz olduğundan söz edilememektedir. Bir çok Türk felsefeci, düşünür ve entelektüel açısından ise tasavvuf ve kelamla ilgili geniş bir tarih ve geleneğe sahip olduğumuz için, bir felsefe geleneğimiz olacaksa burafardan başlamak ve bir sentez gerçekleştirmek şu an için daha olanaklı gibi görünmektedir.

Kaynakça:

- ARİSTOTELES, *Metafizik*. İstanbul, Sosyal Yayınlar, 1996
- ASLAN, Ahmet. *Felsefe 2002*, İstanbul, TÜSİAD Yayınları, 2002
- ASLAN, Ahmet. *Felsefe Yazıları-Yazko-2*. Kitap-1982
- ASTER, Ernst von. *İlkçağ ve Orta Çağ Felsefe Tarihi*, İstanbul, İm Yayınları, 2005
- HİLAV, S., *100 Soruda Felsefe El Kitabı*, İstanbul, Gerçek Yayınları, 1990
- GÜRSOY, Kenan. *Bir Felsefe Geleneğimiz Var mı?*, İstanbul, Etkileşim Yayınları, 2006
- MAGEE, Bryan. *Büyük Filozoflar Platon'dan Wittgenstein'a Batı Felsefesi*, İstanbul, Paradigma Yayınları, 2001
- ÖNER, Necati. *Felsefe Yolunda Düşünceler*, Ankara, Akçağ Yayınları, 1999
- PLATO, *Euthydemus*, The Collected Dialogues of Plato, Including the Letters. Contributors: Edith Hamilton - editor, Huntington Cairns - editor, Plato-author. Publisher: Pantheon Books. Place of Publication: New York. Publication Year: 1961. Page Number: 402.
<http://www.questia.com/read/57149079>
- RUSSELL, Bertrand. *Düşünceler*, İstanbul, Say Yayınları, 1982
- SOYKAN, Ömer Naci. *Türkiye'den Felsefe Manzaraları*, İstanbul, Küyere! Yayınları, 1998
- ULAŞ, Sarp Erk. *Felsefe Sözlüğü*, Ankara, Bilim ve Sanat Yayınları, 2002

Aziz AUGUSTINUS (354 - 430)

Yaşamı: 354 yılında Roma İmparatorluğu'nun egemenliği altındaki Cezayir'in Tagaste kentinde doğdu. Babası bir Pagan (Yunan), annesi Monica ise bir Hristiyan'dı. Annesinin oğlunun eğitimi ve düşüncesinin gelişimindeki etkisi çok büyüktür. İlk öğrenimini tamamladıktan sonra Madaurus'a giderek öğrenimini orada sürdürdü. Kartaca'ya maddi koşullar nedeniyle gidemediği için tekrar, doğduğu yer olan Tagaste'ye döndü. Bir süre Romalılar gibi evlilik dışı ilişkiler kurdu ve bunalımlı bir yaşam sürdü. Bir ara Manicheist düşünciyi kabul eden Aziz Augustinus, Hristiyanlığa da karşı çıkmıştır. 370 yılında Kartaca'ya gitti ve birlikte yaşadığı bir kadından bir oğlu oldu. Cicero'nun eserleriyle tanışan Aziz Augustinus, bilgelik peşinde koşma sevgisini elde etti. Hortensius'u okuduktan sonra manicheist düşüncelerini terk ederek, 383 yılında Roma'ya gitti. Daha sonra Akademisyencilik benimsyerek septik düşünceye döndü. Her şeyden kuşkulananarak, düşünen varlığın olduğunu görerek, Descartes'a öncülük etmiştir. Plotinos'un *Enneades*'ini okuduktan hemen sonra 387 yılında vaftiz olarak Katolik Hristiyan olmuştur. 400 yılını takip eden 15 yıllık süre boyunca Kutsal Kitab'a yönelir, onu yorumlamaya ve akıl ile açıklamaya çalışır. 430 yılında Afrika'ya gider. Burada hastalanır ve ölür.

Eserleri:

1. *Contra Academicus : Akademisyenlere Karşı.*
2. *De Beata Vita: Mutlu Yaşam.*
3. *Soliloquia: Kendi Kendine Söyleşiler.*
4. *De Ordine: Düzen Üzerine.*
5. *De Immortalitate animae: Ruhun Ölümsüzlüğü Üzerine.*
6. *De Magistro: Öğretmen Üzerine.*
7. *De Musica: Müzik Üzerine.*
8. *Confessiones: İtirafılar.*
9. *De Trinitate: Kutsal Teslis Üzerine.*
10. *De Civitate Dei: Tanrı Devleti Üzerine.*

11. *De Utilitate Credendi: İmanın Üstünlüğü Üzerine.*

12. *De Liberto Arbitrio: Özgür İstencin Seçimi Üzerine.*

FELSEFESİ: Orta Çağ felsefesini derinden etkileyen Aziz Augustinus, Hristiyan dininin önermelerini Yeni-Platoncu bir anlayışla açıklamaya çalışmıştır.

A - ZAMAN VE VARLIK

Hiç kimse zaman problemi üstünde Aziz Augustinus kadar durmamıştır. Augustinus'a göre zamanın ne olduğunu bilmek için, öncelikle, zamanın karşısını anlamak gerekir. Bir şeyi anlamak o şeyin zıttı ile olan bağlantısını çözmekle mümkündür. Bu yüzden Aziz Augustinus'a göre, sonsuzluğu, yaratılış düşüncesini, yaratan ile yaratılan arasındaki farklılıkları anlamayan kişi zamanı anlayamaz. *İtiraf*lar kitap 11'de Aziz Augustinus zaman ve sonsuzluk görüşünü açıklar. Eğer zamanı aşkın yapının (sonsuzluğun) ne olduğunu anlamazsak, zamanı da anlayamayız. "Senin zamandan önce olmanda, zaman söz konusu değildir... Oysa Sen hep varolmanın aşkınlığıyla bütün geçmiş zamanlardan öncesin, bütün gelecek zamanların ötesinde... Sen kendinin aynısın."¹

Tanrı yeri ve göğü aynı anda yarattı. Yeri ve göğü yaratmadan önce ne yapıyordu Tanrı? Yaratılış, sonsuzluktan farklıdır. Tanrı, zamanı dünya (evren) ile birlikte yaratmıştır. Bütün sonsuzluklarda Tanrı vardır. Onu birden dünyayı yaratmaya iten neydi? Augustinus şöyle der: Kimse Tanrı dünyayı yaratmadan önce ne yapıyordu diye sormaz; çünkü "zaman yokken 'önce' ve 'o zaman' da yoktu."² Yaratılış, zaman, yaratan arasındaki fark nedir? Augustinus'a göre yerin ve göğün nerede ve ne zaman yaratıldığı arasında bir fark yoktur. Dünya zaman içinde yaratılmamıştır. Dünya zamanla birlikte aynı anda yaratılmıştır. Bu yüzden eğer yaratılış olmasaydı zaman da olmazdı. Bunun için zamanın yaratılıştan önce bir varoluşu yoktu. Zaman, yara-

¹ Aziz Augustinus *İtiraf*lar, Kitap 11- 13.

² A.g.e., Kitap 11, 13.

tılış ve varlıklar yüzünden mevcuttur; çünkü zaman varlıkların ve yaratılanların yaratılmasının bir sonucudur.

Aziz Augustinus "sözler" problemi üzerinde durmuştur. İnsanın sözü ve Tanrı'nın sözü nedir ve nasıldır? Tanrı'nın sözü sonsuzdur ve insanın sözünden farklıdır. İnsanın sözü ardıllık içindedir. İnsanın sözü ile Tanrı'nın sözü arasındaki fark şöyledir: Tanrı'nın sözü, yaratır ya da yaratma özelliğine sahiptir, ama insanın sözü bunu yapamaz. Tanrı'nın düşündüğü Tanrı'dır. Başka bir deyişle, Tanrı'nın düşündüğü ile yarattığı aynıdır. Augustinus için Tanrı'nın sözü "logos"tur. Yarattığı ile sözü arasında ontolojik bir fark yoktur. Tanrı sözü Tanrı'dır ve yaratılış Tanrı'nın sözünün bir sonucudur. Tanrı'nın sözünün aksine insanın sözü bir ardıllık içindedir. İnsanın düşündüğü insanın kendisi değildir. İnsan yaratamaz.

İnsanın sözü ardarda gelen kelimeler olarak karakterize edilmiştir, fakat Tanrı'nın sözü sonsuzdur. Tanrı kelime dizileri olarak konuşmaz. Tanrı'nın sözüne kelime dizimi sıfatı vermek, Tanrı'yı insana benzetmek olur, yani antropomorfik olur. Tanrı'nın kendisi ile Tanrı'nın düşündüğü arasında bir fark olamaz. "On Emir" antropomorfik bir iz düşümüdür ki, biz onları anlayabilelim.

Zaman nedir? sorusu zaman sorunsalından başka bir şey değildir. Aziz Augustinus bunun oldukça zor bir sorunsal olduğunu söyler. "Eğer biri bana bu soruyu sorarsa, biliyorum; ama eğer açıklamaya çalışmamı isterse, bilmiyorum."³ Zaman bir muammadır (gizemdir). Geçmişin varolması daha fazla olamaz, gelecek henüz varolmadı. Zaman sadece "şu an" mıdır? Eğer zaman sadece şu an ise, o zaman, "zaman" bir sonsuzluk mudur? Yani sonsuz "an" mıdır? Fakat zaman öyle bir **andır** ki, geleceğe uzanırken, geçmişin içinde uzaklaşır. Zaman bir şeyin oluşu ama henüz bitmemiş bir şeydir. Bu aynı varolmamak gibidir. O zaman biz, zaman şudur diye nasıl söyleriz?

Zamanı sonsuzluk ile karıştırma eğilimi vardır. Sonsuzluk, sonsuz bir varolma ve sıra dizimi (ardıllık) olmadan, saf bir

³ A.g.e., Kitap 11.

şimdiler varolmasıdır. Eğer ardılığı Tanrı için kabul edersek, o zaman biz sonsuz zamandan bahsederiz, sonsuzluktan değil. Yine, eğer Tanrı'nın ileriye görmesinden bahsedersek yine zamanın izdüşümünden bahsetmiş oluruz; fakat sonsuzluktan değil. Tanrı ileriye görmez, çünkü ileriye görmek demek ardılıktır.

Zamanın ardılıktan başka açık özellikleri var mıdır? Aziz Augustinus, ve zamanın kısa ya da uzun olduğundan bahsederiz, demektedir. Kısa geçmiş zaman ve uzun bir gelecek zamandan söz ederiz. Acaba zaman uzun ya da kısa olabilir mi? Fakat varolmayan bir şey nasıl kısa ya da uzun olabilir? Geçmişin daha fazla varolması olamaz. "Bir yıl ile bir yüzyıl arasındaki fark nedir? -- eğer ki her ikisi de daha fazla varolamıyorsa."⁴

Gelecek içinde aynı akıl yürütmeye geleceğe nasıl kısa ya da uzun denilebilir? Bunu ancak şimdiki zamana atfedebiliriz. (Şimdiki an, şimdiki yüzyıl, on yıl, yıl, ay, hafta, gün, saat, dakika ...vb.) Saat başka bir ana bölünemeyen ve çabuk geçen dakikalardan ibarettir. Şimdiki zaman fark edilmez, anlaşılmaz; çünkü siz onu fark ettiğinizde, o geçmiştir. Bu bir paradoks değil midir? O zaman biz neden bazı dakikalara uzun ya da kısa diyoruz. Bizim uzun dediğimiz zaman uzun olamaz; çünkü o şu an değildir. Biz zamanı bir müddet, bir süre, bir aralıkla bağlantı kurarak, bazı zaman diğerlerine göre uzun ya da kısadır şeklinde kavrarız. Bu şu demektir: Biz geçen zamanı ölçüyoruz. Başka bir deyişle, ölçülen zaman, artık olup bitmiş olan ardılıktır. Bu ise zaman olamaz ya da yok olan bir şey nasıl ölçülebilir çelişkisini ortaya koyar.

Bu nedenle, Aziz Augustinus "saat" kavramı ile öne sürülen zaman anlayışını da sorgular. Biz zamanı ölçtüğümüzü sanıyoruz, fakat zamanı saatle ölçme problemi oldukça karışıktır. Bizim zamanı ölçtüğümüz alet (saat ya da takvim) durduğunda zaman da duracak mı? Zaman gezegenlerin ya da saatin yani bir nesnenin hareketleri değildir. Zamanın saatle veya hareketin sayılmasıyla ölçülmesi zamanın kendisi değildir. Bizim ölçtüğümüz sadece aralıklardır, tıpkı cismin hareketindeki noktalar gibi.

⁴ A.g.e., Kitap 11.

Aziz Augustinus zamanı bir uzam içerisinde yayılma olarak tanımlar. Bu aynı zamanda dağılma ve dağıtma anlamına da gelir. Bir şeyin bir noktadan diğerine olan hareketindeki değişmeyi anlayabilmeye de zaman denir. Zaman akıl ile hakikat arasındaki ilişkidir de. Çünkü hakikat, akıl ve nesne arasındaki ilişkiyi de içerir. Zaman bir yayılmadır, aklın yayılması. Aziz Augustinus'a göre yayılma olayların aynı anda olmamasıdır. Bir ardıllık vardır; analojik bir ardıllık (bir nesil diğerini takip eder vs.); çünkü ardıllığın uygulanmasında bir birliktelik ve benzerlik olması zorunludur. Aynı şey değişim için de geçerlidir. Değişimi ancak değişmeyen bir şeyle bağlantı kurarsak anlayabiliriz. Dünya güneşin etrafında döner, fakat dünyanın kendisi değişmemektedir. Yani biz dünyanın dönüşünü hissetmiyoruz. Aynı analogi zaman için de geçerlidir. Benzerliklerin ardıllığı olmak zorundadır. Fakat ardıllık akıldadır. Bu yüzden, Aziz Augustinus için, zihin veya akıl olmadan zaman da olamaz. (Bu noktada Aziz Augustinus'un görüşleri, Kant'ın zaman ve uzamı anlığın ve görünün önsel kavramları olarak gördüğü kuramı ile karşılaştırılabilir.)

Hayvanlar da zamanın içinde yaşarlar ve eylemde bulunurlar (yaşıyorlar, avlanıyorlar, besleniyorlar); fakat zamanın farkındalar mı? Hayır, diyor Aziz Augustinus; hayvanlar sonu ve amacı bir nesne olarak bilir, fakat sonu ve amacı bir son ve amaç olarak algılamazlar. Kısaca, hayvanlar amacı yani gayeyi bilmeden zaman içinde vardırırlar.

Gelecek ve geçmiş nedir? Nerededirler? Eğer varlarsa, sadece şu anda bulunabilirler. Onlar, şimdiki anlardır (şu anlardır). Geçmiş benim belleğimdedir.⁵ Aziz Augustinus, belleğin içeriğini tartışır. Benim belleğimdede varlığını kaybetmiş olarak varolan geçmiş nedir? diye sorar. Geçmiş, bellekte çok uzun süre kalmaz, zamanla küçülür ya da bazıları yok olurlar. Bazıları da belleğimizde kalır ve yaşar. Bu şunu gösterir: Geçmiş, şu andaki geçmiş olarak vardır, benim hayal ve imgelem gücümü de kapsar. Benim hayallerimin ve imgelerimin olmasını sağlar. Örneğin, benim çocukluğum belleğimdedir; fakat her şeyiyle değil,

⁵ A.g.e., Kitap 10.

küçülmüş ve özetlenmiş bir şekilde; aynı şey gelecek için de geçerlidir. Gelecek de kendisini getireceklerin içindedir. Örneğin, torunlarım, benim çocuklarımda gizlidir.

Biz geçmişten, gelecekte ve şu andan bahsettiğimizde, aslında ifade ettiğimiz şimdiki anın üç farklı şeklidir. Peki bu şeyler nerededir? Bunlar ruhtadır. Şeylerin geçmişini hayal ettiğimizde belleğimizi kullanırız. Bunlar, o şeylerin geçmişte olurken, zihnimizde bıraktığı izleridir. O halde, üç zaman ayrımı yoktur. Buna karşılık tek bir zaman vardır: Şimdiki zaman. Geçmiş ve gelecek nasıl vardır? Yoksa yok mudurlar? Geçmiş ve gelecek şimdiki zaman içinde vardırlar. Yani şu anın geçmişi ve geleceği olarak vardır. Ruh veya zihin, varlığını yitirmiş geçmiş ve henüz varolmamış geleceği şimdiki zaman içinde varlığa getirir. Varolan hep şu andır.

Zamanın bir süreklilik sıfatı vardır. Bu şudur: Zaman gelecekteki beklentilerin geçmişe doğru gelişmesi ve bunun devam etmesidir. Örneğin saatler bu geçen zamanın belleğe yerleşmesini sağlayan aletlerdir. Açıktır ki der Aziz Augustinus, bizler bu zamanın üzerinde birer uzamız ve yayılmayız. Bütün yaşamıma bir anda sahip olamam. Aynı şey tarih için de geçerlidir.

Geçmişimize sadece bir defa sahip oluruz. Bu bir kusur, bir zihin dağınıklığıdır. İnsanoğlu bu kusurun üstesinden, ancak sonsuzlukla olan birliği sayesinde gelir. Sadece sonsuz olan Tanrı bu zihin dağınıklığına çare olabilir.

Aziz Augustinus kendine dönerek "**ben neyim?**" sorusunu sorar ve şöyle yanıt verir. Ben, Senin (Tanrı'nın) sevgi ateşinle yanıp, onun içinde erimediğim sürece bir yayılım (zaman) olarak kalacağım. Dağılmak yerine her şey bir arada kalabilir. Ben geçiciliğimi, ardıllığımı, günahkarlığımı anlayarak ancak Tanrı'yla birlikte olabilirim. Tanrı ile bir olunca kendim ile de bir olurum. Kişi, Tanrı'yla bir olmaya ihtiyaç duyar. İnsan kendi kişiliğini kendi kavrayamaz. Bunu ancak zaman içerisinde yalnızca bir defa anlar. Bu endişe ancak Tanrı ile bir olunursa azaltılabilir. Tanrı hakikati, benim kendi kişiliğime şekil veren, ayırt edici bir özelliktir.

İnsanoğlu kendinin ne olduğunu keşfetmeye ihtiyaç duyan tek varlıktır ve en önemli görevi de kendini **Bir** haline getirmektir. Fakat insanoğlu bunu tek başına yapamaz ve yardıma ihtiyacı vardır. İnsanoğlu dünyasal, geçici, müsrif ve günahkardır. Huzuru ancak Tanrı'da bulabilir. İnsanoğlunun bütün ihtiyaçları için hiçbir şey yani hiçbir yaratılmış yeterli değildir. Sadece Tanrı bu ihtiyacı sağlar.

Çizgisel-Linear Zaman ve Döngüsel-Devirli Zaman:

Yunanlılarda ve Hintlilerde devirli zaman anlayışı vardı. Her şey bir devrim, tekrar içindeydi. Eğer bir şey bir daire şeklinde hareketine devam ederse o şey sonsuza kadar hareketine devam eder. Bu görüşü Antik Çağ'ın en önemli düşünürlerinden biri olan Aristoteles'te görmek olanaklıdır: Ona göre, zaman ve evren her zaman vardı ve varolacaktır. Aziz Augustinus'un düşüncesinde zaman çizgiseldir. Bir başlangıç vardır ve bu yüzden bir son da olacaktır. Bir "an" bile, tekrar edilmekten acizdir. Bir yerden geldik ve bir yere gidiyoruz. Başlangıcın bir çeşit başı vardır ve sonun da bir çeşit sonu olacaktır. Zamanın anlaşılması zordur. Zamanın anlaşılmasının kolaylaştırılması çizgisel zamanla olur, devirli zamanla değil. Eğer devirli zaman olsaydı, tarih önemini kaybedecekti; çünkü tarih bir tekrar yani tekerrür olacaktır. Buna karşılık, çizgisel zamanda tekrar veya tekerrür söz konusu değildir. Hiçbir şey tekrar değildir. Aziz Augustinus kutsal planın (düzenin) kendini tamamlayacağına inanır. Zaman insanın niteleyiciliğine bir vesiledir, fakat zamanın kendisi bir niteleyici değildir. Sonuçta, zaman insanın kendini gerçekleştirmesi için yalnızca bir fırsat oluşturur.

*Tanrı Devleti'*nde Aziz Augustinus dünyanın zaman içinde değil, zamanla aynı anda yaratıldığını söyler. Bunun için, hareket halinde olmayan zaman yoktur. Zaman ve dünyanın yaratılışı birdir. Buna karşılık, zamanın ve dünyanın yaratılışı sebep olarak aynı değildir. Eğer ardıllığı kabul eden bir yaratılış olsaydı, zaman hiç olmazdı. Değişen evren, zamanın bir sonucudur. Zaman, evrenin bir sonucu değildir. Sonluluğu nedeniyle zaman vardır ve değişen şeyler vardır. Zaman, nesnelerin yaratılmasıyla başlar.

B - BİLGİ KURAMI

Aziz Augustinus kendi bilgi kuramını ortaya koymadan önce var olan bilgi kuramlarını ele alır ve değerlendirir. Aziz Augustinus, dönemini değerlendirdiğinde bilgi kuramında Septik düşünceyi benimseyen Akademisyenlerin etkili olduğunu görür. Akademisyen bilgi kuramı agnostik bir özellikle, bilginin olanaksızlığını, bu nedenle de bilge insanın olmadığını öne sürer. Aziz Augustinus öncelikle, doğru bilginin olanaklı olduğunu göstermek için Akademisyenlerin ve Septiklerin hatalı olduklarını gösterir.

Septiklerin ortaya koydukları çelişmezlik ilkesinin gerçekte, yani varlıklar dünyasında nasıl var olduğunu tartışır. Aziz Augustinus'a göre, septiklerin dedikleri gibi, dünya veya evren çelişkilerin birliği değildir. Örneğin: "Doğa birdir veya çoktur" önermesinin aynı anda doğruluğu olanaklı değildir. İkisi bir anda olamaz. Biri doğru ise, öteki yanlıştır. Akademisyenler ve şüpheciler, bizim doğruyu bilmediğimizi ve elde edemeyeceğimizi savunurlar. Onlara göre, hiçbir soyut doğru yoktur. Olsa bile somut varlıkların içinde olmak zorundadır. Somut şeyler ise değişken ve oluş içinde oldukları için, soyut doğrular da yoktur ve yok oldukları için de elde edilemezler. Böylece hiçbir doğru olmadığı gibi öğrenilebilecek veya elde edilebilecek mükemmellik de yoktur. Buna karşılık $3 \times 3 = 9$ önermesi her yerde ve herkes için hatta uykuda bile aynıdır. Matematik doğrular her zaman doğrudur. Aziz Augustinus'a göre, bu dünya çelişmezlik ilkesi üzerine kurulmadığı gibi, matematik gibi bir alanda doğru bilginin olduğu da kanıtlanabilir.

Aziz Augustinus, akademisyenlerin ve şüphecilerin doğru bilginin olmadığı şeklindeki görüşlerini tartıştıktan sonra, bilge insanın olup olmadığı konusunda da akademisyenlere katılmaz. Çünkü septiklere ve akademisyenlere göre, doğru bilgi yoksa onu bilen bilge kişi de yoktur. Aziz Augustinus'a göre, gerçekten onlar haklı ve doğru ise filozof yaşamı boş ve anlamsızdır. İnsan, felsefî veya düşünsel yaşamında doğruyu bilemez; çünkü felsefeci hep doğruyu ve bilgeliği arayandır. Fakat hiçbir zaman

tam bilge olamaz. Hep arar durur. Bilgelik elde edilemez. O halde, bilge insan var mıdır?

Aziz Augustinus'a göre, bilge insan varsa, bilgelik de olanaklıdır. Başka söylemle, bilgi de mümkündür. Bilge adamın varlığı, deneyle kanıtlanamaz. Bilge kişinin olduğuna inanmalıyız. Çünkü tarih ve gelenek gösteriyor ki, Platon veya Sokrates birer bilgedir. O halde, bilgelik vardır ve doğru bilgi de olanaklıdır.

Soliloquies adlı eserinde, Aziz Augustinus şu soruyu sorar: "Ne tür şeyler vardır ki biz onları ruhumuzla doğrudan ve duylara başvurmadan bilebiliriz?" Kesin ve doğru bilgiyi ruhumuzun şüpheyne kapılmadan bilip bilemeyeceğini soran Aziz Augustinus, modern çağın öznelci felsefesini Orta Çağ'da ortaya koyarak, kesin bilgilerin olabileceğini göstermiştir. Bu bilgiler şunlardır:

ESSE, VIVERE, COGITARE, INTELLEGERE

Beate Vita adlı eserinde Augustinus şöyle sorar: "Şüphe etmediğimiz şeyler nelerdir? Varlığımızdan ve yaşadığımızdan şüphe etmiyoruz. Biz *ESSE*'den yani varlığımızdan ve *VIVERE*'den yani yaşadığımızdan şüphe etmiyoruz." Burada Aziz Augustinus, Descartes gibi, şüphe yöntemi ile birçok soru sorar.

Ben var olduğumu biliyor muyum? Evet, biliyorum.

Ben basit miyim yoksa bileşik miyim? Hayır bilmiyorum.

Hareket ettiğimi biliyor muyum? Hayır, bilmiyorum.

Düşündüğümü biliyor muyum? Evet, biliyorum.

Böylece Aziz Augustinus, fiziksel olandan şüphe edebileceğimiz için ancak kesin olandan başlanabileceğini öne sürer. Kesin olan, ancak kendi varlığıdır. Ondan şüphe edemiyorum; çünkü edersem, kendi varlığımı ortadan kaldırmam gerekir. Bu ise yanlıştır ve saçmadır. Var olmamdan emin olmam ise yaşadığının kanıtıdır. O halde, yaşadığımdan da şüphe edemem.

Peki varım ve yaşıyorum; o halde, nasıl bir varlığım ben? *De libero Arbitrio*'da şu soruyu sorar: "Ben bir böcek miyim? Hayır, ben bir böcek değilim. Eğer böcek olmadığımı ve insan ol-

duğumu biliyorsam, anlama gücüne de sahibim demektir." Sonuçta, her ne kadar şüpheçiler ve akademisyenler doğru bilginin olanaksızlığını öne sürüp, insanı kararsızlık içinde tutmaya ve böylece de ahlâkî ve pratik eylemlerimizin kesin olmadıklarını öne sürmelerine rağmen insan, var olduğunu, yaşadığını, düşündüğünü ve bildiğini fark etmektedir. O halde, bilgi mümkün ve doğru eylem olanaklıdır.

Aydınlatma Kuramı

Bu bir bilgi kuramı değildir. Ondan daha fazla ve onu içinde barındırandır. Ayrıca bir tür soyutlama veya düşünme de değildir. Bunu anlamak için, Aziz Augustinus'un idea, duyu bilgisi, zihin bilgisi ve doğru kavramlarından ne anladığını irdelememiz gerekmektedir.

1. İdea

İdea nasıl vardır? İdealarımızı nasıl elde ederiz? İdeaların kaynağı nedir? İdeaların var olduğundan nasıl emin olabiliriz? İdeaların nereden geldiğini nasıl bilebiliriz? Bu konuyu felsefe tarihi içinde Platon'u ele alarak cevap verebiliriz:

Platon'a göre, biz ideaları biliyoruz. Çünkü ruhumuz onları idealar dünyasından tanıyor ve biliyor. İdeaları önceden ruh biliyor. Onları hatırlıyoruz. Ruh, idealar dünyasında tüm hakikati biliyor ve görünüşler dünyasında onları çeşitli olaylar sonucu hatırlıyor. Ruh, bir madde ile birleşerek insanı oluşturur. Maddeye girerken geçirdiği sarsıntı sonucu unuttuğu hakikati, daha sonra doğurtma ya da diyalektik yöntemle anımsar. O halde, öğrenme değil, anımsama vardır.

Aziz Augustinus, ideaların kaynağı konusunda Platoncu değildir. Bizden ayrı bir idealar dünyasının olduğu görüşünü kabul etmez. İdeaların varlığını kabul eden Aziz Augustinus, Platon gibi, ideaların kaynağını başka bir yerde değil, zihinsel değişmeyenler olan ahlâk ve matematik bilgilerinde bulur.

2. Duyu bilgisi:

İki türlü bilgimiz vardır: **1-** Ruhun duyu verileri ile elde ettiği bilgi: **Duyu bilgisi**, **2-** Ruhun kendisi vasıtasıyla elde ettiği bilgi türü: **Zihin-akıl bilgisi**. Duyu verilerinden gelen bilgiler, duyu bilgisidir. Somut olanın bilgisidir. Duyu verilerinden gelen bilgilerin hatalı ve yanlış olduğu Platon felsefesinden beri kabul edilmekte ve bu yüzden de gerçek bilgiyi vermedikleri düşünülmektedir. Aziz Augustinus bu konuda Platoncu değildir. Duyuların eksik ve yetersiz olması mümkündür fakat biz onları zihinsel olarak işlemekten geçirmeliyiz. Eğer birisi normal duyular yaparsa, yanlış duyumlarda değil, yargıdadır. İstenç, anlama üzerinde önemli bir yer tutar. Zihin, duyu verilerinin yanlış ya da doğru olması üzerinde bir yargıda bulunur. Bu anlamda istenç, yargı görevini üstlenir.

Örneğin, su içindeki bir çubuğun eğri ya da kırık olduğu görülür. Aslında kırık olarak görme, bir tür algılama kusuru değil, tam tersine verdiğimiz yargıdan ötürüdür. Eğer yargımızı verirken biraz dikkatli olursak, çubuğun kırık olmadığı, fakat yargı verirken kırılma kanunlarını göz önüne almadan yargıda bulunduğumuz ortaya çıkacaktır. Diğer bir deyişle, zihin, olan bir durumu ya da doğruyu kendi yargısına göre ortaya koyar. Kısaca duyu verilerinin bize verdiği algılar, zihin veya irade ile yargı şekline dönüşür. Yanlışlık, duyu verilerinde değildir. Duyular doğrudur. Duyular nelerin algılandığı ile iletişim içindedirler. Duyular yanlış veremez; çünkü onlar olanı olduğu gibi ya da bize gördükleri gibi verirken bir yargıda bulunmazlar. Ancak yargının olduğu yerde yanlış veya doğru olabilir. O halde, yanlış ve doğru zihindedir. İstencin verdiği yargı sonucu ortaya çıkar. Duyular bize gelir. Onlarda yanlış ve doğru bulunmaz. Ne zaman istenç yargıda bulunmaya başlarsa, duyular üzerine doğru veya yanlış değerler ortaya çıkar. Ne zaman görülen çubuk üzerine yargıda bulunursak, o olguya bir doğruluk yorumu veya değeri verilmiş olur.

3. Zihin bilgisi:

Aziz Augustinus için, zihin ideaların kaynağı olması bakımından, duyu bilgisinden gelen içsel bilgilerden tamamen farklıdır. Akıl veya zihin bilgileri, duyu bilgilerinden farklıdır. "Zihin, doğal ışık tarafından aydınlatılmadığı sürece doğruyu bilemez" diyen Aziz Augustinus bu görüşlerini şöyle açıklar: "Tanrı ruhun iç öğretmenidir"; "Ruh, Tanrı'ya başvurmak suretiyle anlayabilir"; "Ruh gözdür: Tanrı ise ışıktır".⁶ "Tanrı ruhumuzun güneşidir" önermesinde Tanrı bir fiziksel nesne olarak alınıp, güneşe benzetilmemiş, aksine bir metafor, yani bir benzetmeye tabi tutulmuştur.

Ruhta olan zihin veya akıl bilgileri, duyu verileri ve bilgilerle açıklanamaz. Doğru veya yanlışın, mutluluğun, ezelinin, ebedinin, ve de matematiksel doğruların arasındaki farklılığın anlamını biliyoruz. Bunlar duyu verileri ile değil, ancak ruhla ve zihinle kavranabilen doğrulardır.

4. Doğru bilgi:

Aziz Augustinus, "birisinin içindeki kendi doğrusu, tüm yolların kaynağı ve nedenidir"⁷ demektedir. Fakat biz bu doğruları nasıl biliyoruz? Biz, yanlış yapan ve şeyler hakkında düşüncelerimizi değiştirebilen varlıkları. Fakat biz daha önce bilmediğimiz ya da anlamadığımız şeyleri şimdi nasıl biliyoruz? **Doğal ışık** (*Luminiere nature*), bize daha önce karanlık olan ya da bilmediğimiz şeylerin bilgisini veren ve aydınlatan ışıktır. Duyu bilgisine açık olmayan doğal ışık vasıtasıyla biz, doğru ve hakikati görebilir ve bilebiliriz. Buna karşılık, insan, bu doğal ışık için hazır olmalıdır. Belki insan bilmeden de bu ışıkla aydınlanabilir. Eğer bir kişi mutlak doğruyu ve hakikati bilmek ve görmek için hazırsa, onun aydınlanması ve doğruyu görmesi kolaylaşır.

Deneye gerek kalmadan da insan doğal ışıkla aydınlanabilir. Bu tür doğrular bizim gerçek kabul ettiğimiz ve inandığımız

⁶ Aziz Augustinus. *De Magistro (On the Teacher)*, s. 392.

⁷ Aziz Augustinus. *De Liberto Arbitrio*, bölüm 13.

doğrulardır. Böylece mutlak doğruya varabiliriz. Aziz Augustinus'un Aydınlanma Kuramı, duyu verilerinden gelen bilgiler üzerine kurulmamıştır. Bu bir tür duyu bilgisi kuramı değildir. Her ne kadar gözümüz varsa bile, bu görmek için yeterli değildir. Bakmak gerekir. Başka deyişle, gözlerimizi açıp bakmamız ve dikkatimizi toplamamız gerekmektedir.

Duyu bilgilerimizden akıl bilgilerine nasıl ulaştığımızı açıklamak gereksizdir. Çünkü biz doğal ışığa sahibiz. Biz doğruyu doğal ışık sayesinde aklımızda keşfedebiliriz. Biz doğruyu yaratamayız. Çünkü o, hep oradadır. Herkeste ortaktır. Her ne kadar doğru bizim zihnimizde ise de, biz doğruyu direkt olarak bilmiyoruz. Ne zaman biz doğal ışık tarafından aydınlatılırsak, doğruyu görebilir veya bilebiliriz. Çünkü aklımızdaki doğrular sonsuz ve ebedî varlıkla ilgilidir. Doğal ışık ve içsel ışık, aklımızdaki veya zihnimizdeki doğruları sonsuz ve transendental varlıklara bağlar.

Aziz Augustinus, Platon gibi, öğrenmeyi kabul etmez. *De Magistro*'da, "başkalarının sözü bana bir şey öğretmez"⁸ demektedir. Öğretmen sözü bizim doğal ışığa başvurmamızı sağlar. Doğal ışık benim yargıda bulunmamı sağlar. Bir şeyin doğru ya da yanlış olduğunu nasıl biliyoruz? Şeylerin özünü nasıl biliyoruz? Biz bu tür sonsuz ve mutlak doğruları içimizde buluyoruz. Her birey kendinde insan özünü bularak doğruya varabilir. Sonsuz idea bireyde aşkın hale gelir ve tüm insanlar tarafından aynı doğrular paylaşılır. Çünkü doğru sonsuz ve mutlaktır. Doğru her zaman oradadır yani içimizdedir. Doğru yaratılmaz, ancak bulunur ve keşfedilir. Biz ne zaman doğal ışık tarafından aydınlatılırsak, içimizdeki hakikati ve doğruyu görebiliriz.

⁸ Aziz Augustinus. *De Magistro*, Bölüm 11, s. 389.

C - BİLGİ ve İNANÇ

Aziz Augustinus'a göre, insan iki yolla öğrenir: İnanç ve bilgi (akıl). "Ama kimse şüphe edemez ki biz, otorite⁹ ve bilginin eşit ağırlıkta olduğu bir öğrenmeye teşvik ediliyoruz."¹⁰ Aziz Augustinus bu ifadesinde, iki öğrenme ya da bilgi edinme türü arasındaki farkı en başta ortaya koyarken, bilgi kaynaklarını da ikiye indirir. Akıl bilgisi ile görme arasında benzerlik kurarken, inançla da görünmeyen arasındaki bir paralelliği ortaya koyar. Göremediğimizi, inançla kabul ederiz. Gördüğümüz şey, bildiğimiz şeydir. Çünkü "bilgi, aklın kendisine uygun nesneye bakışıdır."¹¹ İnanç akılla göremediğimiz nesnelere aittir. Bunun sonucunda inanç ve bilgi birbirinden farklıdır. Bilgi bir şeyi akıl yoluyla bilmektir, inanç ise göremediğimize ve anlamadığımıza tutunmaktır. Görmek inanmak değildir. Bir kişi eğer inanıyorsa bilmiyordur. Eğer biliyorsa, bildiğini kabul etmelidir. İnanç ve bilgi aynı anda mümkün değildir. Görme ile akıl, görünmeyenle inanç bağlantısını göstermesindeki amaç, bilginin objesine göre bilgi edinme yollarının farklılığını ortaya koymaktır. Bir şey ya akıl ile ya da inanç ile bilinebilir. Her ikisi de bilgi nesneleri bakımından farklı olmalarına rağmen, bilgi oluşturmaları bakımından aynıdırlar. İnanç insan için, doğal, kaçınılmaz ve evrenselidir. Aziz Augustinus için, bazı durumlarda inanç akıl bilgisinden önce gelmesine rağmen, bu, her durumda geçerli değildir.

İnancın bilgiden (akıldan) önce geldiği durumlar:

1. Zaman açısından inanç akıldan önce gelir. Bilme sırasında, ilk olarak inanmalıyız. Doğruyla uğraşmak için önce inanmaya ihtiyacımız var. Bilgi elde etmek için öncelikle inanmak gerekir (*anlamak için inanıyorum: Crede ut intelligas*). İnanç,

⁹ Aziz Augustinus, otorite sonucu elde edilen bilgi türü ile inançla kabul edilen bilgi türünü aynı görür. Burada otorite kavramı ile Tanrı'yı kasteder.

¹⁰ Aziz Augustinus. *Against the Academician (Contra Academicos, Akademikilere karşı)*, çeviren Sister Mary Patrica Garvey, Wisconsin: Marquette Uni. Press, 1957. III, s. 43.

¹¹ A.g.e., III, 43

bilgiden kronolojik olarak da bir üstünlüğe ve öncelliğe sahiptir. Önce inanır, sonra biliriz. Örneğin, Eski Ahit'in "On Emri", inancın ilk konusudur. Onlar üzerine inancımızı kabul ettikten sonra, akla uygunluklarına bakarız. Eğer bunu yalnız başımıza, yani aklımızla yapacak olursak çok uzun zamanımızı alır. Aziz Augustinus'un kendisi için de, Hristiyan inancını aklı ile kabul etmesi, otuz yıldan fazla zamanını almıştır. İnanç yolu bize zaman kazandırır. Bu nedenle de inanç, aklın dolambaçlı yolundan daha kısa ve emniyetlidir. Eğer bilginin ya da aklın yolunu izlersek, çok az kişi doğru yolu bulur. İnanç, doğruyu (hakikati) bulmak için en güvenli yoldur ve inancın yolu, çoğu için iyi bir örnektir.¹² Burada, bilgi yolunun karşısına inancın yolu çıkarılmıştır.

2. Aziz Augustinus için, çocuk doğuştan bir inanca sahiptir. Çocuk, anne ve babasının gerçekten kendi ailesi olduğuna inanır. Hiç kimse ailesinden şüphe etmez. Onların kendi annesi ve babası olduklarına tüm kalbiyle inanır.¹³ Aziz Augustinus daha da ileri giderek sevginin inanç temelli olduğunu söyler. Tinsel sevgi görünmez ve inançta temellenir. Arkadaşlık sevgisi, dostluk sevgisi, Tanrı sevgisi vb., inanç temellidir.

3. Tarih inanç temellidir. Biz geçmişte ve tarihte olanlara inanırız. Tarihsel bilgi, inanç temeli üzerine yükselir. Çünkü biz geçmişe dönüp, oradaki olayları tekrar yaşayamayız. Örneğin, Hz. İsa'dan önce Aristoteles'in Yunanistan'da yaşadığının bilgisine inanarak varırız.

4. Coğrafya bilgisi de inanç temellidir. Birisinin bizim gitmediğimiz ve görmediğimiz yerlerden bahsettiği zaman onların varlığına ancak inanarak bilgi sahibi olabiliriz. Kuzey Kutbu diye adlandırılmış bir yer olduğuna, gidip görmeden inanırız. Çünkü birçok kişi buraya gitmiş ve bize bazı belgelerle onu an-

¹² Aziz Augustinus. *The Advantage of Believing (De Utilitate Credendi, İnancın Üstünlüğü Üzerine*, çeviren Luanne Meagher, Aziz Joseph: College of Aziz Benedict, Munesota, bölüm 10.

¹³ A.g.e., bölüm 12, paragraf 26.

latmıştır. Fakat temelde inanç yoksa, bu bilgiler, çok kolaylıkla reddedilebilir.

5. Kişilerin duygularına, iç düşüncelerine ve içlerinden geçenlere inanmamız gerekir. Çünkü bunları göremeyiz ve bu nedenle inanırız. Başkasına ait olanı ve özel olanı, yani öznenin kendisinden başka hiç kimsenin hissetmediği düşünceleri ancak inanarak doğru olduklarına karar verebiliriz.

6. Din alanı farklı ve özel bir inancı kapsar. Hiçbir şey insanın inancından daha pratik değildir. Din kesin ve değişmez buyrukları emreder. Onlara inandığımız için ne olduklarını da bilebiliriz. Çoğu sıradan insan için, dinî emirler kesin ve mutlaktır. Eğer dinî inancın varsa, bu her zaman diğer inanış ve bilgilerden önce gelir. Yani bu emirlerin ne için olduklarını görüp, bu görme eylemi sonucunda inanma yolu tercih edilmez. Dinin buyrukları oldukları gibi kabul edilmelidir.

Böylece Aziz Augustinus *İnancın Üstünlüğü Üzerine* adlı eserinde altı alanda inancın akıldan önce geldiğini önc sürer. Bu alanlarda inancın akla veya bilgiye karşı kesin bir üstünlüğü vardır. Bu üstünlük kabul edildiği takdirde, bu alanlarda, çelişkiye düşmeden anlamaya sahip olabiliriz.¹⁴ Bu altı alanda bilmek için inanç temeli gerekmektedir. Sonuç olarak, Aziz Augustinus Orta Çağ'ın genel kanısı olarak gösterilen *crede ut intelligas* için gerekli ve yeterli tüm şartları belirleyerek, inancın akla göre öncelik taşıdığı durumları açığa çıkarmıştır.

Yukarıda sayılan koşullar dahilinde Aziz Augustinus için, dinin önermelerine inanmak (Hristiyan olmak), doğruluğun veya hakikatin yolunu açmaktır. Bu ise, otoriteye, yani Tanrı'ya güvenmekle ve inanmakla birlikte olur. Ama görmeden ve bilmeden önce, ona inanmak zorunludur. Buna karşılık, günümüzde yeni bir inanç yolu var ki, bu da insanların, sahte şeylere ve makinelere daha fazla inanmasına ve güvenmesine yol açmıştır. Din, deney doğrularına en çok hassas olan alandır. Din, inancın en sıkı şekilde talep edildiği yerdir. İnanç en doğal, en kaçınılmaz ve en evrensel olan şeydir. Çünkü, anlamanın niteliklerini

¹⁴ A.g.e., bölüm 10, paragraf 24.

sadece algılarımıza inanmakla belirlersek, sonuçta, toplumda zarar görmeyen mutlak hiçbir şey kalmaz.¹⁵ Hayatta, hiçbir şey tam olarak bizim isteklerimiz doğrultusunda olmaz. Bu hayatta yalnızca eksik ve tam olmayan bir anlamaya ve bilmeye sahibiz. Anlayışımız, bize ne kadar az anladığımızı gösterir. Başka bir deyişle, bildiklerimiz daha ne kadar şeyi bilmediğimizi ortaya koyar. Tam olarak mutluluk ve doğruluğun verdiği zevk, bütünüyle cennette olacaktır. Yani sonraki yaşamda, Aziz Augustinus için, tam olarak mutluluk inançla da mümkün değildir. İnanç, mutluluk vermez. Dahası inanç anlamayı da içermez. İnsan için inanca sahip olmak doğaldır. Varoluşumuz bunun üzerine kuruludur. Ama inanç, anlamanın yerine geçemez. İkisi birbiriyle karşılaştırılabilir ve inanç, anlama için bir araçtır. (*Crede ut intelligas*)

Bilginin (akıl) inançtan önce geldiği durumlar:

Aziz Augustinus'a göre, bilginin inançtan önce geldiğine dair bazı durumlar da mevcuttur. Bilginin inançtan önce geldiğini gösteren üç durum vardır: **1. Sonun (ereğin-gayenin) üstünlüğü,** **2. Zamanın üstünlüğü,** **3. Doğanın üstünlüğü.**

1. Sonun üstünlüğü: Anlamak (*intelligas*) sondur ve inanç ise vasıtaadır. Anladığımız oranda inanırız. Bazılarımız diğerlerine göre daha fazla anlamaya ve bilgiye ihtiyaç duyar. Aziz Augustinus doğruyu ve hakikati sadece inanmakla değil, fakat anlamak yoluyla da kavramak için son derece sabırsızdır.¹⁶ Son gayeyi ve ereği bilmek için akıl tek yoldur ve inançtan üstündür. Sonu yani gayeyi anlamada, akıl ön plana çıkar ve inancı bir vasıta veya araç olarak kullanır.

2. Zamanın üstünlüğü: Zaman yönünden bilgi ve akıl, inançtan önce gelir. Olgun insan sebebini bilmeden ve anlamadan inanmaz. Kör inanç, olgun insanın tercihi değildir. Her neye inanılırsa inanılsın, akılla temellendirilmelidir. Böylece olgun insan için, bilgi ve akıl inancın üstünde nedensel ve ussal bir öncelliğe sahiptir. Nedensel olana inanırız. Aziz Augustinus, bir

¹⁵ A.g.e., bölüm 12, paragraf 26.

¹⁶ Aziz Augustinus, *İstencin Seçimi Üzerine*. II, Kitap. vii.

şeyi hemen kabul edip, ona hemen inanmayı affetmez. Şeyleri sorgulamadan ve sebeplerini akıla danışmadan da bilmeyi kabul etmez. Bu tür bilginin varlığının bir yönü eksik kalmıştır. Aziz Augustinus otoriteyi ve inancı takip edenlere de saygı gösterir, ama sadece basit inançla yaşamının mutluluk vermediğini düşünür.

3. Doğanın üstünlüğü: Otorite ve inancın kesin şeyler olmadıklarını açıklamış bulunuyoruz. Aziz Augustinus'a göre, bilmek sadece otorite (Tanrı) veya inanç değildir. Bunlar, gelecek yaşamda yerlerini yardımseverliğe bırakacaktır. Çünkü gelecek yaşamda inanca değil, merhamete ihtiyacımız vardır. Bu nedenle inanç, hakikatin ışığında, ona gerek duyulmayan olacaktır. Bu görüşleri dolayısıyla, Aziz Augustinus, bilginin düşmanı olduğu ve sadakat propagandası yaptığı şeklinde suçlamalara maruz kalmıştır. Fakat bu suçlamaları yapanlar Aydınlanma Çağı'nın akılcı ve ateist reaksiyoncularıdır. İlgili suçlamalar, tek taraflı bir bakışın sonucudur. Yapılan suçlamaların aksine, Aziz Augustinus bu dünyanın bilgisinde, yani doğa bilgisinde inanca değil akla önem vermiştir. Bu nedenle de doğa bilgisini akıl bilgisi olarak görür. Başka bir deyişle, doğa bilgisinde akıl, inançtan önce gelir ve ona üstündür.

D - KİŞİ (BİREY) VE MUTLULUK

Platon'a göre, Herkes bulunduğu durumu ve erdemi korumak ve yapmak zorundadır. Bireysellik için olanak yoktur. Platon, *Devlet*'inde öne sürdüğü İYİ ile toplumu ve devleti düşünmektedir. İyi birey için değil, bireyin içinde eridiği toplum ve onu da kuşatan devlet içindir. Birey, Eski Yunan için önemli değildir. Bireye yönelik bir felsefe yoktur. Genelin iyiliği temeldedir.

Aziz Augustinus için ise, kişi ve bireyin önemi vardır. İlk defa birey felsefesi yapılmaya başlanmıştır. Birey veya kişi bir bütünü temsil eder. Birey felsefesi yani öznenin felsefesini ön plana çıkartan Aziz Augustinus, Tanrı'ya giden yolun bireyden geçtiğine inanır. Çünkü Tanrı kişinin içindedir. Tanrı'yı bulmak ve bilmek, bireyi bilmektir. Fakat bu anlayış Tanrı'nın birey içinde eritilebileceğini ileri sürmez. Birey, Tanrı'ya ulaşmak için

en iyi başlangıçtır. Tanrı, birey ve her şeyden daha fazladır. Böylece Aziz Augustinus, panteizmi reddeder.

Birey, Tanrı'yı bilmek için en iyi başlangıç noktası olması nedeniyle, bireyi anlamak ve öznenin felsefesini yapmak önem kazanmıştır. Bireyi anlamak için dış dünyadan uzaklaşmak gerekmiyor. Aziz Augustinus Hint düşüncesinin tersine, "özne bir kaçış yeri değil, başlangıç yeri ve noktasıdır" der. Eğer birey kendi varlığının ötesine geçebiliyorsa bu onun kaçışı değil, transendental aklının bireyi olanaklı yapması demektir. Bu kendimi, kendim için kendimde anlıyor ve biliyorum demektir. Bu görüşün karşıtı bir görüş, Aziz Augustinus için olanaksızdır; çünkü hiçbir şey bireyden, yalnız Tanrı hariç, daha yüksek ya da ötesinde değildir.

Hiçbir birey benden veya kendimden daha fazla ya da daha yüksek değildir. Yalnız Tanrı benden daha yüksektir ve büyüktür. O halde, birey için kendisi başlangıç yeridir.

Eğer Tanrı'yı ya da kendimden daha yüksek olanı ve büyüğünü bulamazsam, nasıl kendimi başka birisinin kendisine transfer edebilirim? Kendimi, kendi konumumda birisine transfer edersem, değerime bir şey katamam. Kendim konumumdaki birisi, beni daha yüksek veya büyük yapamaz. Ancak kendimi benden daha yüksek ve yüce birisine transfer edersem, kendimde daha yüce ve büyük olabilirim. Herhangi diğer bir birey, benden daha yüksek olabilir mi? Hayır.

Eski Çağ felsefesinde Aristoteles en yüce varlığın insan ve insan için en yüce olanın erdem, yani bilgi olduğunu savunmaktadır. Eski Çağ'a göre erdem mutluluktur. Buna karşılık Aziz Augustinus "mutlu olmak için, benim için neyin iyi olduğunu bilmek zorundayım" der. Biz nasıl varlıklarız? Tanrı'ya yönelen varlıklarız. Tanrı'ya doğru gidenleriz.

Eğer Tanrı'ya doğru yönelmişsek, hakikat içinde sabit olmadığımız için mutlu değilizdir. Hareket ve arayış içindeki insan, huzursuzdur. Huzursuzluk ise mutsuzluktur. Çünkü biz Tanrı'ya yönelen varlıklar olarak bir şeyleri biliyoruz, istiyoruz ve arzuluyoruz. Bu yüzden de rahatsız ve huzursuzuz. Sabit olma-

yan bir durumdayız. (Bu görüşü ile Aziz Augustinus, varoluşçu felsefede temel kavramlar olan huzursuzluk, korku, kaygı gibi kavramlara yaklaşarak insanı, korkan, kaygı duyan ve rahatsız olan varlık olarak tanımlar.)

Aziz Augustinus için, Tanrı'yı bulamadığımız süre içinde huzursuz, korkan ve acı duyan varlıklarız. O halde, nasıl mutlu olabiliriz? Mutluluğun yolu nedir?

Biz, Tanrı'nın tasarımlarında, düşüncelerinde veya zihninde varız. Bu nedenle de Tanrı'yı bilebiliriz. Evren ve insan, Tanrı'nın bir tasarımı olarak vardır. Her şey bir şeyin tasarımıdır. Evren ve insan neyin tasarımıdır? Acaba insan, evrenin bir tasarımı olabilir mi? Eğer bir şeyin ne olduğunu bilmiyorsak, hep huzursuz oluruz. Aziz Augustinus'a göre, alçak bir tasarım yüksek tasarımı içeremez ve yaratamaz. Başka bir söylemle, yüce olan aşağıda olanın tasarımı olamaz. Biz evrende en yüce olanız. O halde, biz evrenin bir tasarımı olamayız. Çünkü insan akli evrendeki en yüce olandır.

Aziz Augustinus'a göre, mutluluk huzura ermektir. Sabit ve hareketsiz olan mutludur. Saf ve mutlak huzur ve devingensizlik ancak Tanrı'dadır. Mutluluk Tanrı'dadır. İnsan, Tanrı'ya yönelip, onu sevdiği sürece huzurlu olabilir. Bu ise mutluluktur.

Mutluluk $\Rightarrow$ Son $\Rightarrow$ Huzur $\Rightarrow$ Tanrı'yı sevmek.

Tanrı, amaçtır ve sondur. Para ve maddî şeyler araçtır.

Mutluluk ve Hakikat ilişkisi

Mutluluk; doğruluk, hakikat ve bilgelik midir? Yoksa bunların hiçbirisi olmayan şeyler midir? Bu soruyu Aziz Augustinus, *Contra Academicus* adlı eserinde ele alıp inceliyor. Aziz Augustinus, zamanında varolan akademisyenlere savaş açmış ve onların düşüncelerini çürütmeye çalışmıştır. Peki akademisyenler neyi savunmakta idiler?

Akademisyenlere göre biz hakikati bilemeyiz. Çünkü sofistlere ve septiklere bağlı olan akademisyenler varlığın oluş içinde olduğunu ve değişenin bilgisinin olamayacağını savunurlar. Hakikat yoksa mutluluk nasıl olanaklıdır? Buna karşılık hakikati,

hiçbir zaman bulunamayacağını bile bile aramak ve bilmeye çalışmak insanı mutlu edebilir mi? Mutluluk hakikati aramaya ve bilmeye çalışmak mıdır? Mutluluk yanlışı bilmekle olabilir mi? Eğer ben temelde yanlışı içinde isem, mutlu olabilir miyim?

Bilginin imkânsızlığını ve mutlak hakikatin olmadığını savunan akademisyenlere göre mutluluk da yoktur. Çünkü hakikat yoktur; böylece mutlu insan da yoktur. Akademisyenlere göre, bilge insan da yoktur. Çünkü bilge demek mükemmel bilgiyi bilen yani her şeyi bilen demektir. Bilgi yoksa bir insan nasıl her şeyi bilen bilge olabilir? Bilgelik olmadığı için, bilge insan da yoktur.

Acaba çok fazla bilgiye sahip olan çok mutlu, az bilgiye sahip olan az mutlu mudur? Mutluluğun derecelenmesi olanaklı mıdır?

Aziz Augustinus'a göre, mutluluk, hakikatle ilişkilidir. Çünkü insan için mutluluk, kendisi için en iyi olandan başka bir şey değildir. İnsan için en iyisi de hakikat veya doğruluktur. Hakikat var mıdır?, varsa nedir?

Aziz Augustinus'a göre, bilgelik insan yaşamı için doğru olan tek yoldur. Çünkü bilgelik hakikate götüren biricik yoldur. Bilgelik, hem insanın hem de kutsalın bilgisini veren şey olarak mutluluğa götüren ışıktır. En yüce mutlulukla ilişkili olarak insan, mutluluğunun temelinde kutsalın hakikatini görür ve bilir. Eğer hakikati bilirsek, ona sonsuza kadar sahip olabiliriz. Öldüğümüzde maddî olan her şey bu dünyada kalırken, bizdeki hakikat bizle gider. Hakikat insan aklında kalıcı olandır.

Aziz Augustinus, akademisyenlerin bilge insan argümanını tartışır. Bilge insan var mıdır? Tarihsel ve otoriteye bağlı kalarak bilge insanın var olduğunu söylüyoruz. Örneğin "Platon bilgedir" önermesini tarih ve otorite doğruluyor, fakat deney doğrulamıyor. Deneyle elde edilemeyen fakat tarihsel veriler ve otoritenin söylediği gibi bilge kişi var mıdır? Eğer birisi bilge olduğunu söylüyorsa her şeyi bilmelidir. Bir kişi her şeyi bilebilir mi? Eğer bilmiyorsa bilge değildir.

Zeno'ya göre hiç kimse hakikatin ve doğruluğun ne olduğunu bilemez. Çünkü duyular bizi yanıltır. Duyular bize o şeyin o şey olduğunu vermez.

Aziz Augustinus'a göre, duyu verileri anlaşılabilir; çünkü onların doğru veya yanlış olduklarını bilebiliriz. Eğer akademisyenler haklı ise, bizim duyu verileri ile elde ettiğimiz hiçbir bilgi doğru olmamalıdır. Bu durum her zaman doğru değildir. Eğer biz bir şeyin yanlış olduğunu biliyorsak, o zaman yanlış bildiğimiz şey doğrudur. Bir şeyi doğru olarak biliyorsak, onun doğruluğunu veya yanlışlığını tartışabiliriz. Eğer akademisyenler haklı ise, yani, kesinlik ve hakikat yoksa, onlar en azından kesin olarak şunu biliyorlar: Hakikat yoktur. Bu ise onların bir şey bildiğini gösteriyor. Başka bir deyişle, onlar hakikatin olmadığını bilgilerinden eminler. O zaman, onlar her şeyin belirsiz ve bilinemez olduğu inancında çelişirler. Çünkü onlar hakikatin olmadığını biliyorlar. O halde, bilgi olanaklı ve bu nedenle de "bilge insan" olanaklıdır. Hakikat vardır ve onu bulmak için uğraşmak gerekir. Çünkü hakikat mutluluğun olduğu yerdir.

E - İNSAN KURAMI

Platon: Düalist bir anlayışla iki farklı varlığın birleşimi olarak insanı açıklar. Madde insanın beden tarafını, maddesel olmayan ruh, insanın diğer tarafını oluşturur. Ruh idealar dünyasına ait olup, daha üst düzeyde bir varlıktır; çünkü hakikati bilen ve idealardan geldiği için değişmeyendir. Buna karşılık madde, değişen ve hakikati bilemeyendir. Ruh, maddede hapsedilmiştir. Ruh asıl yeri olan idealar evrenine dönmek ister, fakat bedene girdiği için de eski yerini unutmıştır. Platoncu düalist insan anlayışı, ruhun ölümsüzlüğü için iyi bir kuram olmasına karşın, *insan nasıl olur da iki farklı varlığın birlikteliği olur? veya nasıl uyumlu olur?* sorusunu yanıtlayamamaktadır.

Aristoteles: *Hylemorphic* kuramı öne süren Aristoteles insanı madde ve ruhun birliği olarak açıklar. Burada *hyle* madde, vücut, beden anlamına gelirken *morphic* ise ruh anlamına gelmektedir. Platon'un tersine, Aristoteles'in *hylemorphic* insan kuramı ruh ve beden birliğini çok iyi açıklarken, ruhun ölümsüzlüğü konusunda yetersiz kalmaktadır.

Manicheist insan kuramı: İnsan evreni oluşturan iki karşıt tözün birliğidir. Aydınlık ve karanlığın ya da iyiliğin ve kötülüğün meydana getirdiği düalist ve karşıt varlıktır. Bu görüşe göre, insan hem kötü hem de iyi olabilir; çünkü insanı her iki töz yaratmıştır.

Aziz Augustinus: Her şeyden önce o bir Platonist değildir. Aziz Augustinus, düalizmi değil, madde ve ruhun birliğini savunmaktadır. Ruh için iyi olan insan için de iyidir. Fakat madde için iyi olan, her zaman insan için iyi olmayabilir. Çünkü madde, ruha göre daha aşağıda yaratılmış bir varlıktır. Madde duyular, yani bedenimiz tarafından algılanır. Ruh ise zihinsel, akılsal ve mantıksal işlevlerde bulunur.

Aziz Augustinus'a göre, beden ve ruh arasındaki ilişkiyi kesin olarak bilemeyiz. Çünkü ikisi arasında birçok ilişki var. Fakat bildiğimiz şey, erdem ruh için iyidir. Çünkü erdem, akılsal ve zihinsel bir etkinliktir.

Aziz Augustinus, Aristoteles gibi, ruhu bedenın yaşatıcısı olarak kabul eder. *Anima vita est corpus. Ruh, vücudun yaşamıdır.* Yaşamda veya hayatta olduğumuzu tecrübe ile anlayabiliriz. Ruhı bilemesek de yaşamı bilebiliriz. Yine de ruhu bilmek için en iyi başlangıç kendi ruhumuzdur.

Aristoteles gibi, Aziz Augustinus hayvanların da ruh sahibi olduğunu; fakat onlardaki ruhın insanlardaki ruhtan farklı olduğunu ileri sürer. Aristoteles ve Aziz Augustinus'a karşılık, Descartes hayvanların ruhu olmadığını, onların mekanik hareket eden makineler gibi olduğunu öne sürmektedir.

Aziz Augustinus'a göre, dört çeşit ruh vardır:

1. *Anima:* İnsan ve hayvanlara aittir. Hareket ettirici özelliğe sahiptir.

2. *Animus:* Yalnızca insana aittir. Hayvanlar animus'a sahip değildir.

3. *Mens:* Ruhun en yüce tarafıdır. Bilgelilik, düşünsel ve birikimci bilgiyi, bilimi ve epistemeyi içerir.

4. *Spiritus*: Yukarıdakilerin hepsini içerir. Çok genel anlamı ile nefis, akıl, zihin, ruh gibi kavramlarla tanımlanır.

Aziz Augustinus için, iyi insan, iyi ruhtur. İnsanın iyisi, ruhu iyi olandır. Ruh maddesel olmayan taraf olarak doğruluk, bilgelik ve hakikatin olduğu yerdir. Çünkü onların da fiziksel özellikleri yoktur. Ruh, bileşik, karışıma sahip ve uzamlı değildir; o, basittir. **Ruh, belleği, intellekti ve istenci içerir.** Fakat ruh üç bölüm olarak ele alınmamalıdır. Bu yalnızca ruhu daha iyi anlamak için yapılmış kuramsal bir ayırmadır. Gerçekte ruh karışık değildir, basittir.

F - RUHUN ÖLÜMSÜZLÜĞÜNÜN KANITLARI

1. Değişmeyen sonsuzluğu ve ölümsüzlüğü: Ne tür şeyler değişmeden kalabilir? Değişme ve hareket eden mutlak ve sonsuz olabilir mi? Hareket, oluşu ve değişimi içerir mi? İnsan hareket eden ve ölümlü varlık olarak nasıl ölümsüz olabilir? İnsanın kalıcı, değişmeyen, ölümsüz yanı var mıdır? Hareketsiz olan sonsuz ve mutlak olur mu?

Ezelî ve ebedî olarak ne değişmeden var olabilir? Sonsuza kadar ne var olabilir? Tahrip olmak, yok olmak veya değişmenin olanaklı olması ne demektir? Değişen, yok olan; değişmeyen, yok olmayan ne demektir?

Bilim vardır ve sonsuza kadar değişmez. Çünkü o, değişmeyendir. Bu anlamda bilgi değişmeyen, yok olmayan, sonsuz ve mutlak olandır. Çünkü o, maddesel ve cisimsel değildir.

O halde, bilim ve bilgi nerededir? Değişmeyen bilgisi olarak bilim, değişenin kaynağı olan vücut ya da bedende olabilir mi? Bilgi ve bilim ruhta vardırlar, bedende değil. Çünkü duyu verisinin bilgisi duyu bilgisini oluştururken, akıl verisi de akıl bilgisini oluşturur.

Bilgi ve bilim var olduğuna göre, nasıl ve nerede vardırlar?

a) Bilim vardır ve onlar idealar aleminde ideaların bilgisi olarak vardır (Platon).

b) Bilim ve bilgi fiziksel olarak doğal dünyada vardırlar.

c) Bilgi ve bilim değişmez olarak ruhta vardır.

Aziz Augustinus, bilimin **a** ve **b** maddelerinde olamayacağını öne sürer. Çünkü bilgi değişmeyen ve maddesel olmayan olarak doğal dünyada var olamaz. Platon'un idealar alemini de kabul etmez. O halde, bilim ve bilgi, değişmez olarak var olan ruhta vardır.

Bilim ruhta nasıl vardır? Biz bilimi ruhta yaratmıyoruz. Onları orada buluyoruz ve keşfediyoruz. Sayı akılsaldır ve akılda vardır. Biz akılda olanları unutsak bile, onlar orada sonsuza kadar var olmaya devam ederler. Onlar sonsuza kadar devam ederlerse onları barındıran ruh da sonsuz ve ölümsüz olmalıdır. O halde, ruh ölümsüzdür.

2. Harmoniden (uyumdan) gelen kanıt: Aziz Augustinus sorar: Ruh vücutla harmoni içinde midir? Değildir. Çünkü beden değişmeye elverişli olduğunu bir önceki kanıtta gördük. Beden değişirken, akıl değişmez. Ruh da akıl vasıtasıyla biliriz. Vücut veya bedenle ruhun varlığını algılamayız. Ruha en uygun olan vücudun istek ve arzuları değil, değişmeyen durumda olan akıldır.

Eğer ruh vücutla harmoni içinde olsaydı, o da ölümlü olurdu. Oysa ruh akılla harmoni içindedir. Ruha en yakın olan akıldır. Akıl, vücuttan uzak olandır. Bu nedenle harmoni bir gerçeklik değil sadece sonuçtur.

Ölümsüzlük, değişmeyi içermez. Akıl da değişiklikleri içermez. Akıl, benim vücudumun içerdği bir hareket değildir. Böylece akıl hareketi, değişmeyi ve tahrip olmayı içermez. Vücut hareket ederken, ruh ise ettirendir.

Bu yüzden ruh değişmez ve hareket etmez. Hareket ettirir ve değiştirir. Akıl vücudun sınırlılığına dahil olmayıp, geçici ve değişken değildir. Buna karşılık geçici olanları ve değişkenleri bilir. Ruh, doğruluğun değişmez yeridir. Yanlışlıklarla ruh aşagılanamaz ya da yok edilemez. Ruh; akıl, bellek ve istenci içeren tek bir tözdür. Bellek yoksa bile ruh tek töz olarak sonsuza kadar var olabilir. O, yok edilemez ve ölümsüzdür.

3. Karşıtların varlığından gelen kanıt: Karşı cinsi ile bir şey yok edilebilir mi? Çelişkiler ve karşıtlıklar yok edebilir. Karşıtlar ruhu yok eder mi? Ruhun karşıtı olmadığına göre onu yok edemeyiz. Karşıtı bulunmayan ruh ölümsüzdür.

G - BELLEK

Bellek, ruhtadır. Tüm evreni belleğimizde saklayabiliriz. Bellek ile biz geçmiş, şimdiyi ve geleceği birleştirip, ayırabiliriz. Anımsama içsel bir güçtür. Anımsama hiçbir maddesel uzam olmadan da olabilir ve onun ötesindedir. Duyumsal ve cisimsel olanı aşkın hale getirmektir.

*İtiraf*lar'ın 10. kitabının 10. bölümünde Aziz Augustinus şöyle der: "Aklın hafızası benim kafamdadır; onları öğrenmeden önce, onların benim belleğimde olmadığını düşündüm. Eğer sorarsak: Akıl, nereden geldi? Bilmiyorum. Onları öğrendiğim zaman, anladım ki onlara bir başkasının beyni ile ulaşmadım."¹⁷ Aziz Augustinus onların insan hafızasında zaten olduğunu düşünür. Onların insan beyninin derinliklerinde saklı olduğunu söyler.

Aziz Augustinus'a göre, bellek aynı zamanda sayılamaz birçok prensipleri ve sayıların, ölçülerin kanunlarını da içerir. Fakat bunlar bedensel manada nakledilemez.¹⁸ Bu yüzden biz onları basitçe içimizde kabul ederek, hiçbir maddî nesne ile bağlantı kurmadan biliyoruz.

Aziz Augustinus bellekteki öğrenme ve unutmayı örnek gösterir. Bir insan nasıl öğrendiyse öyle hatırlar. Aynı zamanda bir insan doğru hakikat ile yanlış teorileri ayırt ederek de hatırlar.¹⁹ Augustinus için bellek akla dayanır ve aklın midesi gibi çalışır. Aziz Augustinus şuna inanır: Kafamızdaki bir duyguyu hatırlamadan önce, onun belleğimizde bulunması gerekir. Çünkü bir şeyi tanımadan, kabul etmeden önce onun belleğimizde bulun-

¹⁷ *İtiraf*lar. Kitap 10, bölüm 10.

¹⁸ A.g.e., Kitap 10, bölüm 12.

¹⁹ A.g.e., Kitap 10, bölüm 13.

ması gerekir. Bu yüzden Aziz Augustinus'a göre belleğin gücü muazzamdır.²⁰

Aziz Augustinus'a göre, hayvanların da belleği vardır. Dört ayaklı hayvanların ve kuşların da bir belleği vardır; yoksa inlelerini ve yuvalarını bulamazlar; vahşi yaşamlarının parçası olan daha birçok şeyi yapamazlardı. Aziz Augustinus aynı şekilde bir şeyi kaybetmeyi, bulmayı, dikkatli düşününce hatırlamayı da belleğe örnek olarak gösterir. Bir insan bir şeyini kaybedince önce onu nerede ve nasıl kaybettiğini hatırlamaya çalışır. Onu bulduğunda ise belleği ona şunu söyler; evet, bu benim kaybolan mülküm. Augustinus'a göre, "o" diyebilmek için önce onu tanımamız gerekir, ama onu tanımadan önce hatırlamamız lazımdır. Bu yüzden bellek çok güçlü ve muazzamdır. Bellek, aklın bir parçasıdır.

H - İSTENÇ

İstenç, zihin karşısında kesin bir üstünlüğe ve öncelliğe sahiptir. Tanrı'nın varlığının kanıtı hakkındaki argüman da istencin bu özelliği ile olanaklıdır. Akıl, ruhun etik özelliği yani istenç olmadan doğruyu bulması imkânsızdır. Aziz Augustinus *Düzen Üzerine (De Ordine)* adlı eserinde "her kim inanır, çalışır, yaşar ise doğruluk ve hakikat onunladır" demektedir. İrade veya istenç, aklın hakikati yani doğruyu bulmasına yardım eder. Doğrunun bilgisi erdemın sonucudur; fakat başka hiçbir şeyın değildir. Özellikle de, doğrunun elde edilmesinde en büyük engel, **ruhun gururudur.**

Dinsel inançtaki özgür seçim ve istencin önemini özellikle vurgular. Çünkü bu inanç Tanrı, sonsuzluk, ve ezeli olan hakkındaki birçok kavramı içeren gizemliliği kapsamaktadır. Bizim Tanrı hakkındaki bilgimiz her zaman gizemlidir ve ruh, Tanrı'yı nasıl daha fazla bilemediğini bilme olgusunun ötesinde Tanrı bilgisine sahip değildir. Ne zaman biri kendini arıtırsa Tanrı'yı bulabilir (*Soliloquies*) ve ruhunu arıtan birisi ancak doğruyu ve hakikati bilebilir (*On the Advetage of Believing*) . Augustinus'a göre, anlamak ve bilmek için, Tanrının ışığına ihtiyaç vardır.

²⁰ A.g.e., Kitap 10, bölüm 15.10.17.

Vücut ve ruhun birliği gizemli bir anlaşılamayandır. Neyi anlamadığını anlamak, seni hiçbir şey anlamamış yapar.

İstenç olmazsa doğru ve yanlış da olmaz. Çünkü istenç, özgür seçimin yapıldığı yerdir. Özgür istencin seçimi ise insana hak yolunu öğretebilir. Tanrı'nın gösterdiği yolu seçmek, ahlâk kurallarına uymak, hakikati bulmak ancak özgür istence sahip olma ile mümkündür. İyi ve kötü istencin sonucu olarak ortaya çıkmaktadır. (Bu konudaki geniş bilgiyi Aziz Augustinus'un kötü problemini ele aldığı bölümde bulabilirsiniz.)

I - TANRI'NIN VARLIĞININ KANITLARI

(1) **Eski Ahit'ten gelen Tanrı'nın varlığının kanıtı:** Bu kanıt tüm diğer kanıtlardan kronolojik olarak bir öncelliğe sahiptir. Çünkü bu kanıt, bilinen ilk kanıttır. Buna göre, Yaratan, doğanın güzelliğinden bilinir. Bu neden ve etkiyle kanıtlanır (neden - etki). Eski Ahit, bize Tanrı'nın var olduğunu söylemektedir. O halde, Tanrı vardır.

(2) **Tanrı hakikattir ve doğrudur:** Aziz Augustinus, Tanrı'nın en gerçek **Hakikat** ve **Doğru** olduğuna inanır. Tanrı'yı bilmek, doğruyu bilmektir. Aziz Augustinus şöyle diyor: Her ne üstün olanı elde ederse, o doğrulukla ölçülür ve o, mutluluktur. Araç olanlar bizi huzursuz eder. Doğruyu seyretmek mutlu olmaktır. Aziz Augustinus'a göre, Tanrı'ya en yakın olan ruh, Tanrı'yla ilişkiye girebilir. Ruh, çoğu zaman mutlu değildir; çünkü mutluluk elinde olanı bulmaktır. Bu durumda ruh, Tanrı'ya sahip olmalıdır. Çünkü, ruhun temel amacı Tanrı'yla ilişkili olmaktır ve ruhun en yüksek fonksiyonu olan doğruyu bilmektir. O zaman mutluluğa sahip olmak demek, Tanrı'ya sahip olmak demektir. Aziz Augustinus'a göre, fiziksel hiçbir şey Tanrı'yı veremez. Sadece tinsel sevgi Tanrı'yı verebilir. Böylece ruhun doğal ihtiyaçları, mutluluk ve Tanrı'yı elde etmenin verdiği memnuniyettir. Doğruluk, üstün olan prensip olarak her şeyin nedenidir. Doğruluk, Tanrı'dır. Ruhlar, mutluluğu ararken, doğruluğa ve Tanrı'ya ulaşırlar. Böylece, eğer bir kişi Tanrı'yı seyretmeye ve doğruluğa ikna edilirse, o zaman mutlu olur. En iyi mutluluğu Tanrı, ruha verir. Ruh Tanrı'da mutlu ve huzurlu olabilir.

(3) Evrendeki ya da doğadaki mükemmel düzenden kaynaklanan Tanrı'nın varlığının kanıtı: Doğada bulunan mükemmel düzen açıklanması gereken bir durumdur. Evrenin olağanüstü düzeni yalnızca üstün bir varoluşun niteliği olabilir. Bu olağanüstü düzenin arkasında onu ortaya koyan üstün usa sahip bir varlık olmalı ki, ancak doğanın düzenli, sürekli devamlılığı ve çeşitliliği oluşabilsin. Aziz Augustinus'a göre, en küçük bir hayvandaki düzen bile bir tesadüfün sonucu değildir ve olamaz da. Eğer bir düzen yoksa, tüm bunlar bir tesadüfün sonucu mudur? Bu ne bir şans ne de bir tesadüftür. Aziz Augustinus'a göre, bu üstün düzen insan gücünün ve yapabildiklerinin ötesindedir. Bu insandan daha yüksekte olan bir varlığa ait olmalıdır. Bu nedenle, zamanın ötesinde üstün bir yaratıcı olan Tanrı vardır.

(4) Yaratılış kuramından gelen Tanrı'nın varlığının kanıtı: "Söyle bana Tanrım! ... O bizi yarattı. ...Benim sorum, bunların üzerinde durdum ve uzun süre baktım: cevap güzellik ve ben o değilim (yani bütün evren değilim); ama o beni yarattı. Böylece insan açıkça Tanrı'nın ışığıyla görebilir. Yaratılanlar aracılığıyla anlayabiliriz."²¹ "Zevk veren doğrulukların hepsi, zevk vericinin tümünün türediği doğruluğun kendisidir."²² Bu anlatılanlardan, yaratılanlara bakarak, yaratana çıkartabileceğimiz ifade edilmektedir. Her şey yaratılmış olduğuna göre, bir de bunları yaratan olmalı; o halde, Tanrı vardır.

(5) Olumsuzluktan gelen kanıt: Yalnız Tanrı, kendisi ve yardımcıları değişmez. Tanrı zamandan bağımsızdır. Olumsal olan olumsal olmayanı ima eder. Böylece o değişmez olandır. Eğer iyiliği tanımlarsak; Tanrı'yı tanımlamış oluruz. Eğer ışıktı görürsek, Tanrı'yı görmüş oluruz. Biz ikinci nedenlere dayanıyoruz (bilim). Her ne olursa olsun hiçbir ikinci dereceden neden, en son nedeni açıklayamaz. İlk nedenleri akıl üstü bir bakış görebilir. (Aristoteles için, bu metafiziktir. Aquinas için, bu soyutluğun üçüncü katıdır.) İkinci derece bakışlar, ikinci derece nedenler içindir. Bu bilimdir veya fendir. Tanrı bilimden veya fenden üstündür, onu bilim ile bitiremeyiz. Bu ilkeliktir. Yani

²¹ A.g.e., 10-6.

²² Augustinus. *De Liberto Arbitrio*, s. 68.

onun bilimi kapsadığı gibi onu kapsamaya çalışmak ilkeliktir. İlk nedeni bilim veremez. O halde, Tanrı vardır.

(6) **Aklın yaşamından gelen kanıt:** Varolmayı üç sınıfa ayırırız: 1. Varoluşa sahibiz (*existence-esse*), 2. Yaşamaya sahibiz (*vivere*), 3. Anlayışa sahibiz (*intelligere*)²³. Kısaca bunlar varolmak, yaşamak ve anlamaktır. Gerçekliğin hiyerarşik bir düzen içinde olan üç basamağıdır. Biri varsa diğerleri de olmalıdır. Eğer anlamaktan daha üstün bir oluş varsa bu mutlaka varolmayı, yaşamayı ve anlamayı kapsar. Bilgi, iç ve dış nedenlerden üstündür. Çünkü bilgi nedenleri ve kendini anlar, onları yargılar ve kurallar koyar [(*ratio=measure*, us=ölçü), (içsel kanıt)]. Eğer bilgi kendini görebiliyorsa, bilgiyi kendinden üstün bir şey, yani Tanrı yaratır. Tanrı kavrayabileceğimiz en yüksek şeydir.

Destekleyici tezler:

1) İnsan bilgisi üstündür, ama Tanrı'dan üstün olamaz. Tanrı en üstündür.

2) Sadece Tanrı bilginin üzerinde olanı anlayabilir ve görebilir.

3) Tanrı bizim düşünebildiğimiz her şeyden üstündür ve bildiğimiz her şeye sahiptir.

4) Eğer akıl açıkça kendinden üstün olanı görürse ve bulursa, bu algıladığı tümüyle Tanrı'dır (Bu bir doğruluğun farkına varma ile kanıtlamadır).

Başka bir kanıt: Bir özel algı ile ortak algı arasında fark vardır. Her birimiz güneş ve ay gibi ortak objelerin algısına sahibiz. Bunların hiçbirisi özel algı objesi olamaz. Bu akılsal basamakta aynıdır. Matematik yasaları bütün akıllarda ortaktır. Bu bilgelik ve mutlulukta da aynıdır. Doğruluk öznel olamaz. Doğruluk her zaman tümüyle ortaktır. Doğruluk içimizdedir. Bu *extramental*dir. Şunu biliyoruz ki, biz objektif doğruluğa sahibiz (*regular universonum sapiense*). Doğruluk biraz değil, hiç değişmez ve

²³ A.g.e., Book II.

biz onu hiç etkileyemeyiz. Buna karşılık doğruluk bizi yargılar, kontrol eder ve değiştirir. Bizim tek yapabileceğimiz doğruluğun şahitliğine tahammül edebilmektir. Doğruluk diğer bireysel anlayışlardan daha üstündür. Doğruluk idrak ettiğimiz akıldan üstündür. Matematiksel doğruluk (*regular univerorum*), bilgelik (*sapience*) ve ahlâksal doğruluk (*virtutum*), bunlar beni ölçer ve yargırlarlar. Yasaya meydan okursam bile beni bastırır. Ben, ahlâksal kurallarla ölçülürüm ve yargılanırım. Tanrı son ve üstün doğruluktur. Tanrı doğruluğun kendisidir. Benden bağımsız, daimi, başı ve sonu olmayan tarafsızdır. Başı ve sonu olmayan tarafsız akıl bütün gerçekliği ölçer, bunu Tanrı ile adlandırırız.

İ - KÖTÜLÜĞÜN KAYNAĞI NEDİR?

KÖTÜ ve İYİ: İşte evrenin iki zıt gücü. Evren, bu zıtlığın birliği olarak varolmasını sürdürürken; bazen iyi, bazen de kötü, evreni yöneten güç olmaktadır. Egemen güç olan öge aynı zamanda insana ve yaşadığı dünyaya da yön verir. Birbirleriyle çok sıkı ilişki halinde olan **Evren-Dünya-İnsan** üçlüsü, kendi içinde hem kötüyü hem de iyiyi diyalektiksel bir serimleme ile ortaya çıkarır.

İnsan kötülüğün ya da iyiliğin kaynağı nasıl olur? Dünya kötüyü ve iyiyi saklayan ve barındıran ikamet yeri midir? Her şeyin yücresi, yaratıcısı ve iyisi olan Tanrı nasıl olur da şeytanı da var edebilir? Ve de onun (şeytanın - kötünün) nasıl evrende özgür güç olarak ortaya çıkmasına izin verir? Burada bunlar sorgulanarak, irdelenerek ve açıklanarak, kötülüğün kaynağının ve olanaklılığının Evren-Dünya-İnsan üçlüsünde nasıl ortaya çıktığı felsefî bir yorumla gösterilmeye çalışılacaktır. Bu problemi, felsefe tarihinden bağımsız olarak ele almak, kötülüğün tarihsel gelişimini göz ardı etmek demektir.

Bu konuyu açıklayabilmek için hem Augustinus'un bu konudaki görüşlerini incelemek, hem de ondan önceki felsefî düşünceleri, özellikle Parmenides, Platon ve manicheistlerin kuramlarına bakmak gereklidir. Çünkü Aziz Augustinus felsefesinde ulaştığı "kötü" ya da "günah" kavramı ile daha önceki kuramlardaki kötü kavramı arasında bazı benzerlik ve farklılıkların bulunduğunu sanıyorum. Ayrıca Aziz Augustinus'un kendi kötü

veya günah kavramına ulaşmak için, kendisine kadar varolan kuramları bilmesi ve hatta onların eksik ya da yanlış olduğunu göstermesi gerekmektedir. Aziz Augustinus'un felsefesine geçmeden önce, niçin onun bu kavram üzerinde durduğunu ve niçin kötülüğün kökenlerini bulmaya çalıştığını açıklamak gerekir. Çünkü o, Hristiyanların kötü ve günah kavramına ve Tanrı'sına inanır. Burada bir sorun ortaya çıkmaktadır. Bu sorunu Epikürosçu argüman ile şu şekilde formüle etmek olanaklıdır: "Tanrı, bizi kötülükten ve acıdan korumak istiyor mu? Fakat bunu yapmaya gücü mü yok? Eğer yoksa; o güçsüzdür, ya da kesinlikle her şeye gücü yeten değildir. Her şeye gücü yeten fakat istemeyen mi? Eğer öyle ise o kötüdür ya da kesinlikle tüm iyilik değildir. O, ne gücü yetiyor, ne de istemiyor mu? O zaman, onu Tanrı diye çağırmak saçma olur. O, hem gücü yetiyor hem de istiyor mu? Peki kötülük nereden geliyor?"²⁴ Kısaca, eğer Tanrı varsa, niçin bu dünyada kötülük ve günah vardır? İşte bu soru çerçevesinde Augustinus'un, kötü ya da günah kavramını açıklaması gerekmektedir.

Augustinus kötülük veya günah problemini *İtirafılar* adlı eserinde şöyle ifade etmektedir. "Kuramlarım Senin (Tanrı'nın) bir anlamda sonlu olduğuna inanmama zorlamaktalar; böylece de kötülüğün varlığı Senin karıştın olabilmektedir. Kötülüğün kaynağını Senden aldığı varsayımının yerine Senin hiçbir kötülük yaratmadığına inanmak bana daha iyi gibi gözükmemektedir."²⁵

Kötülük problemini şu şekilde açıklamaya çalışalım: Eğer kötülük var ise ve Tanrı her türlü varolanın nedeni ise, Hristiyan inancındaki Tanrı düşüncesiyle, Augustinus'un kötülük kuramı arasında çelişkiler ortaya çıkmaktadır; çünkü Aziz Augustinus'ta Hristiyan düşüncesinde olduğu gibi Tanrı'nın sonsuz, ebedî, ezelî ve iyi olduğunu kabul etmektedir. Yani Hristiyan Tanrı'sına inanmaktadır. Her tür iyilik Tanrı'dandır. Bütün yaratılanlar iyidir; çünkü Tanrı iyidir. Tanrı'dan gelen hiçbir kötülük ya da günah yoktur. Bu durumda, nasıl olur da dünyada kötülük ve günah var olabilir? Kötülüğün ve günahın nedenleri ve kaynakları

²⁴ Augustinus. *İstencin Özgür Seçimi Üzerine*, Giriş.

²⁵ Augustinus. *İtirafılar*, Kitap V, bölüm 10.

nedir? Bu sorulara Aziz Augustinus'un cevap bulması zorunludur. Aksi halde inandığı Hristiyanlık ilkelerinde çelişkiler ortaya çıkacaktır. Ayrıca bu soruların cevabı Hristiyanlığın ve Aziz Augustinus'un felsefesinin temelini oluşturmaktadır.

Hristiyan inancını ve düşüncesini kabul eden bir düşünür olan Aziz Augustinus'un kendi kuramını geliştirebilmek için, kendisinden önce varolan teorilerin kötülük tanımlamasını iyi bilmesi gerekmektedir. Bunun sonucu olarak da onları tahrip edip, yerine kendi kuramını yerleştirmek zorundadır. Çünkü önceki kuramlar doğru ise, nasıl olur da kendi kuramını ve Hristiyanlık inançlarını savunabilir; veya nasıl kendi kuramı geçerli olabilir? Bu nedenlerle yazımızda problemi bu şekilde ortaya koyduktan sonra, öncelikle Parmenides, Platon ve Manichean kötülük kuramını açıklarken onların Augustinus tarafından nasıl anlaşıldığını ve hangi tarafları ile yetersiz olduklarını göstermek ve irdelenmek istiyoruz.

Niçin bu üç kuram (Parmenides, Platon ve Manichean) diye sorgulanabilir. Çünkü bu üç kuram Augustinus öncesi en önemli düşüncelerdir. Şimdi kötülük veya günah sorununun Parmenides'in, Platon'un ve Manichean felsefelerinde nasıl anlaşıldığını, hangi felsefî düşünce ve ilkeler dahilinde ve de ne tür bir çözüm çerçevesinde irdelendiğini ele alalım.

Parmenides'e göre, *logos* ya da akıl şu şekilde düşünmemizi sağlar: Varolan vardır, yok olamaz; yok olan yoktur, olasılıklı da olsa olamaz. Sadece Varlık (varolan) vardır. Varlık ile düşünme (*logos*) aynı şeydir. Varolan, Herakleitos'un öğretisinde olduğu gibi değişen ve meydana gelen değildir. Varolan değişmez varlıktır. Varolan düşünülen olandır. Yok olan düşünülemez ve bilinemez olandır. Bu nedenle yokluk, varolan ya da Varlık değildir. Bu düşünce ışığında Parmenides'e göre, Varlık gerçek, bir, kapsayan, ebedî, bölünmez, değişmez, düzenli ve karışık olmayandır. Parmenides'e göre, herhangi bir değişikliği, hareketi, başkalaşmayı, oluşun çeşitliliğini veya dönemlerini, yokluğu veya eksikliği ve boşluğu kabul etmek, kesinlikle düşünülemez olan yokluğun varlığını kabul etmekle çelişmektir. Bunların sonucu olarak da, niçin hiçten (mutlak yoktan) varola-

nın yalnızca bir zaman diliminde olduğunu fakat başka bir zamanda olamayacağını açıklamak olanaksız olacaktır. Çünkü Varlığın yok olması, çürümesi veya gelişmesi olamaz; kısaca Varlığın dereceleri yoktur. Böylece **ne varsa o tektir, birdir, bölünemez ve homojendir.**

Parmenides'e göre, yokluk var değildir. Varlıkta çokluk veya çokluklar yoktur. Bu durumda da kötülük yokluktur, yani Varlık değildir. Varlıkta ve varolanda ne yokluk ne de kötülük vardır. Yokluk olarak kötülük düşünülemez; çünkü Parmenides'e göre, yokluk düşünülemez bir şeydir. Düşünülemeyen ise var değildir. Parmenides'in bu kötülük teorisi kötülük üzerine yeterli ve iyi bir açıklama gibi görülmektedir. Çünkü biz kötülüğün ve yokluğun ne olduğunu bilmiyoruz. Kötülük veya yokluk hakkında konuşmak var-olmayan varlıklar hakkında konuşmaktır. Bu ise olanak dışıdır. Sonuçta, Parmenides'in düşüncesinde kötülük, çözülmemiş problematik bir soru olarak kalmaktadır.

Kötülük sorunu Platon ve Yeni-Platoncu düşüncelerde de görülmektedir. Platon mükemmel ve değişmeyen formlar alanı olan düşünseli, değişen ve mükemmel olmayan maddesel dünya alanından ayırır. İnsan ise hem akılsal-ruhsal hem de fiziksel bir yaratık olarak kabul edilmektedir. Diğer bir deyişle insan ruh ve maddenin birleşimidir. Ruh insanın iyi olan parçasıdır. Buna karşılık madde insanın kötü parçasıdır. Böylece Platonculuk ikicilik üzerinde temellenmiş bir görüştür. Bu ikiciliğe göre ruh, maddede hapistedir; yani onun mahkumudur. Madde ruhun hapisanesidir. Madde, "İYİ"'nin karşıtı ve mükemmel olmayanın kaynağını oluşturmaktadır. Dünyanın kusurluluğunun nedeni ve sorumluluğu, maddenin şekilsiz varlığında yatmaktadır. İnsanın kötülüğü ve kötülüğün kendisi ruhun maddedeki esareti ve mahkumiyeti ile açıklanabilir. Platon'a göre, yanlışlık, yanlış yapma ve kötülük, hiç ya da yokluk hakkında bir şey değildir. Başka bir deyişle, yanlışlık ve kötülük, mutlak yokluktan gelmemektedir. Platon, Parmenides'in yokluk hakkındaki kuramını kabul eder. O da, Parmenides gibi, yokluğun yok olduğunu yani "yokluk var değildir" önermesine inanır. "İYİ" ideasında bulunan tüm şeyler doğru ve gerçektir. Bu anlamıyla, kötülük ve yanlışlık akılsal-ruhsal dünyada olamaz. Buna karşılık, duyular dün-

yasında yanlışlık ve kötülük vardır, çünkü orada "İYİ" ideasının eksikliği veya yoksunluğu vardır. Kısaca, kötülük ve yanlışlık duyular dünyasına ve maddeye ait fakat ruha ait değildir. Kötülük, yoksunluk ve eksiklik olarak ortaya çıkmaktadır.

Platon ve Platonculuk, Aziz Augustinus'un kötülük kuramını ve Hristiyan felsefesini etkilemiştir. Her ne kadar Aziz Augustinus, Platon ve Platonculuktan etkilendi ise de kendi teorisi onlarla aynı değildir. Diğer yandan, Aziz Augustinus'un kötülük kuramını anlamak için manicheist düşünceye bakmak zorunluluğu da vardır. Aziz Augustinus gençlik döneminde manicheist düşünceyi kabul etmesine karşın, yaşlılık döneminde bu kuramda temel ve ilk ilkelerin olmadığını görerek, kuramı reddetmiştir. Bu nedenle de, manicheist kuramın ne olduğunu açıklamamız gerekli olmaktadır.

Platonculuk gibi, manicheizm de ikiciliği kabul etmekle birlikte **evreni iyi ve kötü ya da aydınlık ve karanlık** kavramlarının veya tözlerinin birlikteliğiyle açıklar. İkicilik her iki ilkenin birbirine olan karşıtlığıdır. Aydınlık ve karanlık her şeyi yaratan güçlerdir. Kısaca, manicheizm için, kötülük ya da karanlık en yüce aydınlık ya da iyilik kadar varlığı olan tözdür de. Bu görüşe göre, eğer kötülük varsa ve eğer Tanrı da tüm varolanların nedeni ise o zaman Tanrı kötülüğün nedeni ve yaratıcısıdır da.²⁶ Karanlık ve kötülük yeryüzünü yöneten bir töz olarak Tanrı'dan gelmektedir. Günah işleyen ve kötülük yapan insan değildir, insanın içindeki bilmediğimiz başka yapıdaki varlıktır. Bu başka varlık kötülük olarak bir töz olup evreni oluşturan iki tözden biridir. Böylece manicheanlar için, günah ve kötülük bize ait değildir; evrenin kendisinde yani Tanrı'dan gelen bir tözdür.

Bütün bu düşünceleri göz önüne alırsak, manicheist düşünce Hristiyan düşüncesi ve Aziz Augustinus'un felsefesiyle karşıt bir konumdadır. Çünkü hem Aziz Augustinus'ta hem de Hristiyanlıkta Tanrı iyidir ve Tanrı'dan gelen bütün şeylerin iyi olduğu inancı vardır. Kötülüğün iyilikle aynı kaynaktan geldiğini söyleyen ikici manicheist görüş yanlıştır. Bu kabul dolayısıyla, A-

²⁶ Augustinus. *İstencin Özgür Seçimi Üzerine*, XVI.

ziz Augustinus manicheizmin yanlış olduğunu göstermek zorundadır. *İtiraf*lar'da Aziz Augustinus, manichean bilim ve kozmolojisini reddeder. Aziz Augustinus, "manichean kitaplar, ay, güneş, yıldızlar ve gökyüzü hakkında en sıkıcı yalanlarla doludur"²⁷ der. Bunlara ilaveten, manicheist düşünceyi şu satırlarla da reddeder:

Manicheanların toprak, ateş ve hava gibi yoğunlaştırılmış - katı da olabilir- şekilsiz ve çirkin tözün bazı benzer çeşitlerini kötülük diye adlandırdıklarına inandım. Bu, onların toprak - dünya - dedikleri töz vasıtasıyla arıtılmış kötü ruhun bir çeşidi olarak hayal ettikleridir. Çünkü Tanrı'nın yarattığı düşüncesine inanmak için kendimi zorladım ve kötülüğün (şeytanın) az ve iyinin daha fazla derecede, fakat her ikisi de sınırsız karşıt iki kütle olduğunu tasarladım... Sen (Tanrı) sandığım gibi Senin kendi içinden, orijinalliğini alan hiçbir kötülük (şeytan - günah) yaratmadın.²⁸

Aziz Augustinus için, manichean düşünce kutsal kitaba (İncil'e) karşıttır ve manichean cevap zayıf ve yetersizdir. Aslında onlar kendi düşüncelerini halka temkinli ve sınırlı biçimde anlatmaktalar ve mezhepte yetişmekte olan gençlere özel toplantılarda, şeytanın da (kötülüğün) bir töz olduğunu söylemekteler.²⁹

Manicheanlar için, kötülük veya şeytan kozmik bir güçtür ve evrende bir tözdür. Aziz Augustinus bu görüşü reddeder. Onun için, "kötülük bir töz değildir"³⁰ ve "orijinini bulmaya çalıştığım kötülük bir töz değildir; çünkü eğer bir töz olsaydı, iyi olacaktı."³¹ Aziz Augustinus kötülüğün Tanrı'dan gelmediğini tartışmaya açar, çünkü eğer Tanrı'dan gelseydi, "o (kötülük), iyiliğin en yüce düzeninin yarattığı töz olarak yok edilemez olurdu, ya da eğer iyi olmasaydı o yok edilemeyen yok edilebilir tözü olabilecekti; böylece Sen her ne yapıyorsan iyidir ve Senin tara-

²⁷ Augustinus. *İtiraf*lar, kitap V,7.

²⁸ A.g.e., Kitap V bölüm 10.

²⁹ A.g.e., Kitap V bölüm 11

³⁰ A.g.e., Kitap IV bölüm 15.

³¹ A.g.e., Kitap VII bölüm 12.

fından yapılmamış hiçbir tözün olmadığı bana kesin biçimde gözükmektedir."³² Sonuç olarak, Aziz Augustinus'a göre, kötülük ya da şeytan bir töz değildir.

Bunlara ilaveten, Aziz Augustinus Tanrı'nın şeytanı ve kötülüğü yarattığı düşüncesine de katılmaz ve reddeder. Başka bir deyişle söylersek, Tanrı, kötülüğün ya da şeytanın nedeni değildir. Bu sorunu hem *İtirafklar* hem de *İstencin Özgür Seçimi Üzerine* adlı eserlerinde tartışır. *İtirafklar*'da şöyle ifade eder: "Kendi kendime Tanrı vardır ve işte onun yaratıkları diye söyledim. Tanrı, yarattığı tüm şeylerden kesinlikle ve mutlak olarak daha iyidir; onun iyi olmasından dolayı yarattığı şeyler de iyidir. Böylece, O, tüm şeyleri kendisi içinde kapsar ve onları kendi varlığı ile doldurur."³³ Fakat bu düşüncelerinde Aziz Augustinus, kötülülüğün nedenini göstermez. Yani kötülüğün kaynağı nerededir sorusunu henüz cevaplandırmamıştır. Yalnızca Aziz Augustinus kötülüğün Tanrı'dan gelmediğini göstermiş oldu, Aziz Augustinus bu soruyu cevaplandırmak için kendisine şu soruyu sorar: "Eğer Tanrı iyi ve yarattığı tüm şeylerde iyi ise ve de Tanrı her şeyi yarattı ise, o zaman kötülük nereden gelmektedir? O (Tanrı)'nın en yüce iyi olduğu ve kendisinin yarattığı şeylerden daha çok iyi olduğu doğrudur. Yaratan ve tüm yaratılanlar yani her ikisi de iyidir."³⁴ Aziz Augustinus aynı düşüncüyü *İstencin Özgür Seçimi Üzerine* 'de şu şekilde dile getirir: **Tanrı iyidir ve o, kötülük yaratmaz.**

Şimdiye kadar Tanrı'nın iyi ve onun kötülüğü yaratmadığı düşüncesi Aziz Augustinus'ta irdelendi. Bu irdeleme sonucu Aziz Augustinus'un manichean kuramı reddettiğini göstermeye çalıştık. Şimdi sorumuzu bir kez daha tekrarlayalım: Eğer Tanrı kötülüğü yaratmamışsa ve o iyi ise kötülüğün kaynağı nedir? Ve nereden gelmektedir? Bu sorunun irdelenmesini hem *İtirafklar*'da hem de *İstencin Özgür Seçimi Üzerine*'de yapmak olanaklıdır. Kötülük acaba öğrenilir mi ve öğretilbilir mi diye sorar Aziz

³² A.g.e., Kitap VII bölüm 12.

³³ A.g.e., Kitap VII bölüm 5.

³⁴ A.g.e., Kitap VII bölüm 5.

Augustinus. Eğitimin ne çeşit bir önemi vardır? Aziz Augustinus'a göre, "eğitim iyidir ve eğitim öğrenmeden gelmektedir. Bu yüzden kötülük öğrenilmez. Çünkü, eğer kötülük ve günah öğrenilse, o zaman kötülük eğitimin bir parçası olur ve böylece eğitim de iyi bir şey olmaz. Fakat, eğitim iyidir. Bu nedenle de, kötülük öğrenilmez ve onu biz kimden öğrendik diye sormak da anlamsız olmaktadır."³⁵ Bunlara ilaveten, Aziz Augustinus düşüncelerini şöyle ifade eder: "Eğer öğreten kötü ise, o bir öğretmen değildir; eğer o bir öğretmen ise, o kötü değildir."³⁶ Sonuçta eğitim ve onu veren öğretmen özü gereği kötü olamaz ve kötülük de öğretilmez.

Eğer biz kötülüğü ve günahı öğrenmiyorsak, niçin biz kötülük yapar ve günah işleriz? sorusunu öne sürebiliriz. Augustinus bu soruyu kendine sorar ve irdeler. Bu soru onun şu soruyu sormasını sağlar: Acaba arzu (şehvet, ihtiras ve nefis) kötülüğün nedeni olabilir mi? Yoksa olamaz mı? Aziz Augustinus'a göre, zina bir günahdır, çünkü arzu ya da cinselliğin bir sonucu olan zinada, kötülük ve günah elementleri vardır. Böylece, arzu veya cinsellik, zina eyleminde kötü bir olgudur. Bu sorunu *İstencin Özgür Seçimi Üzerine* adlı eserinde şöyle tanımlamaktadır:

"Zinada kötülük ve günah ögesi, arzudur. Bir erkeğin bir başkasının karısı ile yatma fırsatına sahip olamadığı bir örneği ele alalım: Fakat bu erkeğin olanak olursa bu eylemi gerçekleştireceği açık biçimde kesin ise, bu kişi eylemi gerçekleştiren bir başkasından daha az suçlu değildir... Her tür günah işlemede ve kötülük yapmada arzu (nefis, cinsellik, şehvet) temel olgudur."³⁷

Her ne kadar arzu veya şehvet her tür günahta ve kötülükte temel element gibi görünür ise de Aziz Augustinus bu problemi daha fazla irdelleyerek, arzu ve libido'nun arkasında ne olabileceğini aramak ister ve onu bulmaya çalışır. Başka bir söyleyişle, insanın arzu ve nefsinden daha güçlü herhangi bir şey var mıdır?

³⁵. Augustinus. *İstencin Özgür Seçimi Üzerine*, Kitap I bölüm 1.

³⁶ A.g.e., Kitap I bölüm 1-6.

³⁷ A.g.e., Kitap I bölüm 3-21.

Eğer varsa nedir? Aziz Augustinus'a göre, libido da, arzu gibi düşünülebilir. Akıl, arzu ve nefsin efendisi olmalıdır. Platon ve Platonizm gibi, Aziz Augustinus da aklın, bedenın arzularından daha üstün olduğunu kabul eder. Platon için, ruh maddede hapsedir, yani madde ruhun hapisanesidir. Ölüm iyidir; çünkü ruh kendisini görünüşler dünyasına ait maddeden kurtarmak zorundadır. Buna karşılık, Aziz Augustinus için ölüm kötüdür. Madde veya vücut insanın en temel parçasından biridir. Her ne zaman akıl, arzu veya nefis ile iyi bir ilişki içinde ise o zaman insanda kötülük ve günah olmayacaktır. Aziz Augustinus, aklın arzudan daha güçlü olduğuna inanır; çünkü o, doğru ve haklı olduğundan arzuyu yönetmelidir. Aziz Augustinus için, akıl doğruyu görebilen tek şey olduğundan, günah veya kötülüğün nedeni ve kaynağı olamaz. Buna karşılık, Aziz Augustinus şunları söyler: "Bize, istencin seçimi ile günah ya da kötülük yaptığımızı akıl gösterir... Eğer özgür istence sahip olmasaydık, günah işlemememiz mümkün olmayacaktı."³⁸ Aziz Augustinus bu düşüncesini *İtiraflar* adlı eserinde de ileri sürer. "Biz günah veya kötülük yaparız; çünkü kendi özgür istencimizle onu seçeriz."³⁹

Aziz Augustinus için, dünyada günah veya kötülüğün doğru-
dan nedeni ve kaynağı bireysel iradedir yani kişisel istençtir. Kötü istenç günahın nedeni ve kaynağıdır. Evrenin kendisinde kötülük yoktur, fakat bireyde kötülük ve günah vardır. Bunun nedeni de onun kendi hatasıdır ya da hatalı seçimidir. Kısaca özgür irade veya istencin seçimi ile günah işlenir ya da kötülük yapılır.

Aziz Augustinus kendine şunu sorar: Eğer Tanrı, ruhu yarattı ise niçin ruh yanlış yapar? Bu soruyu başka bir şekilde sorarsak niçin Tanrı insana istencin özgür seçimini verdi? Eğer biz özgür istence sahip olmasaydık, ne günah işler ne de kötülük yapardık, fakat sahibiz ve yapıyoruz. Aziz Augustinus bu soruları şöyle cevaplar: "Özgür istencin insana verilmiş olmasının nedeni, in-

³⁸ A.g.e., Kitap I, bölüm 16.

³⁹ Augustinus. *İtiraflar*, Kitap VII, bölüm 3.

sanın onsuz doğru ve haklı bir yaşam süremeyeceğidir."⁴⁰ Bu yüzden, Tanrı, insana doğru ve haklı yaşayabilme şansı elde etmesi için özgür istenci verdi. Çünkü insan, mutluluğu, doğruluğu ve adaleti bulmak için özgür istence sahip olmalı ve onu da özgürce kullanmalıdır.

Genelde üç çeşit kötülük veya günah olduğu söylenebilir: (1) kaynağı insan olan ahlâkî veya etik günah; (2) kaynağı doğal afetler olan ve (3) kötülüğün kendisinden gelen fiziksel ve ruhsal kötülükler. Başka bir deyişle, deprem, sel ve fırtına gibi doğal afetler sonucu oluşan kötülük ve kayıplar da bir tür kötülüktür. Şimdiye kadar, Aziz Augustinus felsefesinde günah ve kötülük, birinci anlamdaki etik günah veya kötülükle açıklandı. Bu tür etik günahın kaynağı ve nedeni olarak da özgür istencimiz olduğu belirlendi. Şimdi diğer günah çeşitlerini ele alabiliriz.

Aziz Augustinus'a göre, günah veya kötülük herhangi bir töz ya da substance olmadığı gibi o, fiziksel güç de değildir. Buna karşılık birçok insan doğal afetler sonucu ölmektedir. Doğal kötülükler Tanrı'dan mı gelmektedir? Her yarattığı şeyi iyi yaratan Tanrı mı bunların nedenidir? Ya da tüm bu tür kötülükler insanların günahları nedeniyle onları cezalandırmak mıdır?

William Maker'a göre, bu sorulara cevap verebilmek için, Augustinus'un Hristiyan kozmolojisine bakmak gerekir; çünkü Aziz Augustinus, yaratılışın yoktan (hiçten) olduğunu kabul eder. Hristiyan yaratılış kuramına göre, Tanrı her şeyi yoktan var etti. İşte bu varsayımla doğal felaketlerden kaynaklanan her tür kötülüğü ve günahı açıklamak mümkündür. Günah veya kötülük olasıdır; çünkü o kendini Varlığın değillemesi, yokluğu ve tahribi olarak göstermektedir. Varolan her şeyi Tanrı yoktan yarattığı için her şeyde hiçlikten kaynaklanan bir eksiklik, yokluk vardır. Yani varolanlar hiçliğin etkisindedirler. Buna karşılık, Tanrı'nın kendisinden gelen hiçbir şeyde eksiklik ya da yoksunluk yoktur. Başka bir söyleyişle, Tanrı'nın kendi doğasında ve

⁴⁰ Augustinus, *İstencin Özgür Seçimi Üzerine*, Kitap II, bölüm I.

kendinden yarattığında, hiçbir şekilde hiçliğin herhangi bir sıfatı veya özelliği yoktur.⁴¹

Böylece, Aziz Augustinus'un doğal kötülüğe cevabı şu şekilde özetlenebilir. Varolanlar yaratılmadan önce hiçlik vardı ve sonradan yaratılan tüm varolanlarda Varlık-olmayana (non-Being) doğru bir eğilim olasılığı söz konusudur. Bunun sonucu olarak da, Aziz Augustinus doğal günah ya da kötülüğü *ex-nihilo*'ya indirger ve bunları özgür istençle birleştirir. Böylece, tüm günah çeşitleri etik günah şekline dönüşür. Aziz Augustinus, kendi günah kuramı içinde etik günah üzerine dikkatleri çekmek istemiştir. O, günahı etik günah olarak ele alır ve bu tür etik günah da insan istencinin özgür seçimi ile olduğunu kabul eder.

Aziz Augustinus, günah veya kötülüğü fiziksel güç (manicheenlara göre bu fiziksel güç aynı zamanda evrende bir tözdür) veya var-olmayan mutlak yokluk (Parmenidesci görüş) olarak görmemekte ve tanımlamamaktadır. Günah ve kötülük ruhtan gelmektedir, maddeden değil. Platon ve Manicheanlar, kötülüğü ve günahı maddenin yapısına yüklemekle hata etmişlerdir. Platoncuların hatası Manicheanların ölçüsünde değildir; çünkü onu bir töz yapmışlardır ya da evreni yöneten iki ilkeden birisi haline getirmişlerdir. Aziz Augustinus'un görüşleri daha önceki kuramlardan daha açık ve nettir. Çünkü o, insanı günahın merkezine koymak suretiyle günahın kaynağı olarak da insanı görmüştür. Sonuç olarak Aziz Augustinus'a göre, insan, istencinin özgür seçiminden kaynaklanan her tür eylemden ve seçimden sorumludur. Her günahlı insan, kendi günahının nedenidir; çünkü o, ne zaman günah işler ve kötülük yaparsa özgür istencini, doğru erdemden uzaklaştırmıştır. Bu yüzden de Tanrı, insanın günahlarından ve kötülüklerinden sorumlu değildir. Her insan kendi günahlarından ve kötülüklerinden sorumludur. Her ne kadar Aziz Augustinus, insanı belirlerken ruhun üstünlüğünü savunursa da insanı madde ve ruh karışımı olarak anlamaktadır. Buna karşılık, Platon, maddeyi ruhun hapisanesi gibi görmektedir. Aziz Augustinus, insanı bir bütün olarak ele alır ve günahın nedeni ve kaynağı olarak da madde ya da insan dışında bir

⁴¹ Maker, s. 156.

töz aramaz. Fakat günahın ve kötülüğün kaynağını insanın özgür istencinde görmesi ile Tanrı'nın neden olduğu ve yarattığı bir kötülük ve günahın olmadığını ortaya koyar. Fakat doğal afetlerin sonucunda oluşan kötülükleri de -bu kötülüklerde insanın hiç payı yoktur- etik günaha ve kötülüğe indirgemek, yanlış olduğu kadar nedensizdir de.

Günah kavramı, iyi ve doğru Tanrı'dan gelmiyorsa ve de kişiye yani bireye ait bir olgu ise, bu konumuyla günah ve kötülük insan faktörünü birey ve özne olarak öne çıkarmaktadır. Bu Orta Çağ felsefesi için bence yenilikçi bir düşüncedir. O halde, modern felsefeden yaklaşık 11 veya 12 yüzyıl önce insanı bir özne olarak ele alan Aziz Augustinus bu görüşü ile hiç de küçümselemeyecek bir düşünürdür. **Günah, öznenin ruhundaki istencin özgür seçimi sonucu oluştuğuna göre özne, sorumlu birey olarak kendisine, topluma ve Tanrı'ya karşı sorumludur.**

*İtirafklar**

Birinci Bölüm

Tanrı'nın Büyüklüğü

"Ey Rab, sen büyüksün ve her türlü övgüye layıksın, gücün büyüktür ve bilgeliğinin sınırı yoktur. Yarattığın evrenin küçük bir parçacığı olan insanoğlu seni övmek istiyor. Ölümlülüğü ve bu nedenle işlediği ölüm getirici suçu kendinde taşıyan, yarattığın evrenin küçücük bir parçası olan insan, kendini beğenmişlere karşı koyan senin adaletin için, seni övmek istiyor. Ey Tanrım! Ona bu düşüncüyü esinleyen, sana sunduğu övgülerde ona gizli bir zevk tattıran sensin. İnsanı kendin için yarattın. Bu yüzden yüreğimiz sende huzur bulana dek huzursuzluklarla çalkalanıp duracaktır(...)

Tanrı İnsandadır, İnsan Tanrı'da

Rabbim olan Tanrı'ya nasıl yakarmalıyım? Yakarmak demek onu kendi içime çağırmak demektir. İyi ama bende Tanrı'nın gelebileceği bir yer var mı? Yeri ve göğü yaratan Tanrı bende nereye gelecektir? Ey Rab Tanrı, içime nasıl sığacaksın, bu mümkün mü? Yarattığın Yer ve Gök, seni içinde mi taşıyor ve ben seni içimde mi taşıyorum? Ya da var olan hiçbir şey sensiz var olamayacağı için, var olan her şey seni içinde mi taşıyor? Mademki varım öyleyse niçin bana gelmeni isteyeyim senden, bende olmasaydın var olmazdım ki. Henüz cehenneme gitmedim. Ama sen orada da mevcutsun, oraya gidince seni orada da bulacağım.

Eğer bende mevcut olmasaydın ben var olamazdım, bir hiç olurum. Her şey Sen'den. Sen'in aracılığıyla ve Sen'in için var olur. Sen'de olmasaydın hiç olurum. Evet, ey Rab, Sen'de olduğuma göre seni nereye çağıracağım? Bende nereye geleceksin? "Yeri ve göğü dolduran ben değil miyim?" diyen Tanrı'mın bana gelmesi için gök ve yerin ötesine gitmem gerek. İyi ama bu mümkün mü?

Tanrı Her Yerdedir

Ey Rabbim! Yeri ve göğü doldurduğun için mi onlar seni içlerinde taşımış oluyorlar? Yoksa seni tam olarak içlerine alamadıklarından, senden geriye bir şeyler mi kalıyor? Yeri ve göğü doldurunca senden geri kalanı nereye koyuyorsun? İyi ama herhangi bir şeyin seni içine alması mı gerekir? Sen ki her şeyi içine almaktasın, onları içine alarak onları doldurmak-

* A. Augustinus, *İtirafklar*, (Çev. Dominik Pamir), Kaknüs Yayınları, İstanbul, 1999. adlı eserinden alınmıştır.

tasın. Fakat bunlar seni sıkıca bir arada tutan ve seninle dolu olan vazolar gibi değildir. Vazolar kırılrsa bile sen hiç dağılmazsın ve bizim üzerimize döküldüğünde akıp giden sen olmazsın; ama ortadan kalkan biz oluruz, dağılıp giden sen değilsin ama birleştirdiğin biziz.

Doldurduğun her şeyi, bütün varlığıyla mı dolduruyorsun? Yoksa seni tam olarak içlerine alamadıklarından senden bir parçayı mı içlerine alıyorlar; hepsi de aynı parçayı mı yoksa daha büyük olanı daha büyüğünü, daha küçük olanı daha küçüğünü mü içine alıyor? Yani sende daha büyük parçalar ve daha küçük parçalar mı var? Yoksa bütünüyle her yerde misin? Seni bütünüyle içine alabilecek hiçbir yer yok mu yoksa?

Tanrı'nın Sözle Anlatılmaz Yüceliği

Öyleyse Tanrım sen nesin? Şunu soruyorum: Rab Tanrı'dan başka nesin? Rab'den başka bir Tanrı var mı? Taptığınız Tanrının dışında bir Tanrı var mı? Tanrım sen çok yücesin, çok güçlüsün, her şeye kadirsin, çok merhametlisin ve çok adilsin, görünmeyensin ve her yerde hazır bulunansın. Çok kudretlisin, kavranamayansın, değişmeyen ve her şeyi değiştirensin, 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 destekleyen, bizi ruhunla dolduran, koruyansın. Bizi yeniden yaratan, kelimayla besleyen, kusursuzlaştıran sensin. Kaybolmuş olan bizleri, -sanki bulmakta bir kazancın varmış gibi- arıyorsun.

Seviyorsun Tanrım, ama tutkuya 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 kaplıyorsun (...)

İkinci Bölüm

Tanrı En Yüce İyiliktir

(...) Güzel ve göz kamaştırıcı ve hiçbir zaman doyulmayan zevklerle dolu olan saflık ve adaletin kendisi olan seni istiyorum. İnsan senin yanında değişmez bir huzur ve rahat bir yaşam bulur. Senin yanına giren Rabbin sevincine ortak olur. Buradaki kişi yetkin iyilikte tam mutluluğu tadacak ve korkuyu tanımayacaktır...

Üçüncü Bölüm

Manicilerin Saçma Doktrinleri

Başka gerçeklerden haberim yok. Öyleyse bana kötülük nereden geliyor? Tanrı'nın bedensel bir biçimi var mı? Saçları, aynı zamanda tırnakları var mı? Aynı zamansa birçok kadına sahip olanları, kendi hemcinslerini katledenleri ve hayvanları kurban olarak sunanları haklı mı görmeli? Buna benzer sorular soran yalancı aptallara yaranmak amacıyla ben de kafa yoruyordum. Cahilliğim yüzünden bu sorular beni rahatsız ediyordu. Hakikatte gittiğimi sanırken ondan uzaklaşıyordum. Çünkü kötülüğün iyilikten yoksun kalmak olduğunu bilmiyordum. İyilikten yoksun kalmak hiçliğe götürür. Ben, maddi olandan ötesini göremeyen gözlerimle, hayallerin ötesini göremeyen aklımla bunu nasıl görebilirdim? Tanrı'nın ruh olduğunu, genişliğine ve uzunluğuna ölçülebilen uzuvları, kütlesi olmadığını bilmiyordum. Nitekim kütlesi olan her şeyin bir bölümü bütünden daha küçüktür, sonsuz olsaydı o zaman belirlenmiş bir uzayda tanımlanmış bir bölümü sonsuz olandan daha küçük olacaktı. O zaman da Tanrı gibi ruhuyla her yerde bütünüyle olmayacaktı. Ve varlığımızın temel nedeni olan ve Kutsal Kitaplarda yazılan "Tanrı'nın suretinde" yaratıldık sözünden hiç haberim yoktu (...)

Manicilerin Yanlışları

İnsanın, Tanrı'sını bütün yüreğiyle, bütün canıyla, bütün aklıyla ve hemcinslerini de kendisi gibi sevmesinin neresi yanlış? İnsan doğasına karşı işlenmiş ahlaksızlıklar her zaman ve her yerde iğrenç bulunmuş ve Sodomluların örneğinde olduğu gibi cezalandırılmıştır. Bu ahlaksızlıkları bütün bir halk işliyorsa, hepsi Tanrı yasası karşısında suçlu durumundadır. Tanrı insanları bu şekilde davranmaları için yaratmadı. Tanrı'nın yarattığı doğamız cinsel ahlaksızlıklarla bozulduğunda, onunla sürdürmemiz gereken birliğimiz de kopar.

İnsanların gelenek ve göreneklerine karşı törelerin çeşitliliğinden dolayı suç işlememek gerekir: Gelenek ve göreneklerle ya da yasayla sağlanan bir ülkenin, bir kentin genel huzuru bir vatandaşın ya da bir yabancıнын kaprisi ile bozulmamalı. Bütüne uyum sağlamayan bütüne ait bir parça bozulmuştur. Ancak yasalar kimi insanların gelenek ve göreneklerine ya da antlaşmalarına ters düşen bir şeyler buyuruyorsa, Tanrı'nın buyurduğu hiç yapılmıyorsa, bu yapılmalı; unutulmuş ise yeniden hayata geçirilmeli; kurulmamışsa, kurulmalı. Gerçekten de bir kentte hüküm süren bir kralın, kendisinden önce hiç kimsenin ve hatta kendisinin bile yayınlamadığı bir buyruğu yayınlaması nasıl uygun kaçıyor; krala itaat etmek kentin statüsüne ters düşmüyorsa, ya da topluluğun yaptığı antlaşma kralına itaat etmek ise, ona itaat etmemek bu statüyü yıkmak anlamına gelir. Bütün var-

lıklara egemen olan Tanrı'nın buyruklarına hayda hayda tereddüt etmeden itaat etmek gerekir. İnsanları idare eden iktidarların silsilesinde, en güçlü iktidarın bir alt güçteki iktidara sözü geçer, altı da ona itaat etmek zorundadır. Aynı şekilde Tanrı'nın hakkı her şeyin ve herkesin üstündedir.

İnsanlarla karşı gerek hakaret ederek gerekse şiddet uygulayarak suç işleyenlere geçelim. Kimi zaman düşmanca hakaret etmenin ve şiddet göstermenin nedeni intikam alma duygusudur; kimi zaman da yolculara saldırarak haydutlar gibi başkasının malına göz dikmektir; kimi zaman da şansızlığa uğramış birinin şanslı birini kıskanmasıdır; kimi zaman da herhangi bir işte başarı kazanıldığında, birinin kendine rakip olacağına katlanamamaktır; kimi zaman da sırf başkasının kötülüğünü istemektir, aynen gladyatörlerin mücadelesini, insanlarla alay edilmesini ve onlara hakaretler yağdırılmasını seyretmeye giden insanları harekete geçiren kötülük gibi.

İşte kötülüğün temel nedenleri: kendini beğenmişlik, merak duygusu ve şehvet. Kötülükler bunların birisinden ya da ikisinden ya da üçünden birden çıkabilir. Ey çok tatlı ve yüce Tanrım! Günah içinde yaşamak, bir santurun on teli gibi On Emri oluşturan ilk üç buyruğunla son yedi buyruğun arasındaki harmoniyi bozup zavallı bir yaşam sürmek demektir. Seni hiçbir şeyin bozamaz. Öyleyse hangi pislik sana kadar ulaşabilir? Hiçbir günah sana zarar veremez. İnsanların birbirlerine karşı işledikleri suçları cezalandırıyorsun. Sana karşı günah işlediklerinde bile kendi ruhlarına zarar vermiş oluyorlar. Çünkü işlenilen kötülük kendilerine yalan söyler. Çünkü kötülük yaratmış olduğunu ve düzenlediğin insan doğasına ters düşer. Gerek kullanılmasına izin verilen şeyleri köfüye kullanarak, gerek yasaklanmış şeyleri doğaya aykırı bir şekilde kullanarak doğayı bozarlar. Yüreklerinden sana isyan ve küfür ederek, üvendireye karşı teperek kendilerine zarar verirler; ya da toplum kurallarını hiçe sayarak bölücülük ve nifak tohumları ekerek kendilerini tatmin etmek amacıyla terör estirirler. İşte, yaşamın kaynağı, evrenin efendisi ve biricik ve gerçek yaratıcısı olan seni terk edince insanın başına neler geliyor. Ve bencilce bir kendini beğenmişlikle bütünün bir parçası sanki bütünün kendisiymiş gibi seviliyor. Ancak alçak gönüllü bir dindarlıkla sana dönülebilir. Sen bizi kötü alışkanlıklarımızdan temizlersin. Sana günahlarını itiraf edenlere karşı bağışlayıcısın. Sen zincire vurulmuş mahkumların iniltilerini duyar ve zincirlerimizi kırarsın. Yeter ki, daha fazlasına sahip olmak duygusuyla kendi iyiliğimizi Yüce İyilik'e tercih ederek daha fazla sahte özgürlük elde etmek amacıyla başımızı dikleştirmeyelim.

Yedinci Bölüm

Var Olan Her şey Tanrı'nın Eseri Olduğunda İyidir

Bozulan şeylerin iyi bir tarafı olduğundan emin oldum. Mutlak iyi olsalardı ya da içlerinde iyiliğin zerresi olmasaydı, o zaman bozulmayacak-

lardı. Gerçekten de, mutlak iyi olsalardı, bozulmayacaklardı; kendilerinde herhangi bir iyilik olmasaydı, o zaman da onlarda bozulabilecek hiçbir şey olmayacaktı. Çünkü bozulma zarar verir, iyi olan hiçbir şeye ulaşamayınca da zarar veremez olur. Öyleyse ya bozulma zararsızdır, ki bu olamaz; ya da- bu kesin olarak doğrudur- bozulan her şey iyiden yoksundur. Ve bir nesneden her türlü iyi şeyini yitirerek daha iyi duruma geldiğini söylemek kadar korkunç bir şey olamaz. Şu halde her türlü iyiden yoksun olmak demek, mutlak hiçlik demektir. Nesneler var oldukça iyidirler. Şu halde var olan her şey iyidir; kökenini aramakta olduğum kötü ise bir töz değildir, çünkü bir töz olsaydı, iyi olurdu. Ya bozulmaz bir töz olacak, o halde büyük bir iyi olacaktır; ya da iyi olmadığından bozulamayan, bozulan bir töz olacaktır.

Konuyu böyle görüyordum ve bu benim için gerçektir. Bütün varlıkları iyi olarak yarattın, yaratmış olduğundan başka bir töz de yoktur. Her şeyi eşit yatmadığından, hepsi bir bütün olmaya yönelir: Her varlık iyi olduğundan bütünü daha iyidir, çünkü Tanrı her şeyi iyi olarak yarattı.

On Üçüncü Bölüm

Madde ve Dünyanın Biçimi

Bizler seni sevelim diye eserlerin seni yüceltsin ve eserlerin seni yüceltsin diye seni sevmemizi sağla! Eserlerinin kendi başlangıçları var ve zamanda kendi sonları olacaktır, kendi doğuşları ve batışları, kendi ilerlemeleri ve kendi çöküşleri, kendi güzellikleri ve kendi hataları olacaktır. Şu halde ard arda kendi sabahları ve kendi akşamları olacaktır, kimisi gizemli kimisi daha açık.

Onlar senin tarafından hiçten yaratıldılar, senin cevherinden değil, sana yabancı ya da daha önce var olan bir cevherle değil, ama bir maddeyle yaratıldılar, yani aynı anda senin tarafından yaratıldılar. Çünkü belirli bir biçimi olmayan bu maddeye hiçbir zaman aralığı bırakmadan biçim vererek yarattın. Kuşkusuz yerin ve göğün maddesi başka şey, biçimleri başka şeydir: maddeyi sen hiçten yarattın, biçimi ise belirli bir biçimi olmayan maddeden çıkardın. Bununla birlikte her birini aynı zamanda yarattın, öyle ki madde ile biçim arasında en küçük bir zaman aralığı olmadı.

BOETHIUS (480 - 525)

Yaşamı: Anicius Manilius Boethius, Skolastiğin ilk öncüsü ve Romalıların ise sonuncusudur. Roma'da doğmuş ve ilk Hristiyan eğitimini aldıktan sonra Atina'ya gitmiştir. Doğudan gelen istilalarla kötü durumdaki Roma'da çeşitli sapkın akımlara karşı Boethius iyi bir devlet adamı olarak da görev almıştır.

Eserleri: *De Consolatione Philosophiae: Felsefenin Tesellisi* Üzerine adlı bir çalışma yapmıştır. Aristoteles ve Platon'un birçok yapıtını Latinceye çevirmiştir. Porphyrios'un *Isagoge'sini* Latinceye çevirmiştir. Mantık üzerine çeşitli çeviri ve eklemeler yaptı. Ayrıca birçok Tanrıbilim araştırmaları yaparak, yayınladı.

Felsefesi: Antik Yunan ve Latin dünyası arasında köprü görevi gören Boethius, Platon ve Aristoteles felsefelerinin bir sentezini yaparak orta yolu bulmaya çalışmıştır. Felsefeyi bilgelik sevgisi olarak görür. Aristoteles'in mantığını çok iyi bilen Boethius, mantığı hem felsefenin bir alt disiplini hem de felsefe yapmanın aracı olarak anlar. Tümeller tartışmasına getirdiği çözüm örneğiyle Aristotelesçi görünmesine rağmen Platoncu izler de taşır. Varlık - öz ayrımı, küllî irade - cüzî irade ayrımı uzun yıllar etkili olmuştur.

A - Tümeller Tartışması: Tümeller sorunu Porphyrios'un Aristoteles'in mantığına yazdığı ek kitap olan *Isagage* adlı çalışmasıyla Orta Çağ felsefesine girer. Boethius'un hem Aristoteles hem de Porphyrios üzerine yazdığı girişlerle iyice ortaya çıkan tümeller sorunu XII. yüzyılla birlikte Skolastik felsefenin temel problemi haline gelmiştir. Roscelinus, Abelardus, Aziz Thomas ve Ockhamlı William'ın felsefelerinde çokça tartışılan bu konu, günümüzde bile tartışılmaktadır.

Tümeller problemi, tümel varlıkların var olma durumlarıyla ilgilidir. Aziz Augustinus, Platoncu bir yaklaşımla tümellerin gerçekten var olduğunu; fakat Platon'daki gibi ayrı bir idealar dünyasında değil, Tanrı'nın zihninde olduklarını söyler. Bu kuram, katı bir kavram realizmini içermektedir. Kavram realizmi kilisenin ve Hristiyanlığın resmî görüşü olarak kabul edilerek tüm Orta Çağ boyunca etkisini her filozofta göstermiştir.

Gerçekten tümel diye bir varlık ya da kavram var mıdır? Eğer varsa nerede ve ne cinstendir? Hristiyan felsefesine göre, gerçekten tümel varlık vardır ve o, Tanrı'dır. Tümel varlığın yok olması Tanrı'yı da yok etmektedir. Aynı şekilde tümel varlık var fakat tekilin içinde demek de Tanrı'yı tekil yaparak cisimleştirmektedir. Tümel varlık gerçekten yoktur fakat tümel denilen kavramlar sadece birer dilsel ya da zihinsel soyutlamalar diyen görüş de Tanrı'nın varlığını tehlikeli bir duruma sokmaktadır. O halde, tümellerin varlığı gerçekten Orta Çağ felsefesi için büyük bir sorundur.

Tümellerin varlığı üzerine üç temel görüş vardır:

1. Katı Kavram Realizmi: Gerçekten tümeller tikelden ve insan zihninden bağımsız olarak bir gerçekliğe sahiptir. Bu görüş, kendini Platon felsefesiyle temellendirmektedir.

2. İlimli Kavram Realizmi (Konseptüalizm): Tümeller tikelle birlikte gerçekten vardır. Bu görüş, Aristoteles felsefesiyle kendini temellendirmektedir.

3. Nominalizm (Adcılık): Tümeller gerçekten bir varlığa sahip değildirler. Onlar birer isim olarak bizim yaptığımız soyutlamalardır.

Boethius, yaptığı mantık çevirilerine yazdığı girişlerde cins ve tür gibi ikinci derece kategorilerin gerçekten birer varlığı var mıdır diye sorarak tümellerin durumunu tartışır. Cins ve türlerin kendi başlarına bir varlıkları var mıdır? Yoksa onlar sadece zihnin soyutlamaları mıdır? Cins ve türler, tikeller içinde bulunan ortak özellikler olarak vardırırlar, ama tikellerin dışında bir varlıkları yoktur. İnsan zihni soyutlama gücüyle, tümel kavramları, somut bireylerden çekip çıkartabilir. Tümeller algılanabilir nesnelerde bulunurlar, fakat maddî nesnelerden bağımsız olarak düşünülebilirler. Bu konuda Aristotelesçi olmasına rağmen, Platon ve Plotinos etkisiyle, felsefeyi tümellerin içinde toplandığı **Tanrı zihninin seyrine dalmaktır** diye tanımlar.

B- Tanrı Görüşü: Tanrı en yetkin, en iyi ve en yüce varlık olarak her şeyin ilk nedenidir. Kendisinden daha yetkin varlığın tasarlanamadığı varlık olarak Tanrı, tüm varolanların kay-

nağıdır. Yetkin olmayanlar kendilerini en yetkin olana (*ens perfectissimum*) dayandırmak zorundadırlar. Böylece, Tanrı evrendeki tüm varolanların en üstünde yer alan, en yetkin ve yaratıcı varlıktır. Tanrı kavramını, her türlü mantıksal ve felsefi olarak düşünülebilecek olandan daha üst bir yere yerleştiren Boethius'a göre, evrendeki sonsuz birliğin kaynağı ve yaratıcısı da Tanrı'nın kendisidir. Tanrı dışında her şey zamana tabidir. Tanrı zaman dışıdır, yani benginlik veya sonsuzluktur.

Boethius Tanrı'nın varlığını kanıtlamak için bazı yollar önermiştir:

1. Düzendan gelen Tanrı'nın varlığının kanıtlanması: Boethius'a göre, dünya ve evren değışik ve farklı bölümlerden ve nesnelerden oluşmuştur. Bu farklı, karşıt ve değışik bölümler bir tek düzen ve birlik içinde bir bütünlük oluşturur. Fakat düzen kendi başına oluşamaz. "Eğer bunca değışik şeyleri birleştirecek biri olmasaydı, dünya bunca değışik ve karşıt bölümlerden tek bir biçim haline gelemezdi. Yine eğer birleştirdiğı şeyi içeren olmasaydı, doğalarının değışikliği birleştirilmiş şeyleri ayırıp dağıtırdı."⁴² O halde, düzenleyen ve düzeni sağlayan varlık olan Tanrı vardır.

2. Devinimsiz devinimden gelen Tanrı kanıtlanması: Birinci kanıta bağılı olarak Boethius, doğadaki değışik devinimleri düzenleyen ve oluşturan bir varlığın olması gerektiğini ileri sürer. Bu devinimleri sağlayan varlık kendi devinimi için bir başka devindiriciye de dayanmamalıdır; çünkü başka devindirici varsa kendisi ilk devindirici olamaz. İlk devinimi yapan aynı zamanda kendisi devindirilmeyen (Aristoteles'in devinmeyen devindirici -hareket etmeyen hareket ettirici dediğı *unmoved mover*'dur) fakat hep başkalarını devindiren varlıktır. "Yine kendisi hareketsiz kalırken bunca değışik devinimleri düzenleyen olmasaydı, doğa düzeni böyle durağan kalmaz; yer, zaman, etkinler, boşluk ve nitelik açısından böyle uyumlu bir devinim görülmezdi. Yapıl-

⁴² Boethius. "Felsefenin Tesellisi Üzerine." V. Kitap, çeviren B. Çotuksöken ve S. Babür. *Orta Çağ'da Felsefe*. s. 113.

miş şeyleri oluşturan ve kalıcı kalan bu varlık ne olursa olsun, ona herkesin kullandığı adla "Tanrı diyorum."⁴³ O halde, Tanrı vardır.

3. Kendisine yeten, en iyi ve güçlü varlık olarak Tanrı kanıtlanması: Doğadaki her varlık, kendi kendine yeten değildir. Tüm yaratılmış varlıklar kendi doğal eğilimlerini gerçekleştirirler. Bu eğilimler onlar için iyi olandır; fakat onlar iyinin kaynağı değildirler. Tam ve mutlak iyinin kaynağı, iyiliğini başka bir varlıktan değil, kendi gücünden alır. "... tam iyi, her şeyi güçlü yöneten ve tatlılıkla her şey için olanak sağlayan şeydir. ..." ⁴⁴ Tam ve yetkin iyi ancak Tanrı'dır. Öyleyse Tanrı vardır; çünkü yalnız Tanrı kendi kendine yeten tam iyi ve güçlü varlıktır.

C - Bilgi Kuramı: İnsan çeşitli güçleriyle bilgi edinir. Bilgi edinme bu güçlere bağlı olarak ortaya çıkar.

a) Duyumlar (*sensus*): Duyumlar maddedeki biçimi verir.

b) İmgeleme (*imaginatio*): İmgeleme (hayal gücü) maddeden arınmış biçimi verir.

c) Akıl (*ratio*): Tek tek olanda yer alan tümeli verir.

d) Anlama (*intelligentia*): Soyut saf biçimi verir.

"Duyular, taşıyıcı madde üzerine kurulmuş şekli, imgeleme ise maddeden bağımsız yalnızca şekli değerlendirir. Akıl bu evreyi de aşan ve tümel düşünmeyle, bireylerde içkin olan bütün kendisini belirler. Anlama gücüne gelince; bakışı daha yükseği görür, tümelin alanını alarak zihnin saf kesinliğiyle yalın biçimin kendisini algılar."⁴⁵

Bilme güçleri kendi içlerinde bir hiyerarşik sırayı takip ederler. En üst bilme gücü anlamadır. En alttaki ise, duyumlardır. Üst alttaki güce sahipken, alttaki üstün gücüne sahip değildir.

⁴³ A.g.e., s. 113.

⁴⁴ A.g.e., s. 113.

⁴⁵ A.g.e., s. 101.

Boethius bunu şöyle ifade eder: "Nitekim duyumlar maddenin dışında hiçbir şey elde edemez."⁴⁶ Boethius'a göre, bilgideki bu hiyerarşik düzen, varlık sıralamasında da vardır. Varlık sıralamasında üst sıradaki varlık alt sıradaki varlığın bilme gücüne sahiptir; fakat alttaki varlık, üsttekinin bilme gücüne sahip değildir. Hareket etmeyen canlılar yalnızca duyumlara; hareketli canlılar duyu ve imgelemeye; insan ise duyu, imgeleme ve akla sahiptir. Tanrı saf anlamaya sahiptir.

Boethius bilginin elde edilmesinde bilinen nesneyi değil, bilen özneyi bilgiyi belirleyen olarak kabul eder. Bilgi sürecinde bilinen nesne pasif, bilen etkindir; çünkü "bilinen her nesne kendi özünün işleyişine göre değil, bilen öznenin işlevine göre anlaşılır."⁴⁷ Örneğin, bir nesnenin küresel olduğunu, görme ve dokunma duyusuyla biliriz. Görme, uzaklık sayesinde nesnenin tam alanını verir. Dokunma ise küresel alanı nesne üzerinde yapılan dokunma ile verir. Böylece nesnenin küresel olduğu bilgisi öznedeki bilme güçleri olan duyumlarla belirlenir. Özne, nesnenin ne olduğunu belirleyerek, onun hakkında bilgi üretir.

İnsan bilgisi zaman içinde sınırlı bir etkinliktir. Buna karşın Tanrı bilgisi zamanla sınırlı olmadığı gibi insan bilgisinin aşamalarına da ihtiyacı yoktur. İnsan aşama aşama bilgi edinirken, Tanrı her şeyi bir anda bilir ve görür.

Bilimleri Orta Çağ'ın 7 özgür sanatına göre *trivium* ve *quadrivium* olarak sınıflayan Boethius'a göre, asıl anlaşılır olan Tanrıbilimdir. Bu nedenle doğa bilimleri insan için gerekli olmanın dışında asıl olan değildir. Gerçekte insanın bilme için yönelmesi gereken Tanrı'dır.

D - İnsan ve Özgürlük Kuramı: İnsan bedene düşmüş ruh olarak Tanrı'dan ayrılmıştır. Tüm nesnelerin doğal bir amacı vardır. İnsanın amacı da Tanrı'dan ayrılmasıyla düşmüş olduğu yerden kurtularak Tanrı'nın seyrine dalmaktır. İnsanın amacı

⁴⁶ A.g.e., s. 101.

⁴⁷ A.g.e., s. 100.

felsefe ve tanrıbilim vasıtasıyla en yetkin varlığı düşünmesiyle gerçekleşebilir. Doğadaki nesnelerin zorunlu mekanik hareketine karşılık, insanın kendi amacına yönelmesi onun özgür istence sahip olduğunun bir ifadesidir. Ruhun özgürlüğü, Tanrı'nın seyrine dalmakla mümkündür çünkü ruhun özgürlüğü demek, Tanrı'nın istediği şeyi istemek demektir. Burada Boethius bir çelişki görmez. Tanrı'nın önceden bilmesi ile özgür istenç arasında bir çelişki yoktur; çünkü Tanrı insanı tek tek eylemlerini yapabileceği özgür bir alanda yaratmıştır.

Felsefenin Tesellisi*

5. Kitap

6

O halde, az önce göstermiş olduğum gibi, bilinen her şey kendi doğasıyla değil de, onu algılayanların doğası aracılığıyla biliniyorsa, o zaman şimdi tanrısal yasanın izin verdiği kadariyle, tanrısal tözün yapısının ne olduğunu inceleyelim ve böylece bilgisinin nasıl bir bilgi olduğunu anlayabilelim. Akıl sahibi her varlığın ortak düşüncesi Tanrı'nın sonsuz olduğudur. Öyleyse sonsuzluğun ne olduğunu düşünelim, çünkü bu bize hem tanrısal yapıyı hem de tanrısal bilgiyi açıklayacaktır. Sonsuzluk sınırsız bir yaşama bütünüyle, aynı anda ve tam hâkimiyettir. Bu durum zamana bağlı şeylerle karşılaştırıldığında daha iyi anlaşılacaktır; çünkü zamana bağlı olarak yaşayan her varlık şimdi yaşar ve geçmişten geleceğe doğru yol alır. Zaman içinde bulunan hiçbir varlık kendi yaşam süresinin bütününe aynı anda kavrayamaz. Henüz yarına ermemiştir, dünü ise çoktan yitirmiştir; yaşadığı bugünde bile ancak değişebilir ve geçici bir anı yaşayabilir. O halde, zamana koşullu yaşamak durumunda olan varlık, Aristoteles'in evren hakkında düşündüğü gibi, ne varolmaya başlamıştır ne de bir an gelecek varolmasını durduracaktır; onun yaşamı zamanın sınırsızlığıyla sürüp gitse bile yine de henüz böyle bir varlığın sonsuz olduğuna inanmamızı sağlayacak haklı bir gerekçemiz yoktur. Çünkü o yaşam süresinin bütününe, bu yaşam sonsuz bile olsa, aynı anda yakalayıp saramaz; gelecektekileri henüz yaşamamış, geçmiştekileri ise çoktan yaşayıp tüketmiştir. Öyleyse sonsuz bir yaşamı bütünüyle, dolu dolu ve aynı anda yakaladığı ve ona hakim olduğu için geleceğin her ayrıntısından haberdar, geçmişin de hiçbir ayrıntısını kaçırmamış olanın sonsuz olduğunu söylemek yerinde olacaktır; o her zaman kendine hakim olup şimdi olduğu gibi kendisini sunmalı, geçip giden zamanın sonsuzluğuna şimdi ve burada gibi sahip olmalıdır. Bu yüzden, Plato'nun bu dünyanın zamanda bir başlangıcı olmadığını ve bir sonu olmayacağını iddia ettiğini duyup da yaratılan dünyanın yaratıcısıyla birlikte sonsuz olduğunu düşünenler yanılmaktadır. Çünkü Plato'nun dünya için söylediği bu sonsuz yaşamı sürdürmek başka şey, sonsuz yaşamın bütün varlığını aynı anda kucaklamak başka bir şeydir; böyle bir şeyin sadece tanrısal zihne özgü olduğu açıktır. Tanrının yarattıklarında önce gelmesini zamansal nicelik açısından değil de, onun tanrısal doğasının yalınlığı açısından değerlendirmek gerekir. Zamana bağlı şeylerin sonsuz hareketi, devinimsiz tanrısal yaşamın şimdiki durumunu

* Boethius, *Felsefenin Tesellisi*, (Çev. Çiğdem Dürüşken), Kabbacı Yayınevi, İstanbul, 2006, sf. 347- 362'den alınmıştır.

taklit eder; çünkü bu hareket tanrısal yaşamı gerçekleştiremediğinden ve onunla eşdeğerde olmadığından, devinimsizlikten devinime düşer ve şimdinin yalınlığından geleceğin ve geçmişin sınırsız yayılımına doğru küçülür; kendi yaşamının bütünselliğini dolu dolu ve aynı anda kucaklayamadığından ve tam da bu nedenden varolmayı asla bırakamadığından, tamamen gerçekleştiremediği ve açıklayamadığı tanrısal yaşama kısmen benzemeye çalışır. Böylece kendisini bu kısa ömürlü ve gelip geçici anın şimdine bağlar. Bu an sürüp giden şimdiyle bir benzerlik taşıdığından, ilişkilendiği her şeye böyle sürüp giden bir varoluş görünümü kazandırır. Ama sabit kalamadığından, zamanın sonsuz akış yolculuğuna kapılır ve sabit kalıp da bütünselliğini saramadığı yaşamı ancak bu şekilde ilerleyerek sürdürebilir. Bu yüzden nesnelere uygun adlar vermek istiyorsak, Plato'yu izleyerek, tanrının sonsuz, dünyanın sürekli olduğunu söyleyelim. O halde her yargı kendi doğasına göre kendisine konu olanları kavradığından ve Tanrı hep sonsuz ve şimdi olma durumunda olduğundan, onun bilgisi de zamanın bütün devinimini aşarak kendi şimdisinin yalınlığında kalır ve geçmişin ve geleceğin sonsuz yayılımını kapsayarak kendisinin o yalın kavrayışında her şeyi şimdi oluyormuş gibi seyrederek. Bu yüzden her şeyi ayırt etmesini sağlayan Tanrı'nın şimdisi üzerine düşünmek istiyorsan, buradaki ön bilgiyi geleceği önceden bilmek olarak değil, hiç azalmayan şu anın bilgisi olarak değerlendirmen daha doğru olacak. Bu yüzden, buna ön görü demek daha doğru olur, önceden görme değil; çünkü en alttaki nesnelerden çok uzakta olduğundan, bütün her şeye dünyanın en üst zirvesinden bakıyormuş gibi bakar. Öyleyse insanlar gördükleri şeylere bile zorunluluk yüklemeyen, niçin sen tanrısal ışıkla aydınlanan şeylerin zorunlulukla meydana geldiğini dayatıyorsun? Şimdi gördüğün şeyleri, görmüş olman onlara herhangi bir zorunluluk yükler mi? "Hayır yüklemeyiz." O halde, tanrının şimdisini, insanınkiyle kıyaslayacak olursak, nasıl biz bazı şeyleri geçici şimdimizde görüyorsak, o da her şeyi kendi sonsuzluğunda seyreder. Bu yüzden tanrısal ön bilme şeylerin yapısını ve özgünlüğünü değiştirmez ve zaman içinde günü geldiğinde olacak olanları kendi şimdisinde seyrederek. Nesnelerle ilgili yargıları karıştırmaz ve zihnindeki bir anlık bir ışımayla zorunlu olarak olacakları ayırt ettiği gibi, zorunlu olarak olmayacakları da ayırt eder. Nasıl ki siz sokakta yürüyen bir adamı ve aynı anda gökyüzünde doğan güneşi gördüğünüzde, her iki olayı eş zamanda gördüğünüz halde, yine de birincisinin iradeye bağlı, diğerinin zorunlu olduğunu anlıyorsunuz, işte aynı şekilde her şeyi açık seçik gören tanrısal görü de, kendisine göre şimdiki zamanda olan, ama zamana bağlı olarak gelecekte olacak olanların yapısını karıştırmaz. Bu yüzden, Tanrı varoluş zorunluluğunun olmadığını bildiği bir şeyin olacağını bildiğinde bu bir sanı değil, hakikate dayalın bir bilgi olur. Bu aşamada eğer, Tanrı'nın olacağını gördüğü şeyin olmamasının mümkün olamayacağını söylersen, öte yandan olmaması mümkün olamayacak bir şeyin zorunlulukla olacağını belirtirsen ve beni bu zorunluluk terimiyle sıkıştıracak olursan, bunun sağlam hakika-

te ilişkin bir şey olduğunu kabul ederim, ama bu hakikati ancak din eğitimi almış birinin kavrayabileceğini de itiraf ederim. Yanıtım şöyle olur: gelecekte olacak olan o olay, tanrısal gözle bakıldığında zorunludur, ama kendi doğasına göre değerlendirildiğinde tümüyle özgür ve bağımsızdır. Çünkü iki tür zorunluluk vardır: İlki, doğal zorunluluk; örneğin bütün insanların ölümlü olması zorunludur; ikincisi, koşullu zorunluluk örneğin birinin yürüdüğünü biliyorsanız, o yürüyor olmak zorundadır; çünkü birinin bildiği bir şey, bilinenden başka türlü olamaz. Ama bu koşullu zorunluluk, öteki doğal zorunluluğu beraberinde sürüklemeyebilir. Çünkü bu tür zorunluluk nesnenin kendisine özgü doğasından kaynaklanmaz, ona eklenen koşuldan kaynaklanır. Bir insan kendi isteğiyle yürüyorsa hiçbir zorunluluk onu ilerlemeye zorlayamaz; zaten onun yürürken ilerlemesi zorunludur. O halde aynı şekilde tanrısal ön görüş bir şeyi şimdide görürse, o şey, doğasında hiçbir zorunluluk olmasa da zorunlu olarak olur. Tanrı irade özgürlüğüne bağlı olarak gelecekte olacak olanları şimdide görür. O halde, bu şeyler Tanrı görüşüyle bağlantılı olarak düşünüldüğünde, tanrısal bilgi koşuluna bağlı olarak zorunlu olarak olurlar, ama kendi başlarına düşünüldüklerinde, kendi doğalarının mutlak özgürlüğünü yitirmezler. Öyleyse Tanrının olacağını bildiği her şeyin olması kuşku götürmez, ama bunların bazıları özgür iradeye göre olur. Bunlar gerçekleşmeler bile, yine de gerçekleşerek kendi doğalarını, başka deyişle, olmadan önce varolmama olasılıklarını bırakmazlar. Ama tanrısal bilgi koşuluna bağlı olarak her durumda zorunluymuş gibi meydana geleceklerine göre, bu şeylerin zorunlu olmamasının ne önemi var? Buradaki fark biraz önce verdiğim örneklerde yatıyor: Doğan güneş ve yürüyen adam. Bunlar olurken olmamaları mümkün olmayan olaylardır. Yine de bunlardan ilki, olmadan önce varolmak zorundaydı, diğerrinin böyle bir zorunluluğu yoktu. Aynı şekilde, Tanrının şimdide gördüğü olaylar kuşku götürmez şekilde olmak zorundadır, ama bunlardan bazıları şeylerdeki doğal zorunluluktan meydana gelir, bazıları kendilerini gerçekleştiren kişilerin takdirine bağlıdır. Demek ki 'bu şeyler tanrısal bilgiye göre değerlendirildiğinde zorunlu, kendi başlarına değerlendirildiğinde zorunluluk bağlarından kurtulmuştur,' derken haksız değildik. Tıpkı, duyularla algılanan her şeyin akla göre değerlendirildiğinde tümel, kendi başlarına değerlendirildiğinde tikel olması gibi. Şöyle diyebilirsiniz: 'Ama niyetimi değiştirme gücü kendi irademe bağlıysa, Tanrının önceden bildiklerini şansını yakaladığımda, onun ön görüşünü boşa çıkarmış olurum.' Buna karşılık benim yanıtım şöyle olacaktır: Niyetini elbette değiştirebilirsiniz, ama tanrısal ön görünün o an orada olan hakikati, niyetini değiştirebilme iradenin ne olacağını seyrettiğinden, tanrısal öngöründen kaçamazsın. Tıpkı özgür iradenle hareket edip eylemlerini değiştirdiğin halde, o anda seni gözetleyen bir insanın gözünden kaçamaman gibi. Öyleyse şöyle soracaksın: Benim tavır alışıma göre tanrısal bilgi de değişecek mi? Başka deyişle, ben şunu ya da bunu istediğimde, onun bilgisi kararsız kalacak gibi mi görünecek? Yanıtım, 'Hayır', olacak; çünkü tanrısal görüş, gelecek-

teki her olaydan önce gelir, kendine özgü bilgisinin şimdisine döndürür, geri çağırır ve senin sandığın gibi, önceden bildiğini bir şöyle, bir böyle değiştirerek bocalamaz. Kendisi hiç değişmeden, tek bir bakışla senin yaptığın değişiklikleri önceden sezinler ve hemen anlar. Bu, her şeyi şimdi kavrama ve görme yetisi, tanrının kendisine özgü yalınlığından kaynaklanır, gelecekte olacak olanların sonuçlarından değil. İşte bu şekilde az önceki karşı çıkışına da bir çözüm getirilmiş oldu; başka deyişle, bizim gelecekteki eylemlerimizin tanrısal bilginin nedeni olduğunu söylemenin hiç yerinde olmadığını anlamış oldun. Çünkü her şeyi şimdiki bilgisinde kapsayan tanrısal bilginin gücü, her şeye bir sınır çizmiştir ve sonradan meydana gelecek şeylere hiçbir şey borçlu değildir. Bu doğru olduğuna göre, ölümlü insanların seçim yapma özgürlüğü bozulmadan kalır ve her türlü zorunluluktan bağımsız olan istençlerimiz için ödül ya da ceza verilecek yasalar da adaletsiz olmamış olur. Ayrıca Tanrı öngörüsüyle her şeyi sürekli olarak yukarıdan seyrederek ve onun hep şimdide varolan sonsuz görüşü, iyilere ödül, kötülere ceza dağıtarak gelecekteki eylemlerimizin niteliğiyle uyumlu bir birliktelik sürdürür. Tanrıya bağladığımız umutlar ve ona ettiğimiz dualar boş yere değildir; dürüstlerse, etkisiz kalmaları olanaksızdır. O halde, kötülüklerden uzak durun, erdemlerinizi derinleştirin, ruhunuzu yüce umutlara yükseltin ve âcizane yakarılarınızı göğe sunun. İki yüzlü davranmak istemiyorsanız mutlaka dürüst olmak zorunda olduğunuzu bilin; çünkü siz her şeyi seyreden bir yargıcın gözlerinin önünde yaşamaktasınız.

BÖLÜM ÜÇ

İSLÂM FELSEFESİ

(VIII. - XII. yy)

I. GİRİŞ

1. Tanım: Kaynaklarını Kur'an, Hint, İran ve Yunan uygarlıklarından alan ve İslâm toprakları üzerinde VIII. ve XII. yüzyıllar arası gerçekleştirilen her çeşit felsefe etkinliğine İslâm felsefesi denilir. İslâm felsefesi çoğu kez Arap felsefesiyle karıştırılmaktadır. Arap felsefesi Araplar tarafından yapılan felsefe olmasına karşın, İslâm felsefesi Arap felsefesini içerdiği gibi, diğer İslâm ülkelerinde yapılmış tüm felsefe çalışmalarını da kapsamaktadır. İslâm felsefesini kelamla sınırlamak ya da eşdeğer tutmak da yanlıştır; çünkü kelam yalnızca konuları Kur'an ve hadislerle dayalı olarak açıklar. İslâm felsefesi ise olayları Kur'an ve hadislerle olan uygunluğu doğrultusunda felsefi kavramlarla açıklar. Genel felsefe ise İslâm felsefesinden daha kapsamlıdır.

2. Kaynakları: Temel kaynağı Kur'an, hadisler, kelam ve tefsir olan İslâm felsefesi, temel konularını açıklamak için özellikle Yunan felsefesine, bazı noktalarda Hint ve İran felsefesine başvurular yapar. O halde, İslâm felsefesi, iki kaynaktan beslenir.

1. İslâm dininin öğretileri: Kur'an, hadisler, kelam ve tefsir.
2. Daha önceki felsefeler: Yunan, Hint ve İran felsefeleri.

3. Ortaya Çıkış Sebebi: Allah tarafından gönderilmesinden hemen sonra büyük yayılma gösteren Müslümanlık, farklı kültür, din ve görüşlerle karşılaştı. Bu karşılaşmayla birlikte gündeme İslâm dininin öne sürdükleriyle karşılaşıl原因ları tarafından öne sürülenler arasında bir farklılık ve bu farklılığın sonucu olarak da bir gerginlik ortaya çıktı. Bir dinin yayılabilmesi için kendini diğer alternatif görüşlere karşı savunabilmesi gerekliydi. Savunma yolu da akılcı bir yorumdan başka bir şey olamazdı. İslâmın öne sürdüğü önermeler ve dogmaların akılcı açıklaması ise ancak felsefeyle mümkündü. VIII. yüzyılın ortalarına doğru olan yayılma sırasında kendisinden önceki felsefelerle tanışması

ve bu felsefelerden aldığı kavram ve kuramların etkisiyle kendi önerme ve dogmalarını açıklama çabasına giren İslâm düşünürlerinin ortaya koyduğu felsefe sonucu İslâm felsefesi oluşmuştur.

4. Temel Konuları: İslâm felsefesi Kur'an'dan aldığı kaynakla aşağıdaki konular üzerine felsefî etkinlikte bulunmuştur:

a) Tanrı

a) Tanrı'nın Varlığı ve Birliği

b) Tanrı'nın Özüt

b) Peygamberlik ve Vahiy

a) Peygamberlik → (Mesajı alan)

b) Melek - Cebrail → (Mesajı getiren)

c) Kur'an → (Alınan mesaj)

c) İnsan ve İrade Özgürlüğü

d) Yeniden Diriliş (Ahiret: Ruhun ve bedenın ölümsüzlüğü)

5. İslâm Öncesi Durum: Dünya tarihine baktığımız zaman Roma İmparatorluğu ikiye bölünmüş ve Batı Roma yıkılmakta, Doğu Roma ise henüz güçlü durumdadır. Batı Roma'dan gelen göçlerle Doğu Roma ve İran'da sosyal ve kültürel değişmeler olmuştur. Katolik Hristiyanlığın baskısından kaçan Nesturiler Suriye ve civarına yerleşmişlerdir. Mısır'da Monophysisler halkın çoğunluğunu oluşturmaktaydı.

Çin'den Roma'ya kadar İpek Yolu ile ticaret gelişmiş durumdaydı. Yollar o zaman için yeterliydi. Araplar, ticaretle uğraşan küçük kabilelerden oluşmaktaydı. Fakat ekonomik olarak insanların çoğu kötü durumdaydılar.

Kültür olarak Arap yarımadasında Cahiliyye dönemi olmasına rağmen, edebiyat özellikle şiir çok gelişmişti. Arap halkı, şiirsel özelliğı olmayan bir şeyi ne dinlemek ne de öğrenmek zahmetine girmezlerdi. İskenderiye, Şam, Bağdat, Antakya, Cundi-

şapur ve Harran gibi birçok bilim merkezinde felsefe, aritmetik, geometri, astronomi ve tıp çalışmaları yapılmaktaydı.

Din olarak Doğu ve Batı Romalılar Hristiyanlığa, Araplar putperestliğe ve çok tanrıcılığa, İranlılar Zerdüştlüğe, Hintliler Brahmanlığa ve Çinliler Budizme inanmaktaydılar. Ayrıca bu dönemde ateistlerin sayısı da küçümsemeyecek kadar çoktu.

6. İslâm Sonrası Durum: İslâmiyetin yayılmasıyla birlikte Müslüman devletler kuzeye, doğuya ve batıya doğru yayılarak yeni devletler kurdular. Arap fetihleri sonucu 634'te Suriye, 637'de İran, 642'de Mısır, 664'te Hindistan alındı. 669 ve 717'de iki kez İstanbul kuşatıldı. İslâmın yayılmasıyla fethedilen ülkelerdeki yetişmiş devlet adamları Müslüman devletler için çalıştırılmaya başlanıyordu. Emeviler, Abbasiler ve daha sonra birçok Müslüman Türk devleti kuruluyordu. Dört Halife'nin sonuncusu olan Hz. Ali ile birlikte İslâm'da mezhep ayrılığı başlıyordu.

a) Kùltürlerle Tanışma: Fetihlerle birlikte değişik kùltür ve felsefelerle tanışan İslâm ülkeleri, Katolikler vasıtasıyla Plotinos üzerinden Platon felsefesini ve Suriye'de yaşayan Nesturiler ve Süryaniler vasıtasıyla da Aristoteles felsefesini öğrendiler. Hindistan'dan İspanya'ya uzanan bir coğrafya alanında Yeni-Platoncu bir açıdan Aristotelesçi felsefeyi yaydılar.

b) Çeviri Faaliyetleri: El-Memun ve Harun Reşid tarafından kurulan *Beyt'ül-Hikme*'de (bilgelik ve hikmet evi) Yunan biliminin ve felsefesinin temel eserleri çevrilmeye başlandı. Çeviri Süryanice ve diğer dillerden Arapçaya daha sonraları da doğrudan Yunancadan Arapçaya oldu. Bu çeviri faaliyetlerine **I. çeviri dönemi** adı verilmektedir. XI ve XII. yüzyılda Arapçadan batı dillerine özellikle de Latinceye yapılan çevirilere, **II. çeviri dönemi** faaliyeti denir. Burada Doğudan Batıya doğru bir bilim ve felsefe akışı vardır.

c) Bilim Çalışmaları: İslâm dünyasının Hindistan'la olan temasıyla astronomi ve matematik alanında gelişmeler oldu. El-Harezmi, İslâm dünyasında yetişmiş en önemli matematikçilerden biridir. İlk defa sıfır rakamı ile on tabanlı sayı sistemi geliştirilmiştir ve bu sistemlerle oluşan sayılara Arabik rakamlar

adı verilmiştir. Tıp alanında Gallen ve Hippokrates'i öğrenen İslâm bilginlerinden özellikle İbn Sînâ ve Er-Razi uzun yıllar hem Doğuda hem de Batıda otorite oldular. İbn Heysem, fizik ve optik konusunda çok önemli çalışmalar yapmıştır.

İran ve Irak'ta faaliyet gösteren Batınıliğin kurucusu Hasan bin Sabbah, İslâm düşüncesinde sapkınlık gösteren akımlardan biridir. Yine de bu sapkın akım Ömer Hayyam gibi bir şair ve gökbilimci yetiştirdi. Daha sonra İran'ın Moğollar tarafından istilası ile kültür ve bilim hayatında aksamalar ve gerilemeler başladı. Selçuklu ve Osmanlı Türklerinin büyük devletler kurmasıyla bilimsel çalışmalar ve kültürel hayat tekrar eski günlerine kavuşma çabası içine girdi. Fakat Gazzalî etkisiyle XII. yüzyıldan sonra İslâm dünyasında felsefe ve bilim etkinliği giderek azaldı ve zamanla da durakladı.

II. İslâm Felsefesinde Çeşitli Felsefî Akımlar

1. Meşşâî Felsefesi: Yunan felsefesinin, özellikle de Platon ve Aristoteles'in felsefelerinin etkisiyle akılcı felsefe yapan İslâm felsefesi grubuna denir. Meşşâî felsefecileri, felsefenin tüm disiplinlerinde akılcı bir düşünme etkinliği yapmışlardır. Rasyonalist felsefe yapan meşşâicilerin en önemli temsilcileri El-Kindî, Fârâbî, İbn Sînâ, İbn Bacce ve İbn Rüşd'dür.

2. Mu'tezile (Akılcı Din Felsefesi): Meşşâî okulunu takip ederek akılcı din felsefesi yapan İslâm felsefesi grubuna denir. Ebu'l-Huzeyl, Nazzam ve Câhiz en önemli temsilcilerindendir. Rasyonalist bir anlayışla ceza ve sorumluluğu temellendirmek için insanın irade özgürlüğünü kabul eden bir din felsefesi öne sürmüşlerdir.

3. Dehrî Felsefesi: Atomcu ve maddece bir felsefî tavır takınan dehriyuncular her şeyin temelinde madde olduğunu ve evrenin yaratılmadığını ileri sürmüşlerdir. Muhammed ibn Zekerriyya er-Râzi ve İbn Ravendî Dehrî felsefecilerden bazılarıdır.

4. İşrakî Felsefesi: İşrakîlik, ışığın açılması veya güneşin doğması anlamına gelir. İşrakî felsefesine göre, sezgi aklı, deneyi ve duyu verilerini aşarak hakikate varır. Meşşâî felsefesinin

akılcılığına karşı çıkararak, sezgiyi her şeyin temeline koyarlar ve hakikatin doğrudan doğruya sezgiyle elde edildiğini ileri sürerler. Temsilcileri Şahabeddin Sühreverdi ve İbn Tufeyl'dir.

5. Tasavvuf Felsefesi: Aşkı ve ilahî sevgiyi her şeyin üstünde gören bu akıma göre, hakikate yani Tanrı'ya varmanın yolu insanın Tanrı'ya olan aşkı ve sevgisiyle olur. Mistik ve gizemci bir görüş olan tasavvuf, Tanrı'yı ve evreni tek bir birliğin içinde eriterek her şeyin Tanrı'nın bir görünüşü olduğuna inanır. İnsanı hakikatin bir parçası olarak kendinde hakikatin birliğine varabileceğini ileri sürer. Hallac-ı Mansur, İbn Arabî, Cüneyd-i Bağdâdî, Mevlana ve Yunus Emre tasavvuf felsefecilerinden bazılarıdır.

6. Meşşâî Felsefe Karşısı İslâm Felsefesi: Akılcı felsefelere kuşku ile bakan Gazzalî tarafından öne sürülen din (kelam) felsefesine denir.

7. Bağımsız Felsefeler: Hiçbir akıma bağlı kalmayan ve kendileri de bir akım oluşturamayan İslâm düşünürlerinin oluşturduğu felsefeye denir. Abdüllatif Bağdâdî ve İbn Haldun bağımsız felsefecileri temsil ederler.

III. İLK İSLÂM FİLOZOFLARI

KİNDÎ (Ö. 873)

Yaşamı: Güney Arabistan'ın Kindi kabilesinden olan Kindî, İslâm felsefesinin ilk Arap temsilcisidir. Bağdat'ta kendini yetiştirmiştir. Yunan ve Hint felsefelerinden çeviriler ve bu çeviriler üzerine şerhler (açıklamalar) yapmıştır. Abbasi halifelerinin desteğini alarak, Yunan felsefesi özellikle Aristoteles üzerinde durmuştur. Mu'tezile (akılcı) felsefesi yapan Kindî, cimriliğiyle tanınan bir filozoftu. 873 yılında öldü.

Eserleri: 150'ye yakın eseri ve şerhleri olan Kindî'nin çoğu eseri günümüze ulaşmamıştır. En önemli eseri olan *Kitab'ül-Akıl ve'l-Makul* Latinceye de çevrilmiştir. Aristoteles'in birçok çevirisini yapmıştır. Ayrıca çağındaki çeşitli düşünce akımlarını eleştirerek, reddeder. Manicheist, materyalist ve agnosistlere karşı yazılar yazmıştır.

Felsefesi: Aristoteles öğretisine bağımlı kalmasına rağmen ruhun ölümsüzlüğü konusunda Platoncu ve yaratılış konusunda ise Yeni-Platoncu olan Plotinos'u benimser. Akılcı (meşşai) felsefe yapan Kindî, peygamberlik ve vahiy konusunda İslâm dinî inançlarını olduğu gibi kabul eder. Yunan felsefesinden çok etkilenmesine rağmen, yoktan varoluşu ve evreni Allah'ın yarattığını savunur. Yunan felsefesinin vahye ve mucizeye karşı olmasını çeşitli yazılarında eleştirir. Felsefeyi spekülatif ve ilerlemeci olarak kabul eder ve filozofların daha önceki filozoflara çok şeyler borçlu olduğunu ileri sürer. Felsefenin görevi ise, hangi kaynaktan gelirse gelsin hakikati anlamaktır. Hakikati araştırmayı engelleyenlerin kafir olduğunu ileri sürer. Çünkü hakikati bilmek, Tanrı'yı bilmek demektir. Tanrı'ya giden yol ise onun elçisinin getirdiği bilgilerden başlamakla mümkündür.

A - Felsefenin ve Bilimlerin Yöntemi: Felsefe hakiki bilmek olduğuna göre, hakikate giden yolda insana akıl en önemli yardımcıdır. Hakikati araştırma, ispat ve delillere dayalı olmalıdır. Varlık, cins, tür ve ayrım temelinde yapılacak tanımlar, hakikatin bilgisini verir. Her bilimin kendine göre yöntemi vardır. Matematik ve metafizik buhranı (akıl yürütme ve kanıtlama), fizik retorik ve tarih ise ikna, temsil ve duyu verilerini kullanır.

B - Metafizik ve Varlık Kuramı: İnsanın akıl ve duyu gücüne sahip olduğunu söyleyerek, akıl gücüyle çevresini oluşturan eşyanın özünü bilebileceğine inanır. Duyu bilgisi maddî, fiziksel olanın ve hareket edenin bilgisini verirken, akıl bilgisi, hareket etmeyen ve maddesiz olan varlığın yani metafizik varlığın bilgisini verir. Böylece insan, ilk ilkeyi bilebilir. Aristoteles gibi, ilk ilkeyi bilmenin yolunun sebepleri bilmek olduğunu söyleyen Kindî, sebeplerin eşyanın (maddenin) gerçek bilgisini verdiğini kabul eder. Kindî'ye göre, 4 sebep vardır:

1. Maddî sebep
2. Formel sebep (sûrî)
3. Fail sebep (muharrik)
4. Ereksel sebep (müstemmim)

Eşyanın 4 sebebini ortaya koymak için dört sorunun sorulması gerekir: 1. Var mıdır? 2. Nedir? 3. Nasıldır? 4. Niçin? so-

ruuları varlığın özüne ve ilk sebebe götüren sorulardır. Bu sorular ve dört sebebi bilmek için Aristoteles mantığını kullanmak gerekmektedir. Sonuç olarak, metafiziği, mantık çerçevesinde ele alarak ilk varlığa gitmeye çalışır.

Kindî iki tür varlığın var olduğunu söyler:

1. İlahî varlık (*ilm el-ilahî*)
2. Yaratılmış varlık (*ilm el-mahlukat*)

NEFS (Ruh, arada varlık)

1. Yokluğu düşünölmeyen ve varlığı için kendisinden başka sebebi olmayan varlık olarak ilahî varlığın yani Tanrı'nın varolduğunu söyleyen Kindî'ye göre, Tanrı zorunlu ve nedeni olmayan varlıktır. Onun cinsi, türü ve ayrımı yoktur. Madde veya madde-olmayan bir karşımı olarak da var değildir. Değişmez, bozulmaz ve yok olmazdır. Tanrı tamdır ve asıl gerçekliktir. Bu nedenle o "Bir"dir ve çokluk olamaz.

2. Yaratılmış varlık, çokluğun, değişmenin, bozuluşun ve hareketin etkisi altındadır. Yaratılan tüm varlıklar sonludur ve zamanla sınırlıdır. Onlar, zaman içinde hareket ederler. Oluş ve bozuluş yaratılmış varlığın özü gereğidir. Sıcaklık, soğukluk, yaşlılık ve kuruluk gibi özelliklere maruz kalırlar.

C - Evren Kuramı: Evreni Aristoteles gibi, iki alem olarak tasarlayan Kindî, uzak alemde Ay ve diğer gezegenlerin var olduğunu söyler. Felek kavramı ile gezegenlerin ve Ay'ın durumunu ve hareketlerini açıklar. Mevsimleri, Güneş'in Dünya'ya olan uzaklığı ve yakınlığıyla açıklar. Ay-altı alemin evrenin merkezine en yakın olduğunu ve bunun da Dünya olduğunu kabul eder. Ay-altı alem 4 unsura tabidir. Ateş, su, toprak ve hava dünyada etkili olan dört temel unsurdur. Cisimler bu dört unsurdan aldıkları özelliğe göre doğal yerlerine hareket ederler. Ay-üstü alemde bu unsurların etkisi yoktur. Dört unsurun etkisinde olan Dünya, zaman, mekân ve harekete tabidir.

Zaman, evrenden önce yoktu. Evrenle yani yaratılışla birlikte zaman ve hareket vardır. Eğer zaman ve evren sonsuz olsaydı, insan ilk kaynak olan Tanrı'yı anlayamazdı. Son kaynağa yani hakikate vardığımızı göre, zaman sonludur ve de evren de son-

ludur. Kindî'ye göre, evrende boşluk yoktur. Evrenin dışında ne boşluk ne de doluluk vardır. Aristoteles'in aksine, evrenin dışındada onu hareket ettiren bir hareket etmeyen varlık yoktur. Bu nedenle de, evrenin sonu vardır.

D - İnsan Kuramı: İnsan ruh ve bedenden oluşmuştur. Bedensiz cevher (töz) vardır ve bu da ruhtur. Ruh, bedenden arınmış bir cevher olarak var olmak için bedene de ihtiyaç duymaz. Işık nasıl Güneşten gelmekteyse, ruh da Tanrı'dan gelmektedir. Ruh, bedenin özelliklerinden farklıdır; çünkü onun cevheri manevî ve ilahîdir. Bu nedenle de, ruh, yaratılmış eşyalar gibi sonlu değildir. O, ölümsüzdür. Ruh, doğası gereği bedenden önce yaratılmış ve manevî bir tözdür. Ruh, bedeni ve öfkeyi engelleyen güç olarak insanı aydınlığa götüren tarafıdır. Öfke ve şehvet gücü bazen etkili olsa da, ruh onları yener ve akıl gücü ile onları bastırır. Ruh, bedenden sonra da ayrı bir töz olarak kalır. Ruh, bu alemin karanlığında olan bedene bağlıdır. Bu dünyayı Güneş nasıl aydınlatıyorsa, insanı da ruhu aydınlatmaktadır. Bedenin karanlığını ruh aydınlatarak, insanı hakikatin bilgisine ulaştırır. Bedenden ayrılan ruh Ay-üstü aleme gider ve Tanrı ışığına girer. Bu görüşüyle İslâm dini ile uzlaşır.

E - Tanrı'nın Varlığının Kanıtları: Kindî Tanrı'nın varlığını iki yolla kanıtlar:

1. *Zamandan kalkarak Tanrı'nın varlığının kanıtlanması:* Zaman yaratılışla başladığı için başlangıcı vardı ve yaratılan her şey sonlu olduğu için de zamanın da sonu vardır. Zamanın başı varsa zamandan önce ne vardı. Zamandan önce Tanrı (Allah) vardı; çünkü Tanrı zorunlu ve nedensiz olarak vardır. O, evreni yaratandır.

2. *Eşyanın birliğinden kalkarak Tanrı'nın varlığın kanıtlama:* Evreni yaratan birden fazla olsaydı, her biri diğerinden ayrı vasıf ve özelliklere sahip olurdu. Birden fazla Tanrı'nın yarattığı evrende de birden fazla yasa ve düzen olurdu. Böyle olunca evrenin birliğini ve düzenini hangisi sağlayacaktı? O halde, evrenin birliğini yapan ilk yaratıcı ve düzenleyici olmalıdır. Böyle bir varlık, kendisine neden olan ve her şeyden üstün ve yetkin olandır. O, basit, yalın ve Aristoteles'in dört unsurundan bağımsız olandır. Tüm bu nedenlerden dolayı, Tanrı (Allah) vardır.

FÂRÂBÎ (870 - 950)

Yaşamı: Türkistan'ın Fârâbî kasabasından olan Muhammed b. Tarhan b. Uzluğ b. Tarhan al-Fârâbî, Türk asıllı büyük bir İslâm felsefecisidir. 870 yılında doğan Fârâbî'nin büyük babası Türk ordusunun bir kumandanıydı. Babasının önerisi üzerine önce Bağdat'a giderek burada hukuk öğrenimi yaptı. Bir süre kadılık yaptıktan sonra felsefeye merak sardı. Ebu Bîşr Metta'nın yanında felsefe eğitim yaptı. Ebu Bekr Sarraç'tan mantık ve gramer öğrendi. Hristiyan felsefeci Yuhann b. Haylan'la birlikte çalıştı ve ondan mantık öğrendi. Zamanının tüm bilimlerini öğrendi. Buhara Emiri tarafından bir Türk-İslâm felsefe ansiklopedisi yazması için görevlendirildi. Bu eser sarayda çıkan bir yangında yanmıştır. Bu eseri yazması ve bilgisinden dolayı Fârâbî'ye "muallim-i sâni" yani "ikinci öğretmen" denildi. Birinci öğretmen Aristoteles'tir. Tekrar Bağdat'a döndü ve siyasî nedenlerle Halep'e geçti. Halep Emiri'nin yanında Mısır ve Şam seferlerine katıldı. Şam'da 80 yaşında öldü.

Eserleri: Meşşâî felsefesi temsilcilerinden olan Fârâbî, çok sayıda kitap yazmıştır, fakat günümüze pek azı kalmıştır. Bunlardan en önemlisi Türk-İslâm felsefe ansiklopedisi olan *Et-Ta'lim es-Sâni*'dir. Aristoteles'in tüm eserlerini seri bir biçimde çevirdiği gibi üzerlerine de birçok şerh yazmıştır. Platon'un diyaloglarını, Zenon'un ve Porphyrios'un eserlerini biliyordu ve üzerlerine şerhler yazmıştır. Bilimleri sınıfladığı *İlḥsâ el Ulûm* adlı bir eser yazmıştır. Erdemli toplum hakkında yazdığı *Medinetü-l Fâzıla* ve siyaset felsefesini ele aldığı *Fusulü-l Medeni*, Fârâbî'nin diğer iki kitabıdır.

FELSEFESİ:

A - Yöntemi: Aristoteles mantığını, metafiziğinin temeline koyarak önce Yunan felsefesi içindeki çelişkileri yok etti. Aristoteles ve Platon felsefesi çerçevesinde İslâm dininin önermelerini felsefe ile uzlaştırmaya çalıştı.

B - Bilimlerin Sınıflaması: Fârâbî geniş bir ayrıntı ile bilimleri sınıflandırmıştır. Öncelikle bilimleri genel olarak a) Küllî ve b) Cûzî bilimler diye ikiye ayırır. Ayrıca başka bir sınıfla-

mada a) Pratik (ameli) ve b) Teorik (nazarî) diye bilimlerin sınıflamasını yapar. Bu genel sınıflamadan sonra Fârâbî bilimleri 8 grupta toplar:

1. Lisan: Dille ilgili tüm bilgileri burada toplar.

a) Dil

b) Gramer (Dil Kuralları)

2. Mantık: Aristoteles mantığını esas almasına karşın, Fârâbî mantıkta özgün açıklamalar ve yenilikler yapmıştır. Kategoriler, önermeler, kıyas, kıyas çeşitleri, diyalektik, Sofistik deliller, retorik ve poetik olmak üzere mantığı ele alan Fârâbî, özellikle tanıma önem vererek tanımlanamazlara kadar gider. Bilimi, sezgisel elde edilen tanımlanamazlardan ayırır. Böylece mantığı akıl yürütmeler olarak ele alırken, sezgiyi mantığın kapsamı dışına çıkarır.

3. Matematik: Fârâbî matematiği de diğer bilimler gibi kendi içinde alt disiplinlere bölerek inceler. a) Aritmetik, b) Geometri, c) Perspektif, d) Astronomi, e) Müzik, f) Dinamik ve g) Mekanik. Sayı ile ilgili tüm bilgileri matematiğin kapsamına almıştır.

4. Doğa Bilimleri (Fizik): Fârâbî'nin fiziğini, metafiziği ve psikolojisinden ayırmak çok zordur; çünkü Allah ile göksel cisimlerin hareketi arasında sıkı bir ilişki vardır. Boşluk ve atom görüşünü reddeder. Aristoteles'in dört sebep ilkesini kabul ederek madde ve formun birleşmesinden cevherin meydana geldiğini söyler. Üç boyutlu olan maddeyi sonlu, değişen ve bozulan olarak kabul eden Fârâbî, göksel alemin de maddî olduğunu ileri sürer. Bu anlayışıyla Plotinos'tan ayrılarak, Aristoteles ile Platon'u uzlaştırmaya çalışır. Plotinos'un Bir, ruh ve akıl üçlemesinin Hristiyan Orta Çağ felsefesindeki Tanrı üçlemesini açıkladığını ileri süren Fârâbî'ye göre, Tanrı'nın varlığının birliği için bu üçluden farklı olarak tümel bir güce (kuvve) gerek vardır. Bu anlayış, daha sonraları panteist görüşe yol açarak İbn Meymun ve Spinoza'nın felsefesine ön hazırlık yapacaktır. Böylece Fârâbî'nin fizik görüşünden metafiziğe geçiş yapmak mümkün olmaktadır.

5. Metafizik: Üç alanda metafiziği ele alır:

- a) Varlıkların varoluş alanı: Ontoloji
- b) İlk ve mükemmel varlık alanı: İlahiyat (teoloji)
- c) Özel bilimleri temelini teşkil eden ilk ilkeler.

6. Siyaset Bilimi: Siyaset, ahlâk felsefesini ve politik bilimlerini içerir. Ahlâk ilkelerini ve bu ilkeleri koruyan ve uygulayan rejim ve yönetimleri araştırır.

7. Fıkıh: Kıyasla Kur'an'dan kalkarak yeni ve açık bilgiler ve tanımlar elde etme sanatıdır.

8. Kelam: Fıkıhtan çıkan inançları akıl yoluyla savunma ve karşıtlarını reddetme işlemidir. Kelamcı her türlü bilgiye ister akılsal ister duysal olsun başvururken, fıkıhçı yalnızca Kur'an'a dayanmak zorundadır.

Bilim sınıflamasıyla ortaya koyduğu bilimler içinde Fârâbî, metafiziğe ve siyaset bilimine daha çok önem verir.

C - Metafiziği ve Varlık Felsefesi: Fârâbî'ye göre, iki tür varlık vardır:

1. Vacib ül-vücud (Zorunlu varlık)
2. Mümkün ül-vücud (Olanaklı Varlık)

Vacib ül-vücud olan İlk Varlık, Tanrı'dır. Mümkün ül-vücud ise varlığını Tanrı'dan alan, olması zorunlu olmayan Tanrı'nın dışındaki her tür varlıktır. İlk varlık, tüm varlıkların varolma nedenidir. Metafiziğin temel konusunun teoloji, ontoloji ve ilkeler olduğunu ileri süren Fârâbî, İlk Varlığı metafiziğinde inceler. Metafiziğin konusu İlk Varlıktır; çünkü o, her şeyin ilk sebebidir. İlk sebep, zorunlu olarak kendine yeten yani nedeni olmayan nedendir. Böyle bir Varlık, ezeli, ebedî, maddesiz ve şekilsizdir. Kendisinden başkasına ihtiyacı olmadığı için de ortağı ve karşıtı yoktur.

İlk Varlık, hikmetin, birliğin ve hayatın da sebebidir. Özünü itibarıyla saf akıl ve mantıktır. İlk, saf akıl olduğu için kendisini kavraması ve bilmesi için aracı kavram ve bilgilere gereksinme

de duymaz. O, kendisini düşünebilen düşüncedir. Böyle bir varlık, insan aklının bilgisine de uzaktır. İnsan aklı, düşünme gücü ile formları ve şekilleri kavrar. Kavranan formlar iki çeşittir. a) Cisimsiz kavranan formlar, b) Cisim nedeniyle kavranan formlar. Fakat bunların kavranması için bir Fa'âl Akıl olması gerekir. Kavrama için Fa'âl Akıl zorunludur. Güneş ışığı gözümüzün görmesini ve varlıkların kendilerini göstermelerine sağladığı gibi, Fa'âl Akıl da varlığı ışıklandırır. Fa'âl Akıl önce duyu verilerini, sonra da hayal gücünü ve en sonunda da kavrama gücünü gerçekleştirir.

a) Südur (Taşma) Kuramı: Fârâbî, Vacib ül-vücut olan İlk Varlıktan Mümkün ül-vücut olan varlığa geçişi südur kuramıyla açıklar. Bu kurama göre İlk Varlık, on südur ile Ay-altı alem oluşmaktadır. Her südurun bir akıl olduğunu söyleyen Fârâbî südur kuramıyla varlığın oluşmasını şu sıra ile açıklar:

1. İlk Varlığın taşmasıyla İlk Akıl oluşur. İlk Akıl kendi özünü idrak eden akıldır.

2. Bu idrak edişle birlikte oluşan ikinci akıl uzak gök feleğini veya küresini meydana getirir.

3. İkinci aklın İlk Varlığı anlamasıyla üçüncü akıl oluşur.

4. Üçüncü akıl kendi özünü düşünür ve sabit yıldızlar feleği oluşur.

* * *

10. Ve bu taşma devam ederek 10. südurda Ay feleği oluşarak tüm varlıklar meydana gelmiş olur. En altta yer vardır. Yer küresinde gelişme tersine doğru olur. Noksandan mükemmele giden bir düşünme veya varlık kavrayışı vardır. Tersine gelişme şu şekilde olur:

1. En altta olan yer küresinde madde vardır.

2. Dört unsur maddenin üstündedir: Ateş, toprak, su ve hava.

3. Madenler

4. Bitkiler

5. Hayvanlar

6. İnsanlar

b) İnsan Kuramı: Fârâbî insanı çeşitli güçlerle açıklar. İnsanın güçlerini en aşağıdan en yukarıya doğru şöyle sıralar: 1. Beslenme ve üreme gücü. Bu güç, bitkiler ve hayvanlarda da vardır. 2. Duyu gücü. Bu güç de ortaktır. 3. Hayal gücü. 4. Düşünme gücü. Son iki güç yalnızca insanlarda vardır. Fârâbî güçlere karşılık gelen çeşitli organları fizyolojik olarak farklı sıralar. Organların değerine göre yukardan aşağı doğru sıralanması şöyledir: 1- Kalp. 2- Beyin. 3- Karaciğer. 4- Dalak. 5- Üreme Organları.

İnsanın üç tür faaliyet yapma gücü vardır:

1. İrade gücü ile oluşan faaliyetler
2. Akıl gücü ile yapılan faaliyetler
3. Beden gücü ile yapılan faaliyetler

İnsan aklı ile Fa'âl Akla gitme yoluna girebilir. İnsan aklının amacı Fa'âl Aklı bilmektir. Bu onun mutluluğu ve son amacıdır. İnsanın irade gücü akla yardım etmede önce gönülsüz olabilir, fakat sonradan buna alışır ve akla yardımcı olur. Bedenin bazı huy ve yetenekleri de Fa'âl Aklı bilme işlemlerinde yardımcı olabilir.

Fârâbî, aklı çok değişik anlamlarda kullanmıştır. Aklı genel olarak şu anlamlarda kullanır: Sağduyu, fazilet, ilk ilkeleri kavrayan, doğruyu yanlıştan ayıran meleke, nefis, Fa'âl Akıl ve İlk Akıl vb.

D - Bilgi Felsefesi: Fârâbî'ye göre bilginin üç kaynağı vardır: Duyu, akıl ve nazar. İlk ikisi ile dolaylı bilgi elde edilirken, üçüncüsüyle dolaysız bilgi elde edilir. Fârâbî gibi, diğer İslâm filozofları da akıl ile elde edilen bilgileri nazarla elde edilen spekülâtif bilgiden ayırmışlardır. Birinci bilgi türü, duylara dayanarak elde edilirken, ikincisini doğuştan getirilen akıl bilgileri oluşturur. Akla ve duylara dayanarak dış dünya üzerine bilgi

sahibi olunurken, nazara yani spekülasyona dayanarak eşya ya da şeylerin ilkeleri üzerine bilgi sahibi olunur. O halde, nazarî bilgiler sayesinde soyut ve seçik bilgiler elde edilir. Gerçek bilgi, nazarî yani kuramsal bilgidir.

Fârâbî, sezginin, bilgiye ulaşmadaki önemini fark ederek, iki çeşit olduğunu söyler. Birinci tür sezgi, duyu ve akla hizmet ederek, algılamayı sağlar. İkinci tür sezgi ise, nazarî bilgiye ait olup, soyutlamayı gerçekleştirir. Fârâbî, bilginin seçik olmasını sağlayan sezginin akıl yürütmedeki önemini kavrar ve akıl yürütmeleri de ikiye ayırır: Birincisi, metafizik ve fiziğin ilkelerini veren zorunlu akıl yürütmelerdir. Zorunlu akıl yürütmeler sonucu elde edilen metafizik ve fizik bilgilerini, Fârâbî diğer bilgilerden ayırarak, onları merkezî bir yere yerleştirir. Diğer akıl yürütme ise olanağı içeren bir bilgi verir. Olanaklı bilgi her zaman için ikiciliği ve diyalektiği verdiği için mutlak bilgiyi veremez. Fârâbî bilgi kuramına uygun olarak metafizik görüşüyle südur kuramını ortaya koyar. Südur kuramında İlk Akıl'dan başlayan zorunlu bir taşma ile İlk Akıl hem kendi bilgisine sahip olduğu gibi, bir sonraki aşamayı da bilir ve varlık olarak ortaya çıkartır.

Fârâbî, varlık kuramına paralel olarak, insan varlığının yapısının ve bilgi edinme sürecinin bir hiyerarşik sırada olduğunu öne sürer. İnsanın ilk gücü beslenmedir ve sırasıyla duyu, arzu, imgeleme ve düşünme güçleri gelir. Bu güçler fizyolojik olarak olduğu gibi, bilgisel olarak da bir üst bir alttakinden daha değerlidir. Fârâbî'ye göre, düşünme bir akıl faaliyeti olarak hem imgelemenden hem de duyu bilgisinden daha açık ve doğrudur. Bu nedenle, insan aklının düşünme gücü ile elde edilen bilgiler, Fa'âl (İlk) Aklın verdiği ışıkla şeylerin ilkelerini soyut olarak kavrayabilir. Fârâbî, Aristocu bir yaklaşımla insan aklının Ayaltı alemi bilmesi ve buradan da bütün varlığın nihai ilkesine yükselen bir bilgi kuramını kabul eder. Böylece akılcı bir bilgi kuramı ortaya koyan Fârâbî, akli hem epistemolojisinde hem kozmolojisinde hem de metafiziğinde merkeze alır.

E - Tanrı'nın Varlığını Kanıtlaması: Fârâbî dört tür kanıt-lama yolu verir:

1. *Nedensellik ilkesinden gelen kanıt:* Her şeyin bir nedeni vardır. Bu akıl yürütme sonsuz gerilemeye gitmez; çünkü en sonda nedenlerin nedeni olan nedensiz neden vardır. O da Tanrı'dır.

2. *Düzen ve uyumdan gelen kanıt:* Evrende her şey bir düzen ve uyum içindedir. Bu düzeni sağlayan düzenin içinde veya onun bir parçası olamaz. O halde, düzeni sağlayan fakat onun içinde olmayan bir düzenleyici vardır. O da Tanrı'dır.

3. *Hareketten gelen kanıt:* Aristoteles geleneğine uygun olarak bu evrendeki hareketi sağlayan ama kendisi hareketini bir başkasından almayan bir varlık vardır. Bu varlık özü gereği hareket etmeyen hareket ettiricidir. Bu da Tanrı'dır.

4. *Olanaklı varlıktan gelen kanıt:* Mümkün ül-vücut ancak Vacib ül-vücuddan gelebilir. O halde, olanaklı varlıklar, varlığını zorunlu bir varlığa borçludurlar. Zorunlu varlık ise Tanrı'dır.

F - Ahlâk Felsefesi: Aristoteles'in *Nikomakhos Ahlâkı*'nın bir şerhini yapmıştır. Ahlâk görüşünde Aristotelesçi ahlâkı, mistik bir ahlâkla birleştirme çabasındadır. Ahlâk felsefesinin amacını, insanın aklıyla Fa'âl Akıl seviyesine yükselmesi ve ondan ruhsal pay alması olarak tanımlar. Böyle bir birleşmenin, mutluluk yolunu açtığını öne sürer. Hem akılcı, hem de mistik bir anlayışla tasavvuf ahlâkına bir giriş yapmıştır.

Ahlâkî davranış için üç tür erdemin varlığından söz etmektedir.

1. **Aklî erdem:** Fa'âl Akıl bilgisine götüren güçtür. Akıl bilgisidir.

2. **İradî erdem:** Yargı melekesi sayesinde iyiyi ve kötüyü tayin eder. İradî erdemin objesi, aklî erdemin bilgi objesine göre değişken ve geçicidir. İradî erdem, devletin ve bireylerin yönetilmesi sırasında faydaya ve iyiye hizmet ederek ahlâkî olur. İradî erdem, pratik davranışlarımıza yardım eder.

3. Bedenî erdem: İnsan doğuştan bazı huy ve yetenekler getirir. Bunların iyiye ve faydaya hizmet etmesi iradi erdemın aklı erdeme boyun eğmesiyle olur. Önce iradî erdem, aklın egemenliğine girmekle isteksizdir, fakat daha sonra aklın gösterdiği iyiyi ve faydayı görerek, aklın isteğine göre bedenî erdemleri kontrol eder. Bedenî erdem sayesinde insan, bedenine zararlı olanlardan korunarak, sağlıklı kalmayı becerir.

İnsanın davranışlarının amacı iyi için olmalıdır. Bunun için insan önce kendini, sonra da evreni anlamalıdır. Evrenin amacını anlayan insan mutluluğu bulmuş demektir; çünkü evrendeki birliğin Fa'âl Akıldan geldiğini görerek, Fa'âl Akıla yönelir. İnsanın ahlâkî erdemindeki amacı, kötülükten kaçıp, iyiliğe gitmesidir. Bunun için insanın iki türlü gücü vardır: Teorik felsefe ile maddenin ilk sebebine ve ilkesine varırken, pratik felsefe yani ahlâk felsefesiyle iyi davranışlara varılır.

Bedeni koruma davranışı, insan ve hayvanlarda ortaktır. Buna karşılık hayvanlarda teorik felsefe isteği mevcut değildir; çünkü hayvanlarda düşünme gücü yoktur ve madde karşısında hayrete düşmezler. Onlar içgüdüleriyle hareket ederler. İnsanlar madde karşısında hayrete düşerek, hem madde üzerine hem de kendi özlere üzerine düşünürler. İnsanı anlamak, evreni anlamak demektir; çünkü insan, evrenin bir parçasıdır. İnsan, parçadan bütüne ulaşmak ister. Bütünlük, mutluluğun kendisinden başka bir şey değildir. Ahlâk felsefesinin amacı, insanın mutluluğu yakalaması için insana yol göstermektir. Bilgiyi, iyiyi ve faydayı aramak, insanın kendisini ve varlığı aramasıdır Varlık, Tanrı'nın düşünmesinin bir ifadesidir.

Fârâbî davranışları ikiye ayırır: 1. İyi, ölçülü ve güzel davranışlar 2. Kötü ve övgüye layık olmayan davranışlar. İyi davranışın ölçülü davranış olduğunu söyleyerek, ölçülülüğü orta bir yol olarak tanımlar. Örneğin, ölçülülük, korkaklık ve atılganlık, savurganlık ve cimrilik arasındaki orta yerdir. Ölçülülüğün, insanı iyi davranışa yönelttiğini ileri süren Fârâbî, iyi davranış sonucu insanlar mutlu olurlar, der.

Mutluluk ile zevk arasındaki ilişkiyi de açıklayan Fârâbî'ye göre, iki türlü zevk vardır. 1. Bedenî zevkler 2. Düşünce zevkle-

ri. Bedenî zevkler kısa süreli ve geçicidir. Çabuk biterler ve uzun sürede insana zarar verebilirler. Düşünce zevkleri, bilgi öğrenme zevki olduğundan, insanı başarıya ulaştırırlar. Geç elde edilir, ama hiç kaybedilmezler ve verdiği zevkler uzun sürer. İnsan, kendini düşünce zevklerine doğru yönlendirmelidir. Ahlâkî erdemle iyiyi kötüden ayırarak, iyiyi teorik bilgiyle temellendirmeli ve böylece pratik davranışlarını ahlâkî yapmalıdır. Ahlâkî iyi davranış insanı mutluluğa götürecektir tek yoldur. Böyle bir ruha sahip insan yalnız bu dünyada mutlu olmakla kalmaz, öldükten sonra da iyi ve mutlu ruha sahip olmaya devam eder. Ahiret olgusuna felsefesinde yer veren Fârâbî, ahireti ölümden sonraki yaşamdaki ruhun gittiği yer olarak tanımlar. Beden öldükten sonra, ruhlar için mutluluk veya işkence vardır. Ruh ve beden birliktedir olduğu yaşamdaki insanın eylemleri sonucu, ruh ödül veya ceza alır.

Ahlâk felsefesinde sevgi kavramını inceleyen Fârâbî'ye göre, insanlar birbirini sevmeli çünkü Yüce Allah hem seven hem de sevilen bir varlıktır. Sevgi insanları iyi davranışa yöneltir ve bir arada mutlu yaşamayı sağlar. Sevgi düşüncede ve davranışta benzer olan insanlar arasında doğan bir histir. Fakat yine de farklı sevgiler vardır. 1. Çıkardan doğan sevgi: Geçicidir çünkü çıkarlar bittiğinde sevgi de biter. 2. Doğal sevgi: Aile fertleri arasında var olan doğal bağa denir. 3. Adalet sevgisi: Kendine ve diğer varlıklara adaletli davranış sonucu oluşan sevgidir.

Üç tür insan vardır: 1. Özgür insan: Teorik felsefe ile pratik felsefeyi uzlaştırarak kendini akıl öncülüğünde Fa'âl Akıla yaklaştıran insandır. Bağımsız bir akıl ile hareket ederek, mutluluğu yakalayandır. 2. Hayvanımsı insan: Tabiat açısından hayvana yakın olan insandır. Bedenî arzu, zevk ve duygularına yenik düşerek, korku, üzüntü ve tedirginlik içinde yaşar. 3. Köle insan: Özgür değildir. Kendi varlığını kaybederek, başkasının egemenliğinde ve isteklerinde yaşayan insandır.

G - Peygamberlik Felsefesi: Meşşâî felsefe grubunda olmasına rağmen, peygamberlik olayına inanan Fârâbî, peygamberliğin, din ve felsefeyi uzlaştırarak akılcı bir açıklamasını yapar. Bunun için de peygamber ve filozofu karşılaştırarak, peygam-

berliğin özelliklerini verir. Hem peygamberin hem de filozofun amacı Fa'âl Akılla bir bağ kurarak ona ulaşmaktır. Fakat bağ kurma yöntemi ve yolları farklıdır. Peygamber, doğal akıl ve vahiy sayesinde Fa'âl Akılla bağ kurarken tahayyül gücünü kullanır. Gelecekle ilgili olaylarla ilişki içinde olur ve mucize yeteneğiyle donatılmıştır. İnsanlar içindeki en yüksek mevkide bulunur.

Peygamber gibi, filozof da Fa'âl Akılla bağ kurar, fakat insanda var olan akıl gücünü kullanırken inceleme ve düşünme faaliyetini icra eder. Gerçek bir ve tektir. Ulaşma yöntemleri farklıdır. Peygamber mucizelere sahipken, filozof böyle bir özelliği yoktur. Peygamber seçilmiş insan iken, filozof sıradan bir insan da olabilir. Peygamber, gerçek iyiyi, güzeli ve doğruyu vahiyle alır ve anlatırken, filozof bunları akılla elde eder ve yine akli ve ahlâkı ile anlatır.

Peygamberlere vahiy bir aracıyla da gelebilir. Bu aracı meleklerdir. Fârâbî, felsefesinde meleklerin açıklamasını da yapmıştır. Melekler, şekilsiz, cisimsiz ve karşıtları olmayan manevî ve zihinsel varlıklardır. Melekler, ilk neden tarafından yoktan yaratılmışlardır. Bedenleri olmadığı için yalnızca akıl bilgisiyle donatılmışlardır. Kalbi ve akli temiz insanlara görünen veya seslenen melekler, insanların Fa'âl Akılla bağlantı kurmasını sağlarlar.

H - Siyaset ve Devlet Felsefesi: Aristoteles gibi, insanları toplumsal varlık olarak kabul eden Fârâbî, tek tek insanların doğada yaşamasının çok zor olduğunu söyler. Yaşamı sürdürmenin koşulu birlik ve devlet kurmaktır. Devleti bir organizma gibi gören Fârâbî, devletin çeşitli organlardan oluştuğunu ifade eder. İnsan vücuduna benzeyen devletin, kalbi ve diğer organları uyum içinde çalışmalıdır, aksi takdirde organizmanın sağlığı bozulduğu gibi, devletin de bozulması mümkündür.

Devletin yöneticisinin iyi erdemlere sahip olması devletin ve fertlerin iyiliği içindir. Yönetici, teorik ve pratik erdemleriyle herkesten daha üstün olmalıdır. Platon'un devletindeki kral - filozof ilişkisinden etkilenen Fârâbî, yöneticide bulunması gereken erdem ve yetenekleri şöyle sıralar: Yönetici güçlü bir zeka-

ya ve hafızaya sahip olmalıdır. Keskin kavrayışıyla bilgi peşinde koşmalıdır. Teorik bilgi aşkı ile dolu olan bir yönetici, bedensel zevklerin peşinde koşacak kadar zayıf olmamalıdır. Yeme, içme ve cinsel arzuların egemenliği altında olan bir yönetici, her zaman başkalarının çıkarları için kullanılma zayıflığını gösterebilir. Doğruluk sevgisiyle, halkına adaletli davranmalıdır. Sade bir yaşam tarzında ulu bir kişiliğe sahip olmalıdır. Sabır ve cesaret onun erdemleri arasında olduğu sürece halkın iyiliği için çalışır. Fârâbî, Platon'un aksine, yöneticinin dış görünüşünün düzgün, uyumlu ve sağlıklı olmasını ister; çünkü o devletin temsilcisidir.

Yönetici, devlette adaleti sağlamasını ve korumasını bilmelidir. Adalet, insanların güvenliğini, servetini, şerefini ve maddî mallarını korumakla mümkündür. Platoncu bir anlayışla, insanlara erdemlerin, doğuştan getirdikleri yeteneklerine göre verildiğini ileri sürer. Yeteneğe göre iş dağıtımını önerir.

Devletlerin fetih ve baskı üzerine kurulmaması gerektiğini söyleyen Fârâbî, bazen savaşın zorunlu olduğunu da kabul etmektedir. Her ne kadar savaşlar topluma hizmet etse de kaçınılması gereken durumlardır. İstila ve fethetme karşı çıkararak onları zararlı faaliyetler olarak kabul eder. Fârâbî, *Medinetü'l Fâzıla* adlı eserinde devletleri erdem ve mutluluğuna göre dört şehir tipinde toplar:

1. Cehalet şehir tipi: Gerçek mutluluğu bilmeyen ve ona ulaşmaya çalışmayan, fakat hayatın aldatıcı zevk ve arzuları peşinde koşan devlet tipidir.

2. Fâsık şehir tipi: Allah hakkında gerçeği, ahireti ve mutluluğu bilir, fakat bunlara göre yaşamaz.

3. Değişmiş (mürted) şehir tipi: Erdemli veya Fâsık şehirden uzaklaşarak değişen şehirdir

4. Sapık şehir tipi: Allah'ın gerçek bilgisini bilmeyen, yanlış bilgiye sahip şehirdir. Yalancı ve sahte peygamberlerce yönetilirler.

Fârâbî bu şehir tiplerleriyle gerçeği bilmeyen, bilmek istemeyen veya bilip de yaşamayan toplumları tanımlar. Bu nedenle bir toplum ya olgun ve erdemlidir ya da eksik ve erdemsizdir. Erdemli toplumun yöneticisi, Fa'âl Akılla ilişkiye girerek ve bunu halkına yansıtarak, toplumun mutluluğu için çalışır. Yönetici, Fa'âl Akla, akılla ya da vahiyle ulaşabilir. Fârâbî yöneticide, Platon'da olduğu gibi, filozof özelliklerinin bulunmasının yanı sıra, peygamberlik özelliklerinin de bulunması gerektiğini söyler. Ancak böyle bir toplum, yöneticisine uyduğu sürece erdemli toplum olarak mutluluğu yakalar.

Erdemli toplumu aydınlar oluşturur; çünkü onlar mutluluğu yakalayanlardır. Böyle bir toplumun insanları öldükten sonra bile erdemli toplum olmayı sürdürürler; çünkü erdemli toplumdaki aydınların ruhu sonra da mutlu yaşamı hak etmişlerdir. Fârâbî, erdemsiz toplumların da en az diğeri kadar gerçek olduğunu söyler. Şehir tiplerinde ortaya çıkan toplumlar erdemsiz toplumlardır.

İBN SÎNÂ (AVICENNA) (980 - 1037)

Yaşamı: Türkistan'ın Buhara kentinin Efşene köyünde doğdu. Babası, Sâmnânî hükümdarının katipliğini yapan bir devlet görevlisiydi. İbn Sînâ önce babasından, sonra da Natîlî'den ders aldı. İsmail Zahid'den mantık ve geometri öğrendi. Baltamyus'un *Almagest*'ini okudu. Babasının arkadaşlarından Batıniler ona yardım ettiler. Çok genç yaşta yazmaya ve okumaya başladı. 16 yaşında tıp bilgisi ve tedavileriyle ünlendi. 18 yaşına geldiğinde Aristoteles'in metafiziğini 40 kez okumuştur, fakat hiçbir şey anlamamıştı. Bir gün pazarda Fârâbî'nin *Et-Talim es-Sânî*'sini buldu. Fârâbî'nin bu kitabından Aristoteles'i daha iyi anladı. İbn Sînâ, birçok devlet görevinde çalıştı. Vezirliğe kadar yükseldi. Samani hükümdarın ölümü ve siyasî nedenlerle Buhara'dan ayrıldı. Birçok sarayda çalıştı. Hayatının son dönemlerinde şehir şehir dolaştı. Birçok kere hapis yattı. Eserlerini ya hapiste ya da yollarda yazdı. 1037'de Hemedan'da öldü.

Eserleri: Eserlerini Arapça ve Farsça olarak kaleme almıştır.

1. *Kitab es-Şifa*: Mantıktan matematiğe kadar İslâm ve Yunan bilgilerini içeren biransiklopedidir.

2. *Kitab en-Necât*: Ansiklopedi olarak hazırladığı *Kitab es-Şifa* kitabın kısaltılmış bir şeklidir.

3. *Kitab el-İşârât vet-Tenhibât*: *Şifa* ve *necât* adlı eserleri üzerine yazılmış düzeltmelerden oluşmaktadır.

4. *Kitab el-Kânun fi't-Tıbb*: Tıp kanunu olarak bilinen bir tıp kitabıdır.

FELSEFESİ:

Amacı ve Yöntemi: İslâm dünyasındaki en büyük skolastik düşünür olarak değerlendirilen İbn Sînâ, akıl ile deneyi hem bilimde hem de felsefede birleştirmeye çalışır. Deney, gözlem ve tecrübe ışığında akıl temelli açıklamalar yapmıştır. Meşşâî felsefesini savunmasına rağmen, son yıllarında sûfîliğe ve işrakîliğe doğru eğilimler göstermiştir.

A - Bilimleri Sınıflaması: Aristoteles ve Fârâbî etkisiyle bilimlerin sınıflamasını yapmasına rağmen, yine de özgün yanları vardır. Bilimleri, madde ve form bağlantısı içinde bir tür sınıflamaya giderek açıklamıştır.

1. Maddesiyle birlikte olan formların bilimi: Doğa bilimlerinde madde ve form birbirinden ayrı değildir, bir arada bulunurlar.

2. Maddesinden tamamen ayrı formların bilimi: Metafizik ve mantık gibi salt formlardan oluşan bilimleri içermektedir.

3. Maddesinden ancak soyutlamayla elde edilen formların bilimi: Matematik bilginin formu, zihinsel soyutlamalardan elde edilmesine rağmen, yine de madde ile anlaşılmaktadır.

İbn Sînâ, felsefeyi de sınıflayarak inceler: 1. Nazarî hikmet ve 2. Amelî hikmet. Birincisi teorik bilgileri içeren doğa felsefesini, matematik felsefesini ve metafiziği içermektedir. Saf bilgidен oluştuğu için, eylemle ilişkisi yoktur. Amelî hikmet ise, hem bilgiyi hem de eylemi içerir. Ahlâk felsefesi, siyaset felsefesi, ekonomi felsefesi ve hukuk felsefesini içeren amelî felsefe İbn Sînâ'ya göre tümelden tekile doğru gitmektir.

B - Bilgi Felsefesi: Doğru bilginin kesin ve açık bazı ilkelere sahip olduğunu öne süren İbn Sînâ, her ne kadar deneysel bilgilerin varlığını kabul etse de, akıl bilgisinin deneyi de kapsadığını söyleyerek akıl bilgisinin önemini vurgular. İnsan yaratılmış varlık olarak iki güce sahiptir. Birinci güç, bedene aittir ve hatta bedenden daha aşağıya doğru da yönelebilir. İkinci güç olan bilme gücü kendini yukarı doğru çevirerek, doğruyu yanlıştan ayırır. Bilme gücüne kurâmsal güç adını da veren İbn Sînâ, bilme gücünün maddeden daha yukarıya doğru yönelerek, ilk nedenlere ve ilkelere varmak istediğini ileri sürer. Bilme gücü akıl içinde bir hiyerarşi oluşturarak, tümel varlığa kadar uzanabilir. Fakat tümel varlığı bilmek, okumakla olmaz. İbn Sînâ'ya göre bu sezgi ile olur. Sezginin üstünde de peygamberlere verilmiş olan kutsal güç vardır. Böylece deneyden kalkarak akıl bilgisi ve oradan sezgiye giden bir hiyerarşik bilgi basamakları öne süren İbn Sînâ, doğru bilginin akıl aracılığıyla kavranıldığını ileri

sürmesi bakımından Fârâbî gibi, Aristoteles merkezli rasyonalist bir bilgi kuramcısıdır.

C - Mantık: Aristotelesçi, Stoacı ve Yeni-Platoncu etkilerle İbn Sînâ, Fârâbî'yi takip eder. Mantığa kavram ve önermeleri inceleyerek başlar ve tanımlar üzerinde ayrıntılı bir şekilde durur. Porphyrios'un *Isagoge*'sindeki beş tümeli ele alarak, bilgi elde etmede tanımın önemini vurgular. Önermeleri sınıflayarak, modaliteyi hem önermelerde hem de kıyaslarda ele alır. Kıyası bir kanıtlama yöntemi olarak kabul eder. Kanıtlamada temele postulalar koyar ve daha sonra onları ikinci adımda öncül olarak alır ve problemin çözüm yolunu araştırır. Problem, şüphe edilen bir şeydir ve çözümlere kanıtlanması gerekir. Bunun için kıyası kullanmak şarttır. Kanıtlamanın tam olabilmesi için tanımlar, hipotezler ve akıl yürütmeler kullanılır.

D. Doğa bilimleri: Değişmeye maruz kalan cisimlerin alanı olan doğa bilimlerini fizik bilimiyle ilgili olsa da metafiziğin tümel ilkeleriyle açıklar. Cisimler, madde ve suretten oluşmuştur. Madde, cisimlerin yayılma yanını verirken, suret cevher yanını verir. Cisimler ise faal akla bağlıdır. Cisimlerin hareket etme şekilleri üç çeşittir:

1. Tabîî hareketlerini koruyan cansız cisimler
2. İradeli veya iradesiz ruhun, bitkisel, hayvansal ve akılsal hareketi
3. Değişmeyen gezegen hareketleri.

Cisimlerin suretini (formunu) meydana getiren cevher bölünabilir mi? İbn Sînâ, atomculuğu reddederek, boşluğa karşı çıkar. Cevher, bölünemez atomlardan meydana gelmez; çünkü atomlar nasıl yan yana gelebilir veya nasıl hareket ederler? Hareket ve dinginlik, zaman ve mekân, boşluk, sonluluk ve sonsuzluk, ilişki ve devamlılık konularında Aristoteles fiziğini ve metafiziğini izler. Dört unsur kuramını aynen kabul eder.

E - Varlık Kuramı: İslâm ve Yunan düşüncesini uzlaştırmak istemiştir. Varlığın ezeli ve öncesiz olduğunu ileri sürerek, evrenin de öncesiz olduğunu iddia eder. Bu görüş Kur'an'a ters

görünmektedir. Fakat İbn Sînâ İslâm varlık kuramını reddetmez. Evren öncesizdir; çünkü Allah öncesiz olanda da iradesini kullanmaktadır. Allah'ın öncesizliği evrenin öncesizliğini getirmektedir. İbn Sînâ'nın bu açıklaması insan ve gölgesi gibidir. Nasıl gölge geldiği kaynağa bağlı ise, evren de geldiği kaynak olan Allah gibi öncesizdir.

Eğer Tanrı evreni yaratmadan önce bir zaman içindeyse, orada hareket olmalıdır. Hareket cisimlerin yer değiştirmesidir, cisim ise evrenin bir parçasıdır.

Zaman	↔	Hareket	↔	Cisim	} İç içelik
Öncesiz ise	↔	Öncesiz	↔	Öncesiz	

Bir şey var olmadan önce üç haldedir. İbn Sînâ'ya göre var olmanın üç türü vardır:

1. Olanaklı var olma: Eğer bir şey olanaklı ise, varlığı için mekâna ihtiyacı vardır. Mekânda ancak cisimler var olabilir. Bu nedenle cisimden önce cisim (mekân) olması gerekir, yani evren öncesizdir.

2. Olanaksız (imkânsız) var olma: Eğer bir şey olanaksızsa, olması çelişkidir.

3. Zorunlu var olma: Eğer evren zorunlu olarak varsa, aynı zamanda zorunlu olarak da öncesizdir.

İbn Sînâ, Fârâbî'nin südür kuramını aynen kabul etmiştir. Varlığın İlk Varlıktan südür ederek oluştuğunu ileri sürer. İlk varlık nedensiz neden olarak öncesiz ve sonsuzdur. Her şey İlk Varlık olan Allah'tan gelmektedir. Bu oluşa gelme bir zorunluluktur. Zorunluluk, neden-sonuç ilişkisi yasasına göre gerçekleşir. Oluş Allah'ın isteğine göre olmaz, çünkü zorunlu bir taşma olayı vardır. Allah, evrenin varlığından öncedir ve evrenin varlığından ayrı olarak vardır.

F - Ruh Kuramı: İslâm filozofları genellikle ruh kavramı yerine "nefs" kavramını kullanırlar. İbn Sînâ, ruh kuramını varlık sırasına göre açıklar.

1. Cansız maddeler

2. Bitkiler: Büyüme, beslenme ve üreme güçleri vardır.

3. Hayvanlar: Bitkilerde var olanlardan başka aklın en az olduğu fakat içgüdüyle hareket etme ve davranışta bulunma özelliğine sahiptirler.

4. İnsanlar: Altındaki varlıkların tüm özelliklerine ilaveten tümeli kavrama, düşünme, seçme ve idrak etme güçlerine sahiptirler.

Ruh diye bir varlığın olup olmadığı şüphelerine karşın, İbn Sînâ ruhun varlığını kanıtlamıştır. Bir bedeni boşluğu koyarak, tüm duyu organlarından yoksun bırakalım, der. Acaba geriye bir şey kalır mı? İbn Sînâ'ya göre, geriye kalan tek şey o bedenin kendi varlığını düşünmesidir. Bu ise ruhudur. O halde, ruh vardır. (Sanırım bu noktada Descartes'ın cogito'suna varıyor ve cogito'nun varlığını kanıtlıyor.)

Beden ile ruh arasında bir kıyaslama yaparak, bedenin çok çalışarak yorulduğunu fakat ruhun çok çalışmaktan yorulmadığını öne sürmüştür. Bedenin bir organı olmasa da, insan düşünme etkinliğine devam edebilir. Eli olmayan birisinin düşünme gücünden bir şey eksilmez diyen İbn Sînâ, ruh ve bedenin bir biriyle eşit tutulamayacağını kabul eder. Yaşlılıkta bedensel güçlerin azaldığını fakat ruhsal güçlerin arttığını ileri sürmüştür.

Ölümü ise ruh cevherinin beden cevherinden ayrılması olarak açıklamıştır. Bu anlayışla insanı, ruh ve beden ikilisi olarak algılamaktadır. İnsanın 40 yaşından sonra olgunlaştığını söyler; çünkü bu yaştan sonra bedensel güçler azalmakta ve ruhsal güçler artmaktadır. Bedenden önce ruh yoktur. Bedenin yaratılmasıyla Tanrı ruhu da yaratmıştır. Beden ölümlü iken, ruh ölümsüzdür. Bu nedenle bedenden ayrılan ruh, ölümsüz olduğu için ahirette sonsuz yaşama kavuşur.

Ruhun teorik ve pratik akıl gücü vardır. Bu iki gücün insanlara dağıtılma durumuna göre; peygamber, lider veya filozof olan insanları açıklamak olanaklıdır.

1. Sezgi güç çok, hayal gücü az.
2. Teorik güç çok, pratik güç az.
3. Teorik güç az, pratik çok.
4. Hem teorik hem de pratik gücü çok.

İbn Sînâ'ya göre, bu güçlerin dağılımdan dördüncü şık peygamber ve liderin özelliklerini veren ruhun güç dağılımıdır.

G - Tıp Kuramı: Gallen ve Hippokratos'un tıp görüşlerinden etkilenen, İbn Sînâ, araştırmacı ve deneyci bir tavırla tıp çalışmalarını yapar. Karaciğer, mide ülseri ve sarılık üzerine çalışarak, çeşitli tedaviler önermiştir. Civayı tıpta kullanan ilk doktordur. Kalıtımın önemini fark ederek, kalıtımla gelen hastalıklar üzerinde araştırmalar yapmıştır. Deliler ve ruh hastaları üzerinde edindiği tecrübe sonucu, psikolojik hastalara iyi davranılması gerektiğini savunmuştur. Yaşlılar için tuz kullanımını sakinleştirici olduğunu ortaya koyarak onlara yürüyüş yapmalarını önermiştir. Sağlıklı bir yaşam için dengeli beslenme, uyuma ve dinlenmeyi gerekli görmüştür. Yazdığı tıp kitapları hem Doğuda hem de Batıda uzun süre etkili olmuştur.

*Kitâbu's- Şîfa**

(Metafizik)

Sekizinci Makale

Dördüncü Fasil: Varlığı Zorunlu İlkenin İlk Sıfatları

[702] Şimdi zorunlu varlık olan bir şey sabit oldu. Yine sabit oldu ki zorunlu varlık bir'dir. Zorunlu varlık Bir'dir ve hiçbir şey onun mertebesinde ona ortak değildir. Onun dışındaki hiçbir şey zorunlu varlık değildir. Onun dışındaki hiçbir varlık zorunlu olmadığına göre o, her şeyin varlığının zorunluluğunun ilkesidir ve her şeyi ya doğrudan veya bir vasıtayla zorunlu kılar. Onun dışındaki her şeyin varlığı, onun varlığından geldiğinden o, İlk'tir (el-Evvel). İlk ile onun varlığının zorunluluğuna izafe edilen bir anlamı kastetmiyoruz. Bu nedenle onun varlığının zorunluluğunun ilk olmakla çoğalmasa söz konusu değildir. İlk ile kastımız, onun başkasına izafetinin(göreliliğin) itibarıdır.

[703] Bilmelisin ki biz “zorunlu varlık hiçbir şekilde çoğalmaz ve onun zatı sırf, mahza ve gerçek birlik sahibidir” dediğimizde hatta açıkladığımızda yine bununla varlık'ların ondan olumsuzlanmayacağını ve onun varlık'lara göreliliğinin vuku bulmayacağını kastetmiyoruz. Bu mümkün değildir. Çünkü her mevcuttan, birbirinden farklı pek varlık tarzı olumsuzlanır. Her mevcudun, özellikle de bütün varlığın kendisinden taşıdığı mevcudun, mevcutlara bir tür izafeti (görelilik) ve nispeti(bağıntı) vardır. Fakat “onun zatı birlik sahibidir ve çoğalmaz” derken kastettiğimiz, onun, zatından böyle olduğudur. Sonra onu olumlu ve olumsuz pek çok nispet izlediğinde bu nispetler o zatın gerekleri ve malulü olup onun varlığından sonra varolurlar. Bunlar ne zatı var kılarlar ne de onun parçalarıdır.

[704] Bir kimse “eğer onlar malulse onların da başka izafeti vardır ve bu, sonsuza kadar gider” derse biz ona bu ilmin muzaf (görelî) bölümünde tahkik ettiğimiz şeyleri düşünmesini öneririz. Çünkü orada izafetin (göreliliğin) son bulduğunu açıklamayı amaçlamıştık. Onun kuşkusunun çözümü o açıklamadır.

[705] Şimdi meselemize dönüp deriz ki: İlk'in mahiyeti yoktur. yalnızca varlığı (innîyeti) vardır. Mahiyetin anlamını ve varlıktan (innîyetten) ayrıldığı hususta neyle ayrıldığını bu açıklamamızın başında öğrenmiştin. Bu bağlamda şöyle deriz: Zorunlu varlığın, mahiyetinin olması ve varlığın zorunluluğunun bu mahiyetin gereği olması mümkün değildir.

* İbn Sina, *Kitabu's Şîfa-Metafizik*, çev. Ekrem Demirli-Ömer Türker. Litera Yayıncılık, İstanbul, 2005.

Hatta yeni baştan şöyle deriz: Zorunlu varlık, bazen zorunlu varlığın kendisi olarak düşünülür, kimi zaman Bir'in kendisi olarak düşünülen Bir gibi; bazen zorunlu varlığın mahiyetinin, mesela insan veya cevherlerden diğer bir cevher olduğu ve o insanın zorunlu varlık olduğu düşünülür. Tıpkı Bir hakkında onun su, hava veya insan olduğu ve bunların Bir olduğunun düşünülmesi gibi.

[706] Düşünüldüğünde Doğal nesnelerde ilkenin bir mi ya yoksa çok mu olduğu hakkındaki ihtilaftan bunu bilirsın. Kimileri ilkeyi bir yapmışlar kimileri de çok yapmışlardır. İlkeyi Bir yapanların bazıları, İlk İlke'yi, Bir'in zatı değil, su, hava, ateş veya başkası gibi Bir olan şey yapmışlardır. Bazıları ilkeyi Bir'in iliştiği bir şey değil Bir olması bakımından Bir'in zatı yapmıştır. Öyleyse Bir ve mevcudun iliştiği mahiyet ile bir mevcut olması bakımından Bir ve mevcut arasında fark vardır.

[707] Biz deriz ki; zorunlu varlığın, kendisinde terkip (bileşme) bulunan bir sıfatta olması mümkün değildir. Aksi halde onun bir mahiyeti bulunacak ve o mahiyet, zorunlu varlık olacaktır. Dolayısıyla, o mahiyetin, hakikatinden başka bir anlamı bulunacak ve bu anlam, zorunlu varlık olacaktır. Mesela şayet o mahiyet, insan olmaklık ise onun insan olması, zorunlu varlık olmasından farklı olacaktır. Bu taktirde de "varlığın zorunluluğu" sözümüzün bir hakikati (gerçekliği) olur veya bir hakikati olmaz. Bu anlamın bir hakikatinin olmaması imkânsızdır. Çünkü o, bütün hakikatlerin ilkesidir. Hatta o, hakikati pekiştiren ve mümkün kılandır.

[708] Onun o mahiyetten başka bir hakikati (gerçekliği) olması durumunda varlığın zorunluluğunun o mahiyete taalluk etmeksizin zorunlu olmuyorsa, zorunlu varlık anlamı, zorunlu varlık olması bakımından kendisi olmayan bir şeyle varolmaktadır. Bu durumda, o zorunlu varlık olması bakımından zorunlu varlık olmamaktadır. Yine zorunlu varlık olması bakımından onun zatına bakıldığında da zorunlu varlık olmamaktadır. Çünkü onun bir şeyi vardır ve bu şeyle zorunlu olmaktadır. Hâlbuki bu, mahiyete eklenen sırf varlıkla kayıtlanmayıp mutlak olarak alındığında imkânsızdır. Zorunlu varlık, mahiyete eklenen bir şey olarak alındığında ise, her ne kadar bazen o şeyle birlikte olsa da, o mahiyet kesinlikle mutlak olarak zorunlu varlık olmadığı gibi, zorunlu varlık, mahiyetin mutlak olarak ilişeni de değildir. Çünkü bütün vakitlerde zorunlu değildir. Zorunlu varlık ise, bütün vakitlerde zorunludur. Hâlbuki varlık, mahiyete eklenen sırf zorunlulukla kayıtlanmadan mutlak olarak alındığında böyle değildir.

[709] Bu açıdan şayet bir kimse "o varlık, bu yönden mahiyetin veya başka bir şeyin malûlüdür" derse zararı olmaz. Çünkü varlığın malûl olması mümkündür. Fakat mutlak zorunluluğun kendisi, malûl olamaz. Şu halde geriye, mutlak olarak zorunlu varlığın kendisinin, zorunlu varlığın kendisi olması bakımından o mahiyet olmaksızın zorunlu varlık olarak

gerçekleşmiş olması kalmaktadır. Bu durumda o mahiyet, kendi başına varolan zorunlu varlığa, eğer mümkünse, ilişen olacaktır. Dolayısıyla zorunlu varlık, zatında akılla işaret edilebilirdir ve söz konusu ilişen mahiyet olmasa da zorunlu varlık gerçekleşir. Öyleyse o mahiyet, akılla “o, zorunlu varlıktır” diye işaret edilen bu şeyin mahiyeti değil, aksine ona ilişen diğer bir şeyin mahiyetidir. Oysa diğer şeyin değil o şeyin mahiyeti olduğu varsayılmıştı. Bu bir çelişkidir. Şu halde zorunlu varlığın, zorunlu varlık olmaktan başka bir mahiyeti yoktur. İşte bu (zorunlu varlık olması) inniyettir.

[710] Deriz ki: Şayet inniyet ve varlık, mahiyete arız olsalar, kaçınılmaz olarak ya mahiyetin zâtı nedeniyle ya da dıştan bir şey nedeniyle mahiyetin gereği olurlardı. Mahiyetin zâtı nedeniyle olması imkânsızdır. Çünkü tâbi olan, ancak bir mevcuda tâbi olur. Bu durumda, mahiyetin varlığında önce bir varlığın olması gerekir. Bu ise imkânsızdır. Biz deriz ki: inniyetin dışında bir mahiyete sahip olan her şey, malûldür. Çünkü daha önce öğrendiğin gibi, inniyet ve varlık, inniyetin dışında olan mahiyet için var kılan bir şey konumunda değildir. Dolayısıyla inniyet, mahiyetin gereklerindendir. Bu durumda ya mahiyete, o mahiyet olduğu için gerek olur ya da mahiyetin gereği olması, başka bir şey sebebiyledir. “Gerçeklilik (lüzum)” sözümüzün anlamı, varlığı izlemektir. Bir mevcudu ise ancak bir mevcut izler. Eğer inniyet, mahiyeti izlese ve mahiyetin kendisi nedeniyle onun gereği olsa, inniyet, varlığında bir varlığı (vücut) izlemiş olacaktır. Varlığında bir varlığı izleyen her şeyin izlediği şey, ondan önce bizzat mevcuttur. Bu durumda mahiyet, varlığından önce zâtıyla mevcut olacaktır. Bu bir çelişkidir. Böylece geriye, varlığı mahiyete bir illet nedeniyle gerekli olması kalmaktadır. Şu halde mahiyet sahibi her şey, malûldür ve zorunlu varlığın dışındaki diğer şeylerin mahiyetleri vardır. O mahiyetlerin kendileri bakımından mümkün varlıklardır ve varlık onlara ancak dışardan ilişmektedir.

[711] O halde İlk'in mahiyeti yoktur; mahiyet sahibi olanlara varlık İlk'ten taşmaktadır. İlk, yokluk ve diğer vasıfların ondan olumsuzlanması şartıyla salt varlıktır. Sonra mahiyet sahibi diğer şeyler, mümkündür ve onunla varolurlar. Benim “diğer ilave vasıflar ondan olumsuzlanması şartıyla o, salt varlıktır” sözümün anlamı, eğer bu sifata sahip bir mevcut varsa, onun bütün varlıkların ortak olduğu mutlak varlık oluşu değildir. Çünkü bu, olumsuzluk şartıyla salt mevcut değil, aksine olumlama şartı olmaksızın mevcuttur. Yani İlk, terkîp ziyadesi (bilişim artışı) olmaması şartıyla mevcuttur. Diğerî ise ziyade (artma) şartı olmaksızın mevcuttur ve bu nedenle her şeye yüklenen tûmeldir. Halbuki İlk, ziyade olan hiçbir şeye yüklenmez. Onun dışındaki her şeyde ise ziyade vardır.

[712] İlk'in cinsi de yoktur. Çünkü İlk'in mahiyeti yoktur. Mahiyeti olmayanın, cinsi olmaz. Çünkü cins, “o nedir?” sorusunun cevabında söy-

lenendir; cins bir yönden şeyin parçasıdır. Oysa İlk'te terkip (bileşim) bulunmadığı ortaya konuldu. Yine cinsin anlamı kaçınılmaz olarak ya zorunlu varlık olacaktır ki bu durumda bir fasıl (ayrım) bulunmasını gerektirmez; ya da zorunlu varlık değilse ve zorunlu varlığı var kılıyorsa bu durumda zorunlu varlık, zorunlu varlık olmayanla var olacaktır. Bu, bir çelişkidir. Şu halde İlk'in cinsi yoktur. Bu nedenle cinsin faslı da yoktur. İlk'in cinsi ve faslı olmadığından onun tanımı yoktur. İlk'e burhan da yoktur. Zira onun illeti de yoktur. Bu nedenle onun niçin'i yoktur. Birazdan onun fiilinin niçinliğinin bulunmadığını öğreneceksin.

[713] Biri şöyle diyebilir: "Siz, İlk cevher adını vermekten kaçınıyorsunuz ama cevher anlamını vermekten kaçınıyorsunuz. Çünkü İlk, bir konuda bulunmayan mevcuttur. Bu anlam ise, cinslere ayırdığınız cevherin ta kendisidir." Bunu şöyle yanıtlarız: Bu, bizim cinslere ayırdığımız cevherin anlamı değildir. Aksine cinslere ayırdığımız cevherin anlamı, onun, cisim ve nefis gibi yerleşik bir mahiyete sahip olup varlığı bir konuda bulunmayan şey olmasıdır. Cevherden bu anlam kastedilmediğinde, onun kesinlikle cins olmayacağı delili şudur: Mevcut lafzıyla delalet edilen şey, mevcudun cins olmasını gerektirmemektedir; mevcuda eklenen olumsuzlama, varlığa yalnızca ayrı bir nispetten başka hiçbir şey eklememektedir. Bu anlamda ise, varlıktan sonra gerçekleşmiş bir şeyin olumlanması bulunmadığı gibi o, herhangi bir şeyin bizatihi anlamı değil aksine yalnızca bir nispetle (bağıntıyla) anlamıdır. Şu halde bir konuda bulunmayan mevcuttaki herhangi bir zat için olabilecek olumlama anlamı, mevcudun ta kendisidir. Ondaki sonraki ise, olumsuz bir şeydir ve şeye ait olan hüviyetin dışında olup muzaftır. İşte bu anlam, bu şekilde alınırsa, cins olamaz. Sen bunu mantıkta kesin bir bilgi olarak öğrenmiştin.

Dördüncü Fasıl:

Varlığı zorunlu ilkenin İlk sıfatları

Şimdi zorunlu varlık olan bir şey sabit oldu. Yine sabit oldu ki zorunlu varlık bir'dir. Zorunlu varlık Bir'dir ve hiçbir şey onun mertebesinde ona ortak değildir. Onun dışındaki hiçbir şey zorunlu varlık değildir. Onun dışındaki hiçbir şey zorunlu varlık olmadığına göre o, bir şeyin varlığının zorunluluğunun ilkesidir ve her şeyi ya doğrudan veya bir vasıta ile zorunlu kılar. Onun dışındaki her şeyin varlığı, onun varlığından geldiğinden o, İlk'tir (el-Evvel). İlk ile onun varlığının zorunluluğuna ifade edilen bir anlamı kastetmiyoruz. Bu nedenle onun varlığının zorunluluğunun ilk olmakla çoğalmasa söz konusu değildir. İlk ile kasımız, onun başkasına izafetinin (göreliliğinin) itibarıdır.

Bilmelisin ki biz “zorunlu varlık hiçbir şekilde çoğalmaz ve onun zâtı surf, mahza ve gerçek birlik sahibidir” dediğimizde hatta açıkladığımızda yine bununla varlık'ların ondan olumsuzlanmayacağını ve onun varlık'lara göreliliğinin vuku bulunmayacağını kastetmiyoruz. Bu mümkün değildir. Çünkü her mevcuttan, birbirinden farkı pek çok varlık tarzı olumsuzlanır. Her mevcudun, özellikle de bütün varlığın kendisinden taşıdığı mevcudun, mevcutlara bir tür izafeti (görelilik) ve nispeti (bağıntı) vardır. Fakat “onun zâtı birlik sahibidir ve çoğalmaz” derken kastettiğimiz, onun, zatında böyle olduğudur. Sonra onun olumlu ve olumsuz pek çok nispet izlediğinde bu nispetler o zatın gerekleri ve malulü olup onun varlığından sonra var olurlar. Bunlar ne zâtı var kılarlar ne de onun parçalarıdır.

Bir kimse “eğer onlar malulse onların da başka izafeti vardır ve bu, sonsuza kadar gider” derse biz ona bu ilmin muaf (görelî) bölümünde tahkik ettiğimiz şeyleri düşünmesini öneririz. Çünkü orada izafeti (göreliliğin) son bulduğunu açıklamayı amaçlamıştık. Onun kuşkusunun çözümü o açıklamadır.

Şimdi meselemize dönüp deriz ki: İlk'in mahiyeti yoktur, yalnızca varlığı (innîyeti) vardır. Mahiyetin anlamını ve varlıktan (innîyetten) ayrıldığı hususta neyle ayrıldığını bu açıklamamızın başında öğrenmiştin. Bu bağlamda şöyle deriz: Zorunlu varlığın, mahiyetinin olması ve varlığın zorunluluğun bu mahiyetin gereği olması mümkün değildir. Hatta yeni baştan şöyle deriz: zorunlu varlık, bazen zorunlu varlığın kendisi olarak düşünülür, kimi zaman Bir'in kendisi olarak düşünülen bir gibi; bazen zorunlu varlığın mahiyetinin, mesela insan veya cevherlerden diğer bir cevher olduğu ve o insanın zorunlu varlık olduğu düşünülür. Tıpkı Bir hakkında onun su, hava veya insan olduğu ve bunların Bir olduğunun düşünülmesi gibi.

Düşündüğünde Doğal nesnelerde ilkenin bir mi yoksa çok mu olduğu hakkındaki ihtilaftan bunu bilirsin. Kimileri ilkeyi bir yapmışlar kimileri de çok yapmışlardır. İlkeyi bir yapanların bazıları, İlk İlke'yi, Bir'in zatı değil, su, hava, ateş veya başkası gibi Bir olan şey yapmışlardır. Bazıları ilkeyi Bir'in iliştiği bir şey değil Bir olması bakımından Bir'in zatı yapmıştır. Öyleyse Bir ve mevcudun iliştiği mahiyet ile bir ve mevcut olması bakımından Bir ve mevcut arasında fark vardır.

Biz deriz ki, zorunlu varlığın, kendisinde terkip (bileşme) bulunan bir sıfatta olması mümkün değildir. Aksi halde onun bir mahiyeti bulunacak ve o mahiyet, zorunlu varlık olacaktır. Dolayısıyla o mahiyetin, hakikatin-den başka bir anlamı bulunacak ve bu anlam, zorunlu varlık olacaktır. Mesela şayet o mahiyet, insan olma-lık ise insan olması, zorunlu varlık olmasından farklı olacaktır. Bu takdirde de "varlığın zorunluluğu" sözümüzün bir hakikati (gerçekliği) olur veya bir hakikati olmaz. Bu anlamın bir hakikatinin olmaması imkânsızdır. Çünkü o, bütün hakikatlerin ilkesidir. Hatta o, hakikati pekiştiren ve mümkün kılar.

Onun o mahiyetten başka bir hakikati (gerçekliği) olması durumunda varlığın zorunluluğunun o mahiyete taalluk etmesi gerekiyor ve mahiyete taalluk etmeksizin zorunlu olmuyorsa, zorunlu varlık anlamı, zorunlu varlık olması bakımından kendisi olmayan bir şeyle varolmaktadır. Bu durumda o, zorunlu varlık olması bakımından zorunlu varlık olamamaktadır. Yine zorunlu varlık olması bakımından onun zatına bakıldığında da zorunlu varlık olmamaktadır. Çünkü onun bir şeyi vardır ve bu şeyle zorunlu olmaktadır. Hâlbuki bu, mahiyete eklenen sırf varlıkla kayıtlanmayıp mutlak olarak alındığında imkânsızdır. Zorunlu varlık, mahiyete eklenen bir şey olarak alındığında ise, her ne kadar bazen o şeyle birlikte olsa da, o mahiyet kesinlikle mutlak olarak zorunlu varlık olmadığı gibi, zorunlu varlık, mahiyetin mutlak olarak işleni de değildir. Çünkü bütün vakitlerde zorunlu değildir. Zorunlu varlık ise, bütün vakitlerde zorunludur. Hâlbuki varlık, mahiyete eklenen sırf zorunlulukla kayıtlanmadan mutlak olarak alındığında böyle değildir.

Bu açıdan şayet bir kimse "o varlık, bu yönden mahiyetin veya başka bir şeyin malulüdür" derse zararı olmaz. Çünkü varlığın malul olması mümkündür. Fakat mutlak zorunluluğun kendisi, malul olamaz. Şu halde geriye, mutlak olarak zorunlu varlığın kendisinin, zorunlu varlığın kendisi olmadı bakımından o mahiyet olmaksızın zorunlu varlık olarak gerçekleşmiş olması kalmaktadır. Bu durumda o mahiyet, kendi başına varolan zorunlu varlığa, eğer mümkünse, işlen olacaktır. Dolayısıyla zorunlu varlık, zatında akılla işaret edilebilirdir ve söz konusu işlen mahiyet olmasa da zorunlu varlık gerçekleşir. Öyleyse o mahiyet, akılla "o zorunlu varlıktır" diye işaret edilen bu şeyin mahiyeti değildir, aksine ona işlen diğer bir şeyin mahiyetidir. Oysa diğer şeyin değil o şeyin mahiyeti olduğu var sayıl-

miştı. Bu bir çelişkidir. Şu halde zorunlu varlığın, zorunlu varlık olmaktan başka bir mahiyeti yoktur. İşte bu (zorunlu varlık olması) inniyyettir.

Deriz ki: Şayet inniyyet ve varlık, mahiyete arız olsalar, kaçınılmaz olarak ya mahiyetin zaddı nedeniyle ya da dıştan bir şey nedeniyle mahiyetin gereği olurlardı. Mahiyetin zâtı nedeniyle olması imkânsızdır. Çünkü tabi olan, ancak bir mevcuda tabi olur. Bu durumda, mahiyetin varlığından önce bir varlığının olması gerekir. Bu ise imkânsızdır. Biz deriz ki; inniyyetin dışında bir mahiyeti sahip olan her şey, maluldür. Çünkü daha önce öğrendiğin gibi, inniyyet ve varlık, inniyyetin dışında olan mahiyet için varkılan bir şey konumunda değildir. Dolayısıyla inniyyet, mahiyetin gereklerindendir. Bu durumda ya mahiyete, o mahiyet olduğu için gerekli olur ya da mahiyetin gereği olması, başka bir şey sebebiyledir.”Gereklilik (lüzum)” sözümüzün anlamı, varlığı izlemektir. Bu mevcudu ise ancak bir mevcut izler. Eğer inniyyet, mahiyeti izlese ve mahiyetin kendisi nedeniyle onun gereği olsa, inniyyet, varlığında bir varlığı (vücut) izlemiş olacaktır. Varlığında bir varlığı izleyen her şeyin izlediği şey, ondan önce bizzat mevcuttur. Bu durumda mahiyet, varlığında önce zatiyla mevcut olacaktır. Bu bir çelişkidir. Böylece geriye, varlığın mahiyete bir illet nedeniyle gerekli olması kalmaktadır. Şu halde mahiyet sahibi her şey, maluldür ve zorunlu varlığın dışında ki diğer şeylerin mahiyetleri vardır. O mahiyetlerin kendileri bakımından mümkün varlıklardır ve varlık onlara ancak dışarıda ilişmektedir.

O halde İlk’in mahiyeti yoktur; mahiyet sahibi olanlara varlık İlk’te n taşmaktadır. İlk yokluk ve diğer vasıfların ondan olumsuzlanması şartıyla salt varlıktır. Sonra mahiyet sahibi diğer şeyler, mümkündür ve onunla var olurlar. Benim “diğer ilave vasıflar ondan olumsuzlanması şartıyla o, salt varlıktır” sözümün anlamı, eğer bu sifata sahip bir mevcut varsa, onun bütün varlıkların ortak olduğu mutlak varlık oluşu değildir. Çünkü bu, olumsuzluk şartıyla salt mevcut değil aksine olumlama şartı olmaksızın mevcuttur. Yani İlk, terkip ziyadesi (bileşim artışı) olmaması şartıyla mevcuttur. Diğer i ise ziyade (artma) şartı olmaksızın mevcuttur ve bu nedenle her şeye yüklenen tümeldir. Hâlbuki İlk ziyade olan hiçbir şeye yüklenmez onun dışındaki her şeyde ise ziyade vardır.

İlk’in cinside yoktur. Çünkü İlk’in mahiyeti yoktur. Mahiyeti olmayanın, cinsi olmaz. Çünkü cins, o nedir? Sorusunun cevabı da söylenendir; cins bir yönden şeyin parçasıdır. Oysa İlk’te terkip (bileşim) bulunmadığı ortaya koyuldu. Yine cinsin anlamı kaçınılmaz olarak ya zorunlu varlık olacaktır ki bu durumda bir fasıl (ayrım) bulunmasını gerektirmez; Ya da zorunlu varlık değilse ve zorunlu varlığı var kılıyorsa bu durumda zorunlu varlık, zorunlu varlık olmayanla var olacaktır. Bu, bir çelişkidir. Şu halde İlk’in cinsi yoktur. Bu nedenle cinsin faslıda yoktur. İlk’in cinsi ve faslı olmadığından onun tanımını yoktur. İlk’e burhan da yoktur. Zira onun illeti

yoktur. Bu nedenle onun niçin'i yoktur. Birazdan onun fiilinin niçinliğini bulunmadığını öğreneceksin.

Biri şöyle deyebilir: "Siz, İlk'e cevher adını vermekten kaçınıyorsunuz ama cevher anlamını vermekten kaçınmıyorsunuz. Çünkü İlk, bir konuda bulunmayan mevcuttur. Bu anlam ise cinslere ayırdığımız cevherin ta kendisidir." Bunu şöyle yanıtlarız: Bu, bizim cinslere ayırdığımız cevherin anlamı değildir. Aksine cinslere ayırdığımız cevherin anlamı, onun, cisim ve nefis gibi yerleşik bir mahiyete sahip olup varlığı bir konuda bulunmayan şey olması durumundadır. Cevherden bu anlam kast edilmediğinde onun kesinlikle cins olmayacağının delili şudur: Mevcut lafzıyla delalet edilen şey, mevcudun cins olmasını gerektirmemektedir: Mevcuda eklenen olumsuzlama, varlığa yalnızca ayrı bir nispetten başka hiçbir şey eklememektedir. Bu anlamda ise, varlıktan sonra gerçekleşmiş bir şeyin olumlanması bulunmadığı gibi o, herhangi bir şeyin bizatihi anlamı değil aksine yalnızca bir nispetle(bağıntıyla) anlamıdır. Şu halde bir konuda bulunmayan mevcuttaki herhangi bir zat için olabilecek olumlama anlamı, mevcudun ta kendisidir. Ondaki sonraki ise olumsuz bir şeydir ve şeye ait olan hüviyetin dışında olup muzaftır. İşte bu anlam, bu şekilde alınırsa, cins olmaz sen bunu mantıkla bir kesin bir bilgi olarak öğrenmiştin.

Yine mantıkta öğrenmiştin ki biz, mesela bütün A'lar dediğimizde A olmaktan başka bir hakikati bulunsan bile, A olmakla nitelenen her şeyi kastediyoruz. Cevherin tanımındaki "o, bir konuda bulunmayan mevcuttur" sözümüzün anlamı şudur: O "bir konuda bulunmayan mevcuttur denilen şeydir". Şöyle ki, bir konuda bulunamayan mevcut olmak ona yüklenir ve onun insan taş ve ağaç gibi kendinde bir mahiyeti vardır. Cevherin cins olması için bu şekilde düşünülmesi gerekir. İki ayrı şey arasında fark olduğunun ve bunlardan yalnızca birinin cins olduğunun delili şudur: Sen varlığı bilinmeyen bir insan ferdine "o hiç kuşkusuz varlığı bir konuda olmayan şeydir" dersin, fakat "o hiç kuşkusuz şu anda bir konuda bulunmaksızın mevcut olandır" demezsin. Mantık'ta bunun tarifi hakkında konuşurken adeta haddinden fazla açıklama yaptık.

IV. FÂRÂBÎ VE İBN SÎNÂ'NIN KARŞILAŞTIRILMASI

1. Mantık ve Matematiğin Karşılaştırılması: Her ikisi de mantık üzerinde yoğun bir biçimde durarak hem Aristoteles'in kitapları üzerine çeviri ve şerhler yapmışlar, hem de kendilerine özgü mantık çalışmaları yapmışlardır. Her ikisi de modalite konusunda araştırma yaparak mantığa katkıda bulunmuşlardır. Modalite konusundan varlık felsefesine ve metafiziğe geçiş yaparak, mantık temelli bir metafizik kuramı geliştirmişlerdir.

Modal önermeleri üçe ayıran Fârâbî ve İbn Sînâ, bu önermelerden kalkarak varlık kavramlarına ve kategorilerine ulaşmışlardır. Modal önermeler, mümkün, imkânsız ve zorunlu olmak üzere üç çeşittir. Bu üç önermeye karşılık gelen varlık kategorilerinin Vacib ül-vücut ve Mümkün ül-vücut olduğunu mantıktan metafiziğe yaptıkları geçişle açıklamışlardır.

Doğru bilgi için tümevarım ve tümdengelim birlikte kullanarak, ikisine de değer vermişlerdir. Aristoteles'in mantığı bir araç veya alet bilimi olarak görmesine karşın hem Fârâbî hem de İbn Sînâ, mantığı bağımsız bir bilim olarak ele alıp, incelemişlerdir. Mantığı, bilinmeyenden bilineni veren bir kanıtlama yöntemi olarak gören iki düşünür de, mantık beş temel başlık altında ele alınmıştır: 1. Kavramlar, 2. Tanımlar, 3. Hükümlü önermeler, 4. Çıkarımlar 5. Kıyaslar. Tümevarımın soyutlanarak elde edildiğini öne süren Fârâbî, tikellerin de duyumlarla elde edildiğini kabul eder.

İbn Sînâ, Fârâbî'den farklı olarak, yüklem (kategorik ve şartlı) önermeleri daha ayrıntılı biçimde ele almış ve bu önermelerden yola çıkarak varlık kavramını tahlil etmiştir. Aristoteles mantığını aşmak için uğraş veren İbn Sînâ, bazı konularda özgün bilgiler öne sürmüştür. İbn Sînâ, İslâm mantığında da önemli bir yer edinmiştir.

Hem Fârâbî hem de İbn Sînâ, İlk Varlığı ele almışlar ve varlığı kuramsal açıklamalar ile ussal belirlemelerle ortaya çıkarmaya çalışmışlardır. Fârâbî, Aristoteles ve Platon arası bir anlayışla felsefe ve dini uzlaştırmaya çalışmıştır. Bunun için vahiye

gelen ile akılla elde edilen arasındaki ilişkiyi vahiyyin Fa'âl Akılla olan bağlantılarıyla açıklamaya çalışmıştır.

Her ikisi de Südur kuramını kabul etmiştir. İbn Sînâ, Fârâbî'nin varlık kuramını takip ederek öz ve varlık sorununa eğilmiştir. Öz bir şeyin ne olduğu, varlık (vücut) ise özün bir şeyde gerçek durum kazanmasıdır. Her iki düşünürde de öz, gerçekliğini varlıkta bulur.

Vücut (varlık)	↔	Öz
Madde	↔	Sûret (form)

Zaman içinde varolan tüm varlıklara öz dışarıdan verilmiştir. Vücuda öz verilerek varlık oluşturulmuştur. Öz ve varlık, hem mantıksal hem de ontolojik ayrım olarak Fârâbî'nin ve İbn Sînâ'nın mantığı ve metafiziğinde yer almaktadır. Her ikisi de "zorunlu varlık kavramı" ile tüm varolanları açıklarlar. Başka bir deyişle tüm varolanların kaynağına zorunlu varlığı koyarlar. Fârâbî'nin Tanrı'nın varlığı kanıtlamaları, Anselmus ve Aziz Thomas tarafından kullanılmıştır.

2. Ruh Kuramlarının Karşılaştırılması: Fârâbî ve İbn Sînâ'nın ruh görüşlerinde pek çok ortak nokta vardır. Mutluluk konusunu her ikisi de ele almıştır. Mutluluğu ruhun teorik ve pratik yetkinliklerine atıfta bulunarak açıklamışlardır. En yüksek mutluluk mertebesi peygamberlik olarak vahiyle elde edilen mertebe olurken, Fârâbî özellikle yönetici ve filozof ikilisini peygamberlik mertebesine yaklaştırarak, filozofun Fa'âl Akılla olan bağlantısını ortaya koymuştur. Böylece Fârâbî'de akıl da üst mertebede yer almıştır.

Her ikisi de ruh beden ilişkisini ele alarak ruhun iyi, beden ise kötü olduğunu kabul etmişlerdir. Bedenden önce ruh yoktur, her ikisi aynı anda vardır fakat ölümden sonra ruh yaşamaktadır. Her iki filozof da ruhun çeşitli güçleri olduğunu öne sürmüştür.

3. Ahlâk Felsefeleri: Her ikisi de ahlâk felsefesinde erekseldir. Teleolojik bir ahlâk anlayışıyla insanların mutlu olma koşullarını araştırmışlardır. Mutluluğu mutlak iyi için, yani kendisin-

den dolayı yalnızca mutlu ve iyi olan için anlamışlardır. Mutluluğa götüren mutlak iyi iken, mutsuzluğa götüren yolu kötü olarak tanımlamışlardır. Hristiyanlığın doğuştan günah kuramını reddederek, günahı insanın özgür iradesine bağlamışlardır. İyi iki türlüdür: 1. Vasıta olarak iyi. 2. Kendi başına iyi. İkinci anlamdaki iyi asıl amaçlanan iyidir. Her ikisi de katı determinizmi reddederek, insanın seçim özgürlüğünü ve sorumluluğunu ön plana çıkarmışlardır.

V. SON DÖNEM İSLÂM FİLOZOFLARI

GAZZALÎ (1058 - 1111)

Yaşamı: Horasan'ın Tûs kentinde doğan Ebu Hamid al-Gazzalî, Şafii mezhebindendir. Erken yaşta babasını kaybetti. Babası onu ve kardeşini Yusuf Nescar adlı sufi görüşe sahip bir arkadaşına emanet ederek tahsil hayatlarına devam etmelerini vasiyet etmişti. Babasından kalan mal ve mülk bitinceye kadar Yusuf Nescar Gazzalî ve kardeşine bakar ve okumaları için gerekli olanakları sağlar. Babalarından kalan miras bittiğinde iki kardeş de kitap kopyaları yaparak geçimlerini sağlayabilecek bilgiye ve yaşa sahiptirler. Gazzalî önce memleketinde al-Razkanî adlı bir öğretmenden fıkıh dersleri aldı. Daha sonra Curcan'a giderek öğrenimine Ebu'l-Kasım al-İsmailî'nin gözetiminde devam etti. Kısa bir süre memleketi Tus'a dönmesine rağmen Nişabur'da öğrenimine devam etmek için Tus'tan ayrıldı. Burada zamanının ünlü bilginlerinden İmam al-Haraeyn'den dersler aldı. Çok kısa zamanda diğer öğrenciler arasında üstün zekasıyla seçkin bir konuma geldi. Hocası ölünce de genç yaşta zekasıyla dikkatleri çeken Gazzalî, felsefe ve kelama önem veren Selçuklu veziri Nizam ül-Mülk'ün himayesine girdi. Orada yağılan bir tartışmada birinci gelerek vezir Nizam ül-Mülk'ün saygı ve sevgisini kazandı. 1091 yılında da Bağdat'taki Nizamiye Medresesi'nde yönetici oldu. Bu dönemde yaptığı başarılı çalışmalar sonucunda da ona "Dinin Süsü" (Zeyn ad-Din) unvanı verildi. Yaşamı boyunca İslâm dini üzerine yaptığı çalışmalarından dolayı da "İslâmın Delili" ünvanıyla da anıldığı bilinmektedir. Nizamiye Medresesi'nde 300 kadar öğrenciye ders verdiği

dönemde hem eserler yazıyor hem de siyasetle uğraşıyordu. Fakat bu parlak dönem kısa sürdü, çünkü Gazzalî içine düştüğü şüphe düşüncesinden kurtulmak için Bağdat'ı terk etmek zorunda kaldı. 1092'de Nizam ül-Mülk İsmaililer tarafından öldürülünce ortaya çıkan siyasî bunalımdan dolayı Filistin ve Suriye'de 11 yıl kadar inzivaya çekildi. Hac için gittiği Mekke dönüşünde, Kudüs'e, Şam'a ve İskenderiye'ye uğradı Bu arada en büyük eseri *İhya'yı* yazdı. Tekrar Bağdat'a döndü. Bir süre vezir Fahr al-Mülk'in isteğiyle öğretim hayatına dönüyse de, memleketi Tus'ta yeniden inzivaya çekilerek hayatının sonuna kadar sakin bir hayat sürdü.

Başlıca felsefî eserleri:

1. *İhya*

2. *El-Munkiz*: Meşşâî felsefesini eleştiren bir eser.

3. *Makasid ül-Felâsife*: Filozofların kanıtlarını ve görüşlerini anlatmaktadır.

4. *Tehâfüt ül-Felâsife*: Filozofların görüşlerini reddetmektedir.

5. *Risalet ül-Ledunniye*: Gizemli Tanrı Bilgisine Risale.

FELSEFESİ: Zamanının en büyük kelamcısı olan İmam Gazzalî, meşşâî felsefesini reddeden bir anlayışı yöntemsel şüpheyile birleştirerek kesin bilgiyi aramaktadır. Kesin bilgiyi Descartes'taki gibi bilimsel bilgide değil, Asıl Hakikat olan Tanrı sevgisinde ve inancında bulmuştur. Meşşâî felsefecilerinin akıl ve inancı uzlaştırma çabalarını eleştirerek, akıl ya da inançtan birini feda etmeden, diğ erinin kabul edilemeyeceğini ileri sürer. Bu nedenle filozofların akılcı görüşlerini tamamıyla reddeder.

A - Bilgi felsefesi: Gazzalî bilgi felsefesini kesin bilginin elde edilmesi üzerine kurar. Kesin bilgi var mıdır? Şüphe edilmeyen bilgi var mıdır? Gerçek bilgi var mıdır? Descartes öncesi şüpheyi metot olarak kullanan Gazzalî, kesin bilgiye varmaya çalışır. Duyu bilgisi acaba kesin bilgi yani apaçık önermeleri verebilir mi?

“İlkin duyular yoluyla elde edilen bilgilerin sağlam ve inandırıcı olmayacağı sonucuna varıyor. Çünkü tecrübe ile anlıyor ki duyu organlarının en kuvvetlisi olan göz bile yanılmaktadır. Hareketsiz gibi görünen gölgenin gerçekte hareket ettiğini, uzakta bulunan yıldızın olduğundan küçük görüldüğünü anlıyor.”¹

O halde Gazzalî'ye göre duyular kesin bilgiyi veremez; çünkü duyu bilgisinin akıl tarafından yanlış olduğu kanıtlanabilir veya her zaman güvenilir olmadığı ortaya çıkartılabilir. O halde, duyu bilgisi kesin ve güvenilir bilgi olamaz. İkinci olarak Gazzalî, akıl bilgisini ele alır. Acaba akıl bilgisi kesin ve güvenilir bilgi midir? Eğer akıl duyu bilgisini kesin ve güvenilir kılmıyorsa, acaba akıl bilgisinin kesin ve güvenilir olmasını sağlayan başka bir şey var mıdır? Acaba akıl bilgisinden de kuşku duyabilir miyiz? Acaba akıl bilgisi güvenilirliğini ve kesinliğini kendinden üstün başka bir varlıktan veya bilgidan alıyor mu? Akıldan daha yüksek bir otorite var mıdır?

Eğer akıl bilgisinden de şüphe edebiliyorsak, gerçekten akıl bilgisi güvenilir ve kesin olmayabilir mi? Uyku veya uyanıklık halinde akıl bilgisi kesin midir? Uyanırken akıl bilgisinin kesin olduğunu nasıl bilebiliriz? Acaba ölüm, bir tür uykudan uyanmak mıdır? Gazzalî şüphelerinden çok rahatsız olur. Şüphelerinden akıl yoluyla kurtulamaz. Akıl, şüpheleri sona erdiremediği gibi kesin bilgiyi de veremez. Gazzalî şüphelerinden kurtulmanın yolunu arar ve bu yolun Tanrı'nın insan kalbine bağışladığı doğal bir ışıkla olacağını kabul eder. Doğal ışık veya nur Tanrı'nın insanın kalbine doğurduğu bir ışıktır. Bu ışıkla insan Hakikatin bilgisine ulaşabilir. Hakikat bilgisi kesin ve güvenilir. Nur, akıl veya kanıtla değil, kalbin ona açılmasıyla ortaya çıkar. Gazzalî, Aziz Augustinus'un veya daha sonra Descartes'in doğal ışık anlayışına çok yakın bir anlayış öne sürer.

Gazzalî'ye göre, bilgi konusunda Platon ve Aristo'dan başlayıp, Fârâbî ve İbn Sînâ ile devam eden görüşün başlıca yanlışı,

¹ Çubukçu, İbrahim Agah, *Gazzalî ve Şüphecilik*, İstanbul: YKY Yayınları, 1996, s. 98.

akılla inancı uzlaştırma çabasıdır. Gazzalî bilgi konusunda beş farklı yaklaşımın olduğunu ileri sürer:

1. İnanca değer verenler.
2. Akla değer verenler.
3. Aklı asıl kabul edip inancı ona uygun yapmaya çalışanlar.
4. İnancı asıl kabul edip aklı ona uygun yapmaya çalışanlar.
5. Hem akla hem de inanca birlikte değer verenler.²

Gazzalî bu görüşleri tek tek ele alır ve eleştirir. Onun için en doğru yol, akla ve inanca kendi alanları içinde layık oldukları değeri verenlerin görüşüdür. Şüphesiz ki aklı reddetmek inancı reddetmek değildir; çünkü dinin önergeleri akılla bilinir. Fakat Gazzalî akıl ve inancı birleştirmek isteyenleri de uyarır. Her zaman ve her konuda akıl ve inancı uzlaştırmaya çalışmak yanlışlığa sebep olabileceğini öne sürer.³

Akıl bilgisi nedensellik ilkesini temele almaktadır. Fakat Gazzalî'ye göre, bir olayın şimdi böyle olması onun ileride de aynı olmasını zorunlu kılmamaktadır. Çünkü nedensellik ilkesinin değişmeyen yasaları Allah'ın iradesini bağlayamaz. Aklı eleştiren Gazzalî, akla dayalı bir metafizik görüşünü de yadsır. Akıl ve inanç arasına bir sınır koyarak, akıl bilgisinin sınırlı olduğunu göstermeye çalışır. Gazzalî aklın iki yönü olduğunu söyleyerek, bilimleri ve felsefeyi kuran akıldan farklı olarak, inancın da temeli olan akıldan söz eder ve aklın bu ikinci yönünü ortaya koymaya çalışır. Bu akla da, kalp veya aklın iç yönü demektedir.

Akıl, şeylerin görünüşlerini görür ve bilir. Kalp ise, şeylerin iç tarafını görür ve bilir. Akıl sonlu olanı kavrarken, kalp içindeki nurdan dolayı sonsuz olanı da kavrar. Gazzalî geliştirdiği kalp ve nur kuramıyla inancın doğru, kesin ve zorunlu bilgiyi verdiğini ileri sürer. Gerçek bilgi, bir tür tecrübe bilgisidir. Tecrübe ise Allah'ın nurunu kalplerde hissetmekle olanaklıdır. Bu

² A.g.e., s. 92.

³ A.g.e., s. 94.

yüzden insanlar diğer yaratılan varlıkların en şerefliisidir. Çünkü kalbinin sesini fark eden insan, Allah'ı bilebilir. Gazzalî'ye göre, kalbin asıl gizli görevi bilim, bilgi ve düşünmeyi gerçekleştirmek için Allah'tan yardım istemektir. Böylece insan kalbinin basireti açılarak, bilgiler kuvveden fiile çıkar ve vasıtasız bilgi elde edilir.

Gazzalî tüm bilgi anlayışlarını göz önünde tutarak, Hakikatin bilgisini verdiğini öne süren dört anlayışı ele alır ve inceler:

1. Kelamcılar: Ehl-i Sünnet açıklamalar yaparak temele Kur'an'ı koyarlar.

2. İsmailîler: Hakikatin bilgisine ancak bilgisinden şüphe edilmeyen öğretmen sayesinde varıldığını öne sürerler. Gazzalî sorar ki acaba yanılmaz öğretmen kimdir? Peygamber mi? İsmailîler bunu kabul ederler, fakat peygamber artık ölmüştür. Yerine imam adı verilen ve İsmailîlerin içinden çıkan bir öğretmeni koyarlar. Gazzalî bunu reddeder.

3. Filozoflar: Gazzalî diğer görüşlerden çok filozoflara karşı çıkarak, bilginin gerçek kaynağının akılla bulunamayacağını ileri sürer. Çünkü Yunan felsefesi ve Yeni-Platoncu felsefenin etkisiyle oluşan Meşşâî felsefesinin takipçilerinden olan Fârâbî ve İbn Sînâ akıl yoluyla gerçeğin ve hakikatin bilgisine varılacağını iddia etmektedir. Gazzalî filozofların tutarsızlığını göstermek suretiyle akıl bilgisinin hakikati vermekte yetersiz kaldığını göstermeye çalışır.

4. Sufiler: Hakikatin bilgisini tasavvuf felsefesiyle Tanrı aşkında ve sevgisinde arayan İslâm düşünürleri bu gruba girerler.

Sonuç olarak, Gazzalî, aklın aciz kaldığı bir noktada ikinci bir akıl olan kalbi ön plana çıkartarak, kesin ve güvenilir bilgiye ulaşılabileceğini söyleyerek sezgiciliğin önemini vurgular. Kalp bilgisi, içinde hiçbir kuşku ve şüphe taşımayan bilgidir. O halde, Gazzalî iki türlü bilginin varlığını kabul eder: 1. Varlığın görünüşlerini veren duyu ve akıl bilgisi. 2. Varlığın iç bilgisini ilham ve sezgi ile veren kalp bilgisi.

B - Filozofların Tutarsızlığı: Gazzalî meşşâî felsefesine karşı olan düşüncelerini, filozofların düşüncelerine yaptığı itiraz ve reddedişleri üzerine yazdığı *Tehâfüt ül-Felâsife* ile ortaya koyar. Bu kitapta 20 tane sorun üzerinde durarak felsefecilerin düştükleri yanlışlardan bahseder. Gazzalî'nin itirazlarından üç tanesi felsefî açıdan önemlidir:

1. *Evrenin ezelî olması:* Gazzalî'ye göre evren hakkında üç klâsik görüş vardır: a) Evrenin başlangıcı ve sonu yoktur. b) Zamanla birlikte yaratılmıştır. c) Evrenin nasıl oluştuğunu bilemeyiz ve bu nedenle karar vermek yanlıştır. Aristoteles evrenin başlangıçsız ve sonsuz olduğunu söyleyerek, yoktan var olmanın imkânsız olduğunu ileri sürer. Maddenin başsız ve sonsuz olduğu düşünülemez. Böyle bir düşünce olsa da, İslâm dininin öğretisiyle uyuşmaz. Yapılan tüm kanıtlamalar fizikseldir ve fizikselden yola çıkarak yapılan tüm akılcı kanıtlamalar, metafizik İlk Varlığı veremez. Bu nedenle, Gazzalî bu görüşü reddeder; çünkü Tanrı kesin iradesiyle her şeyi her zaman yapacak güçtedir. Evreni yaratmak için istediği zamanı seçmek kudretine sahiptir.⁴ Bu nedenle, evren yaratılmış, başlı ve sonludur. *Ex nihilo*'nun geçerliliği yoktur. Tanrı evreni yoktan var etmiştir. Evrenin varlığı hakkında tüm görüşlerde, filozofların tutarsız ve çelişki içinde olduklarını öne sürer.

2. *Tanrı'nın Tümelleri bilmesi:* Orta Çağ'ın tümeller konusunda duran Gazzalî, kendisinden önceki filozofların görüşlerini inceler. Örneğin, İbn Sînâ, Tanrı'nın ayrıntıları bilmediğini buna karşın tümelleri bildiğini çünkü bilme sıfatına sahip olduğunu ileri sürmüştür. Gazzalî, filozofların Tanrı'nın tümelleri bilmesi konusunda hataya düştüklerini ileri sürer; çünkü onlar evrenin iradî olarak değil zorunluluk sonucu var olduğunu söylerler. Bu nedenle de Tanrı, iradesi dışındaki eylemin tamamını bilmek zorunda değildir. Fakat Gazzalî'ye göre, Tanrı, evreni kendi iradi isteğine göre yarattığı için her şeyin ondan çıktığını ileri sürer. Eğer her şey ondan çıkmışsa, o şey kendini bilmekle her şeyi de bilmiş olacaktır. Bir şeyin kendini bilmesi olanaksızdır. O halde, Tanrı tümelleri bilir.

⁴ A.g.e., s. 83.

3. *Bedenin Dirilmesi*: Filozofların çoğunluğu ruhun bedenden ayrıldıktan sonra ölmediklerini kabul ederler; çünkü ruh kendinde ezeli bir tözdür. Bunu da akılla kanıtlamaya çalışırlar. Ruhlar ölümden sonra kendi bedenlerine girmezler ve sonsuza kadar ruh olarak var olurlar. Gazzalî'ye göre bunu akıl kanıtlamaz. O, ruhların neden yapılmış olurlarsa olsunlar bedenlere dönmelerinin olanaklı olduklarını, çünkü ilk yaratmaya uygun olarak ikinci yaratmada da aynı bedene geri döndüklerini ileri sürmektedir. Yaratmaya kadir olan Tanrı ikinci defada cesedi aynen yaratıp ruhun ona geri dönmesini sağlayabilir. Ruhun bedene geri dönmesinde şaşılacak bir şey yoktur fakat asıl şaşılacak şey ruhun ilk kez bedene girmesindedir.

C - Ahlâk Felsefesi: Ahlâk felsefesinin amacı Tanrı varlığının birliğine giden yolu açmaktır. Ruhun, Tanrı katına yükselmesi ve onunla birleşmesi dinin en yüce tarafıdır. İnsanın iki gözü olduğunu ifade eden Gazzalî'ye göre, dış göz, akıl ile fiziksel ve duyumsal olanı kavrar; iç göz manevî ve ruhsal olanı kavrar. İnsanın amacı iç gözün kavrayışını yakalamak için Tanrı'nın birliğine ulaşma inancını kalbinde duymasıdır. İnsanın tasavvuf veya sufilerin yolundan giderek birliğe varabileceğine inanır. Hakikate ulaşmak, ancak rütbelerden ve mallardan yüz çevirerek olanaklıdır. Her ne kadar tasavvuf ve sufi anlayışını benimse de, onları eleştirdiği durumlar da vardır. Gazzalî şüphesiz bu konuda da devam ettirir. Ancak kalbi ve gönlü temiz olanlar Tanrı'nın birliğini kalplerinde görebilirler.

Filozofların Tutarsızlığı⁵

Onikinci Mesele

İlk varlığın kendini de bildiğini ispatlamaktan aciz olduklarını göstermek hususundadır.

Deriz ki: Müslümanlar, âlem'in Allah'ın iradesi ile meydana geldiğini bilince, iradeyi ilm'in bulunduğu delil getirmişlerdir. Sonra irade ile ilmin her ikisini hayat'a, sonra hayat'ın, her hayat sahibinin hayatta iken kendini duyduğuna ve zatını bildiğine delil getirmişlerdir. Bu ispatlama yolu son derece sağlam ve makul bir yol olmuştur.

Size gelince, siz iradeyi ve alem'i yoktan var etmeyi kabul etmeyip, Allah'tan çıkan varlığın tabii ve zaruri bir yoldan çıktığını iddia ettiniz. Böyle olunca, Allah'ın zatının, kendisinden yalnız ilk ma'lulun bir durumunda olan bir zat olarak kalmasında uzak sayılacak ne var? Sonra bu ilk ma'lül'den ikinci ma'lüle çıkar ve sırası ile varlıklar tamam oluncaya kadar birbirinden çıkarlar. Fakat bununla beraber Allah'ın kendi hakkında bir şuuru olmaz. Tıpkı ateş gibi, kendisinden sıcaklık çıkar; güneş gibi, kendisinden ışık yayılır. Ve bunların hiçbirisi başkasını bilmediği gibi zatını da bilmez. Zira zatını bilen, kendisinden çıkanı da yani başkasını da bilir. Biz açıklamıştık ki, filozofların mezhebine göre, Allah kendinden başkasını bilmez. Bu hususta onlardan ayrılanların da, onların kanununa göre, onlara uymak zorunda olduklarını ispatlamıştır. Netice, Allah başkasını bilmeyince, kendini de bilmemesi uzak sayılmasa gerek.

Denirse ki: Kendini bilmeyen ölüdür; ilk varlık nasıl ölü olabilir? Deriz ki: Bu mezhebinizin gidişine lazım ve ister istemez çıkan bir neticedir. Çünkü "irade, kudret ve ihtiyar ile yapmayan, işitmeyen ve görmeyen her şey ölüdür, kendinden başkasını da bilmeyen ölüdür." Diyen kimse ile aranızda bir fark yoktur. İlk varlıkta bu sıfatların bulunması caiz ise zatını bilmesine ne hacet var? Eğer, "maddesiz olan şey kendine akıl'dan ibarettir, bunun için kendini bilir" deliline dönerlerse bunun kuru bir iddia olduğunu, bir temele dayanmadığını açıklaştık bulunduk.

Denirse ki: Bunun delili şudur: Varlık, ölü ve diri diye iki kısma ayrılır. Diri ölüden hem öncedir, hem de daha şereflidir. Bunun için diri'dir. Her diri olanda kendini bilir. Çünkü kendisi diri'nin bulunması muhaldir.

Deriz ki: Bütün bunlar delilsiz iddialardır. Zira biz deriz ki: Ne diye kendini bilmeyenden vasitasız veya birkaç vasıta ile kendini bilen çıkması

⁵ Gazzalî, *Filozofların Tutarsızlığı*, çev. Bekir Sadak, İstanbul, Ahsen Yayıncılık, 2002. Ss. 143-145.

muhal olsun? Bunu muhal yapan, ma'lûl'lun illetten daha şerefli olmasının lüzumu ise, ne diye ma'lûl'lun illetten daha şerefli olması muhal olsun? Bu, delile ihtiyaç göstermeyen apaçık bir gerçek değildir.

Bundan başka siz: "İlk varlığın şerefi ilminde değil, bütün varlığın kendisine tabi olmasındadır" diyenin görüşünü ne diye kabul etmiyorsunuz? Bu görüşe sahip olanların delili: "İlk varlık" görüp işitmediği halde başkası hem görür, hem işitir, hem de bazen kendinden başka şeyleri de bilir. Biri kalkıp: "Varlık; gören ve görmeyen, bilen ve bilmeyen diye kısımlara ayrılır. Şu halde gören en önce olsun ve ilk varlık gören ve eşyayı bilen olsun!" dese, siz bunu kabul etmez ve: Şeref görmek ve çizileri bilmekte değil, görmek ile bilmekten müstagnî olmakta ve ilk varlık olan zatın, aralarında bilen ve görenlerin bulunduğu tüm varlığın kendisinden çıkmış bir durumda bulunmasındadır, dersiniz.

İşte böylece, şeref ilk varlık olan zatın bilmesinde değil, bilenlere mebdе olmasındadır. Bu yalnız O'na mahsus bir şereftir.

Bu suretle onlar, ilk varlıktan zatına ait bilgiyi kaldırmak zorunda kalırlar. Çünkü bunun iradeden başka delili yoktur. İradeyi de âlem'in hadis olmasından başka bir şeyi ispatlamaz. Bu son temelin çöküşü ile bu meseleleri sırf akl'a dayanarak çözmek isteyenlerin bütün bu görüşü çöker. Filozofların, ilk varlığın sıfatlarına dair zikrettikleri veya inkâr ettikleri hususların hiçbirini ispatlayacak delilleri yoktur. Ortaya sürdükleri fikirler, fakihlerin zanni meselelerde bile el sürmek istemedikleri bir takım zan ve tahminlerden ibarettir.

Allah'ın sıfatları meselesinde, aklın hayret içinde kalması şaşılacak bir şey değildir. Asıl şaşılacak şey, filozofların kendilerine ve delillerine hayran kalmaları ve bu meseleleri bütün tutarsız ve çürüklüğüne rağmen, kesin bir bilgiye bildiklerine inanmalarıdır.

İBN RÜŞD (AVERROES) (1126 - 1198)

Yaşamı: Hukukçu bir aileden gelen İbn Rüşd, 1126 yılında Kurtuba'da doğdu. Babası ve büyük babası kadı ve fıkıhçıdır. Önce kelim ve fıkıh dersleri aldı. Bu alanlardaki bilgilerle kendini sınırlı tutmayarak edebiyat, şiir ve bütün bilimlere ilgi duydu. Bir süre kadılık yaptı. Fas (Murakeş) devletinin Endülüs'ü almasıyla birlikte, hükümdarın hizmetine girdi. İbn Tufeyl ve hekim İbn Zohr'la çok yakın dost oldular. Hükümdarın isteğiyle Aristoteles'in tüm kitapların tam şerhini yaptı. 1169'da İsbiliye kadısı oldu. 1182'de Sultan Yusuf'un isteğiyle tekrar Fas'a döndü. Hekimlik ve kadılık yaptı. Akılcı felsefesi nedeniyle halkın baskısına uğradı ve dinsizlikle suçlandı. Görevlerinden ayrılarak, manevî bir hayat sürmeye başladı. Son yıllarda elinden serveti de alındı ve Elîsâne kentine sürüldü. Orada öldü. Önce Murakeş'e gömüldü, fakat cenazesi daha sonra Kurtaba'ya nakledildi.

Eserleri:

1. *Külliyat*: Aristoteles'in eserleri üzerine yazdığı tüm şerhler.
2. *Almagest* üzerine bir şerh.
3. *Fasl ül-Makal*: Dinle felsefenin uzlaştırılması.
4. *el-Keşf an-Menahic il-Edille*: Kutsal metinlerin yorumunda takip edilecek yöntemler
5. *Tehafüt ül-Tehafüt*: Felsefecilerin tutarsızlığının tutarsızlığı.

FELSEFESİ: Meşşâî felsefesinin Endülüs'teki temsileisidir. Aristoteles'i Batı'ya tanıtmamanın yanı sıra felsefe ve teoloji arasındaki ilişkiyi eleştirel bir bakışla ortaya koymuştur. Hem Gazzalî'ye hem de eski İslâm felsefecilerine, özellikle meşşâî felsefecilerine karşı filozofların tutarsızlıklarını açıkça ortaya koymuştur.

İlk olarak hem Gazzalî'nin nedensellik ilkesini ve Tanrı'nın iradî istegini hem de meşşâî felsefecilerinin ve kelamecılarının nedensellik ilkesini ele alır. İbn Rüşd'e göre, bu evren olasılığın ya da iradî istegin değil, zorunluluğun bir sonucu olarak yaratılmıştır. Bu zorunluluk aynı zamanda doğadaki kurallarda da vardır. O halde, bu yasa ve kuralları bilen, bilim de zorunludur. Örneğin, mevsimler, gece-gündüz, yağmur gibi olaylar zorunlu olarak insan için var olmuşlardır. İbn Rüşd'e göre hiçbir şey var olabilir ya da var olamaz değildir. Bu anlayış Tanrı kavramına ters düşer. Tanrı, hiçbir şeyi değiştirmez. Tanrı, doğada var olanların zorunlu nedeni olarak öncesiz ve sonrasızdır. Zorunlu olan bilim ile bunları düzenleyen aynı varlıktır. Bilimi ontolojik olarak temellendirir. Bilim, zorunlu olarak var olanların kendisidir. Bilim, zorunluluğun ifadesidir. Bilim vardır ve tümeller üzerinde kurulmuştur.

A - Tümeller Tartışması: İbn Rüşd'e göre, ruh tikellerin ilkesi, akıl ise tümellerin ilkesidir. Ruh ve akıl şekilleri kavrar. Akıl ve ruh olmazsa şekiller ve formlar olmazdı. Şekiller, maddeyle var olurlar. Madde hem tümel hem de tikel olan formun veya şeklin kaplamı içindedir. Akılla elde edilen her şey tümeldir ve akıl da ruhun bir gücü olduğuna göre tümeller ruhtadır. O halde, akıl ilkeleri olan tümeller nasıl varlıklardır.

Akıl, tümeli tikel varlıklardan soyutlayarak elde eder. Tümellerin ortaya çıkışı veya elde edilişi akla bağlıdır. Fakat akıl bunları kendi başına elde edemez, yani soyutlayamaz. Soyutlamanın başlatılabilmesi için tikel zorunlu olarak var olmalıdır. Akıl ilkesi olan tümeller, yalnızca ruhta değildirler. Tümeller, Platon'un dediği gibi zihnin dışında idealar gibi bir gerçekliğe de sahip değildirler. Çünkü türler somut bireysel gerçekliğin içindedir. Varlığın zorunluluğu gereği cins türü bağlar. Cins ve tür ayrı varlıklar değil, Aristoteles'in dediği gibi, tümeller bir tür soyutlamadır fakat varlığını tikellerden alır.

B - Varlık Kuramı: Tümel ve tikel ilişkisine dayalı olarak varlığı somut olarak kabul eder; çünkü tümel tikelin bir soyutlaması olarak ondan çıkan bir ilintidir. Tümel tikele göre zorunsuzluktur. Asıl varlıklar töz olan tikellerdir. İbn Rüşd, Tanrı'nın

zorunlu olarak var olduğunu ve bu zorunluluk sonucunda da zorunlu olarak cins, tür ve bireyler oluşmuştur. Bu evrendeki tüm varlıklar zorunlu olarak vardırlar. Varlık vardır ve var olmamak edemez. Somut ve çokluk olarak vardır. Çokluklar formdaki birlikte toplanmıştır. Cinsler türlerden, türler bireylerden oluşmuştur. Madde varlığını şekille bir olduğu sürece ortaya koyabilir. Şekil de maddeyle vardır. Maddeden ayrıldığında varlığını ancak başka maddeyle birleşerek sürdürebilir. Madde ve şekil oluş ve bozuluşa tabii değildir. Ancak tikel bireyler oluş ve bozuluşa tâbiîdirler.

Madde ve şeklin birbirine karışması için üçüncü bir etkin karışımıcıya ihtiyaç vardır. Etkin neden, aynı zamanda hareket ettirici nedendir Hareket öncesiz ve sonrasızdır ve de doğada kendiliğinden vardır. Doğa hiçbir zaman hareketsiz olmamıştır. Etkin neden, Tanrı'dır. Tanrı, kürelerin hareketi ile evreni hareket ettirir. Hareket Tanrı'dan geldiği için onun gibi öncesiz ve sonrasızdır; fakat bireyler ise oluş ve bozuluş içindedirler.

VI. İSLÂM FELSEFESİNDE KÖTÜ (ŞER) PROBLEMİ:

İslâm felsefesi en yüce varlık olan Tanrı'dan başlayarak, insan ve maddeye kadar inen bir varlık hiyerarşisini kabul eder. Tanrı, en yüce varlık olması bakımından, insan bilgisiyle onun zat'ını bilemez. Tanrı'nın özü, insanın bilgisini aşar. Ezeli ve ebedî olan Tanrı, her şeyin yaratıcısı ve nedenidir. Tanrı, her şeyi bilir, görür ve duyar.

Tanrı kadim olduğundan yarattığı evren sonradan var olmuştur. Tanrı'nın ilahî iradesi sayesinde, yaratılış zorunlu olarak ortaya çıkmıştır. Tanrı'nın varlığı, yaratılışın yani evrenin ortaya çıkmasını zorunlu kılar. Bu nedenle evren sonradan yaratıldığı için ezeli ve ebedî değildir. Evrenin bir başlangıcı ve sonu vardır. Zaman içinde yasalar ve kurallar zincirine bağlıdır.

İslâm felsefesi genel olarak varlık sıralaması içinde insanı ikinci bir kuramla açıklar. İnsan ruh ve bedenden oluşmuş fani bir varlıktır. İnsanın, ölümsüz yanı ruhtur. Beden ise ölümlüdür. Bu

nedenle, ruh, bedenden önce yaratılmış bağımsız bir tözdür. Ölüm, sadece ruhun bedenden ayrılmasıdır. Bedenden ayrılan ruh tanrısal kaynağına geri döner. İnsan, ruhu tam olarak bilemez, yalnızca ruhun dışı vuruş etkinliğini bilir ve yorumlar. Ruh, insanda bilmeyi, düşünmeyi, canlılığı ve hareket etmeyi gerçekleştiren güçtür.

Beden ise insanın yaratılmış ve geçici olan kısmıdır. Beden, genelde duyular işlevini yerine getiren yerdir. Fakat yine de ruh olmadan duyular bilinemez. İnsanın ruhu, Tanrı tarafından verilen akıl ve cüz'î irade ile donatılmıştır. Bunlar Tanrı'nın bir armağanıdır. Aklın üç özelliği vardır: 1. inanmak, 2. bilmek, 3. düşünmek. Akıl ve irade sahibi varlık olan insan, yaptığı eylemlerden ötürü Tanrı'ya karşı sorumludur. Çünkü Tanrı, evreni yarattıktan sonra insanı tüm eylemlerinde özgür bırakmıştır. Eylemlerini doğru yapabilmesi için de ona akıl ve özgür irade vermiştir. İnsan eylemlerinde özgür iradesini kullandığı için, Tanrı katında yaptıklarından da sorumludur.

Fakat bu konu tartışmaya açıktır. Gerçekten insan özgür bir iradeye sahip midir? Yoksa her şeyin faili Tanrı mıdır? Fiilin mutlak faili Tanrı ise, insan yaptıklarından, yani tartıştığımız konu olan kötülükten sorumlu değildir, denilebilir mi? Eğer 'hayr' ve 'şer' Tanrı'dan geliyorsa, insan nasıl sorumlu olabilir? Hayr ve şer'in kaynağı nedir? İslâm felsefecileri özgür irade konusunda iki farklı görüşü kabul ederler. Birinci görüş, her şeyin yaratıcı ve faili olan Tanrı'nın bütün eylemleri bilmesi ve nedeni olması bakımından insanı yaptıklarından sorumlu olamayacağını söylerken, ikinci görüş bunun tam tersini ileri sürer. İnsan akıl ve özgür iradeye sahip olması bakımından eylemlerinde hayr ve şer'i kendisi seçer. Bu bakımdan insanın kendisi sorumludur. Bu konu da İslâm felsefecilerden İbn Sînâ ve Gazzalî'nin görüşlerini yer vereceğiz.

İbn Sînâ, İslâm felsefecileri içinde Yunan akılcılığını benimseyerek, felsefî olayları akılla açıklamaya çalışmıştır. Kötü probleminde de akılcı bir yaklaşım benimser. Kötülük (şer) arızî ve nispidir. Öyleyse bu iyilik ve güzellikler dünyasında neden mutlu olmayalım? Ancak dünyada insanın mutlu olmasını en-

gelleyen kötülükler vardır; hem de pek çoktur. Sözgelimi düşen yıldırım hem fakirin ölümüne, hem de evinin yanmasına sebep olursa buna "iyilik" mi diyeceğiz? Anne babaların bir tanecik yavrularının ölmelerini nasıl izah edeceğiz? İbn Sînâ akla gelebilecek bu gibi soruların farkındadır ve bunları şöyle yorumlamaktadır:

İyilik varlığın temel özelliğidir, kötülük ise sonradan, arızî ve cüz'îdir. Olaylara kötülüğün karışması sebep-sonuç ilişkilerindeki bir takım eksikliklerden kaynaklanmaktadır. Bir başka deyişle, kötülüğün kaynağı maddedir. Kötülük olgular evreni deneyen Ay-altı evrende ortaya çıkmaktadır. İlahî evrende madde bulunmadığı için kötülük de yoktur. Var olan her şey iyi (hayr) veya kötü (şer) olsun, Tanrı'nın takdirinde mevcuttur. Fakat Tanrı'nın ancak "iyi"ye rızası vardır. Kötü, ya mevcut olmayan bir şey ya da araz kabilinden bir şeydir. Evren, halen olduğundan daha iyi, güzel ve mükemmel olamazdı. İlahî inayet bu evrenin mükemmel nizamında tecelli etmiştir.

Hiçbir kötülüğün bulunmadığı bir dünya yaratmak Tanrı'nın kudretinin dışında olmadığına göre neden kötülükler vardır? Hastalık, ölüm, fakirlik, korku ve üzüntü gibi insanı mutsuz kılan olayların bulunmadığı bir dünya mümkün değil midir? Hemen belirtelim ki, böyle bir sorunun İbn Sînâ felsefesinde yeri yoktur. Çünkü insana iyiyi kötüden, yararlıyı zararlıdan, güzeli çirkinden ayırma yeteneği verilmiştir, ama ilahî hikmetin özünü anlama yeteneği verilmemiştir. Ayrıca, insan olarak bizim değer yargılarımız başka, Tanrı'nınki başkadır. Biz kainata ve olaylara kendi dar ve sınırlı mantık açımızdan bakarak onları çözmeye çalışırız. Oysa İbn Sînâ'ya göre Tanrı kainatta genel kanunlar vazetmiştir. O, bu genel kanunları bilir.

Madde mutlak anlamda belirsiz bir güç olarak değil de, müspet anlamda kemalden mahrum olarak tasarlanmıştır. Madde "çirkin", "kötü"dür, "mutlak yoklukta son bulur", "hiçlik" adını almaya layıktır

Maddede ve insanlarda üç türlü kötülük vardır:

a) Bilgisizlik, zayıflık, yaratılıştaki noksanlık ve eksiklik manasına gelen kötülük ki, bu fizikî kötülüktür.

b) Elem, keder, maddî ve manevî, iç sıkıntılar gibi, ruhî ızdıraptan ileri gelenler. Bu da psikolojik bir kötülüktür.

c) İnsanın ahlâkımdan gelen kötülük ki, filozof buna günah diyor. Bu metafizik kötülüktür.

Kötülük, insanın iradesinden değil, vacib ül-vücut'dan gelmektedir. Bu yorum, İslâmın hayrın ve şerrin Tanrı'dandır görüşüne de uygundur. Burada İbn Sînâ m"mu'tezile" ve "Cebriye" yollarından aynı derecede uzak bulunmaya çalışır. Kötülüğü kaderin mutlak hükmü olarak kabul edecek yerde, Platonecu kuramı benimser. Her şey ne için yaratılmış ise onu ıera eder; her şey olacağına varır. Fakat bu mekanik bir determinizm değildir. Kötülük, daima zorunsuz evrende ve fertlerdedir. Şayet insan günah işler ve azap çekerse bu maddenin eksikliğindendir.

İşkence düşüncesi ile ölümden korkan kimseye gelince, bu kimse ölümden değil, işkenceden korkuyor demektir. Bu takdirde bu kimse ölümden değil ancak günahlarından korkuyor demektir. O halde günah üzerine yapılacak cezadan korkan kimseye o günahıtan sakınması gerekir. Kendisine (günah) adı verilen kötü ve çirkin eylemler, kötü ve çirkin niyetlerden kaynaklanır. Ölümden korkan kimse, korkulması icap eden şeyin cahilidir. Hiçbir eseri bulunmayan ve kendisinden korkulmayan bir şeyden korkuyor demektir.

Bilgisizliğin ilacı bilimdir. Bilen, güvenir; güvenen mutluluk yolunu bilir. Doğru yola giren elbette maksadına erişir. Ölüm, ilahî bir durum olunca kötü bir şey olamaz. Kötü olan şey, ondan korkmaktır. Ölümden korkan, ölümü ve onun hakikatini bilmeyendir. Ölümün hakikatî ise ruhun bedenden ayrılmasından ibarettir. Bu ayrılıştta ruh için bir dağılma, bozulma yoktur.

İbn Sînâ'da kötülük olumsuz, iyilik bilgiyi ve tamliği ifade eden olumlu bir kavramdır. Zorunlu varlıktan uzaklaştıkça kötü-lük artar. Bu sebeple zorunlu varlıktan en uzak olan madde ev-

reni, kötülüğün en çok olduğu yerdir. Bizi iyiliğe ve mükemmelliğe yönelten, kötülüğün bulunmasıdır. Kötülüğün evrende var olması, Küllî nizamın kurulmasına yaradığı içindir. Filozofa göre, evrende yaygın ve esas olan iyiliktir. Kötülük, iyilik ihtiyacının bir neticesidir.

İbn Sînâ, duyuyla elde edilen hazların bir hayal olup, gerçek olmadığını, gerçek olan lezzetlerin aklî hazlar olduğunu söyler. Felsefî ahlâkın faydası, faziletleri ve onların nasıl kazanıldığını, rezaletleri ve onlardan nasıl uzak durulabileceğini bilmektir. Bu bilginin gayesi de ruhu temizlemektir. Sistemin bütününe olduğu gibi, ahlâk konusunda rasyonalist bir özelliği olan İbn Sînâ'ya göre, beşeri ruh için en yüce gaye, onun Fa'âl Akıl ile birleşmesidir. Bu gayeye ulaşmak için, aklî çabayla maddeye hakim olmak, ruhu temiz yapmaktır. Bu evrenden ancak öteki evrene bağlanmak suretiyle kurtulmak mümkündür. Gerçek mutluluk da budur.

Gazzalî, aklı ön plana çıkaran İbn Sînâ, Fârâbî ve İbn Rüşd gibi İslâm felsefecilerine karşı çıkarak aklın karşısına kalbi koyarak felsefesini oluşturur. Bu nedenle kötülüğün kaynağını açıklarken kalbin yapısını ve özelliklerini ortaya koyar.

İnsan yalnız kalbi sayesinde Tanrı'yı bilip tanıdığı için, diğer varlıklardan ayrılır. Kalp, bilginin doğduğu manevî bir cevherdir. Kalp gözü hem kendi ruhunu, hem de ruhunun sıfatlarını idrak eder. Tanrı'nın korkusuyla yaşayan, nefsin arzu ve ihtiraslarından kurtulmuş olan bir kalp, karanlıkta kalmaz. Kalp için Tanrı korkusu çok önemlidir. Çünkü, kalbi kendi varlığına döndüren, dünyadaki korkuların hiçbirine benzemeyen sonsuzluk ve mutlak karşısında duyulan korku Tanrı korkusudur. Tanrı'nın karşısında insan "korku ile ümit arasında" bir tavır takınmalıdır. Kaynağı "günah ve ceza" olmayıp sadece Tanrı'nın sonsuzluğu karşısında duyulan korku, en ulvî korkudur. Hakikatin kalpte tam olarak parlamasını engelleyen sebepler de vardır. Mesela; günah ve ihtiraslarla bulanmış bir kalp, hakikati göremez.

1- Kalbin Tanrı'dan başkasına uzak ve temizlenmiş olması gerekir.

2- Kalbin, kainatın yaratılışının ve peygamberlerin gönderilişinin gayesi olan Tanrı'nın marifeti ile dolmalıdır. İşte kalp bundan sonra Tanrı'ya yakındır. Kalbe gelen düşünceler ve kısımların bilinmesiyle şeytanla savaşarak onu mağlup etmek ve onun şerrini uzaklaştırmak için Tanrı'ya sığınmak gerekir. Şeytanın hilelerini ve aldatmalarını bilmek için, kalbe ve zihne gelen düşüncelerin kısımlarını bilmek gerekir. Fikirler, insanın kalbine doğan esinlerdir ve insanı bir şey yapmaya veya yapmamaya sevk ederler. Kalpte meydana gelen hakikatle ilgili bütün düşünceler Tanrı tarafından. Çünkü O, her şeyin yaratıcısıdır.

Şunu iyi bilmeli ki, Tanrı tarafından insanın kalbine gelen şeyler bazen ikram kabilinden hayırdır ve delili gerektiren bir şeydir. Bazen de bir şer ve imtihandır. İlham ise sadece hayırdır; doğruyu gösterici ve doğru yola sevk edicidir. Şeytan tarafından gelen düşünceler de, kat'î şekilde şerdir. İnsanı sapıtmak içindirler. Çok kere de aldatmak ve yavaş yavaş şerre yaklaştırmak için hayır şeklinde görülür.

Gazzalî'ye göre, kötü ahlâk sahibi kişiler şunlardan sakınmalıdır; çünkü bunlar kalbin hayrına değil, şerrine yol açarlar. 1- Kibir 2- İki yüzlülük 3- Kin 4- Kıskançlık 5- Hainlik 6- Gıybet 7- Dedikodu 8- İki lisan sahibi olmak, yani söyleneni söyleneenin dışındaki bir anlamla anlamak 9- Övülmeyi sevmek 10- Düşmanlık 11- Kötü söz söylemek ve sövmek 12- Lanetlemek 13- Yalan söylemek 14- Öfke .

Gazzalî kötü ahlâka neden olan durumları sayarak kötülüğün kaynağını da ortaya koymaktadır. O halde, iyi ahlâka sahip insan kötülük yapamaz. Kötülüğün kaynağının ahlâk sahibi olmamak olduğunu söyleyen Gazzalî'ye göre, insan akli ve kalbi arasındaki farkı bilmelidir. Böylece temiz kalp iyi ahlâka yol açarken, kalbini hakka ve hakikate kapatanlar ise kötü ahlâk sahibi olurlar. Bu ise kötülüğün nedenidir.

VII. TASAVVUF FELSEFESİ

Hallac-ı Mansur (d. 858), Ebû Talib el-Mekke (ö. 909), Cüneyd-i Bağdâdî, Mevlana (1207- 1273) ve Yunus Emre (ö. 1320) gibi düşünürlerin savunduğu bir İslâm felsefesidir. Tanrı'nın niteliğini ve evrenin oluşumunu varlığın birliğiyle açıklayan bu düşünce, vahdet-i vücud anlayışı üzerine temellenmiştir. Vahdet-i vücudcular, bir çeşit panteistik kuram öne sürerek Tanrı'nın varlığını tüm evrende yaratılanlarda görüldüğünü benimselerler. Antik Çağ, Yahudi, Hint ve İran düşüncelerinin etkisiyle gelişen, tasavvuf felsefesi, Tanrı'nın sevgisini tüm diğer sevgilerden daha üstün tutarak, Sen ve Ben ikilemini Tanrı'nın varlığında gördükleri birlikte eriterek yok etmek ister. Nihilist bir yaklaşımla, yoktan yoka yokla geçerek varlığın birliğine ulaşmanın yolunu ararlar. Upanişad ve Veda felsefesinde olduğu gibi, Tanrı'yı sevgi ve aşk yoluyla aramak ve bulduğunda da kendi benini Sen'le birliğe geçirerek tek varlık olmaktadır.

Tanrı'yı tek gerçeklik olarak kabul eden tasavvufçular, her olay ve görüntüsü Tanrı'nın birer temsilcileri olarak görürler. Onlar için en yüksek amaç, sevgi ve aşk ile veed halinde Tanrı'nın varlığını kendi beninde bulmaktır. İnsanın Tanrı'dan gelip Tanrı'ya dönen bir varlık olduğuna inanan bu kurama göre, insan kendi beninde Tanrı'yı bulabilir. Amaç, öznel bendeki "aşkın ben" ortaya koyarak varlığın birliğine erişmektir.

Hallac-ı Mansur, tasavvuf felsefesinde en uç noktaya giderek "Ene'l- Hak" diyerek Tanrı'nın varlığını kendinde gördüğünü ileri sürmüştür. "Ben, Tanrı'yım" veya "Ben Hakkım" görüşünü, hayatıyla ödemiştir. Tasavvuf felsefesinde ki varlığın birliğini en güzel biçimde "Ayn el-Cem" kavramı anlatmaktadır. "Ayn el-Cem", "Ben - Sen" birliği demektir.

MEVLANA (1207 - 1273)

Yaşamı: Muhammed Celâleddin Mevlana, 1207 yılında Belh'te doğmuş ve Türk soyundandır. Bir bilgin olan babası, Mevlana henüz 5 yaşındayken Belh'ten ayrılarak, Şam'a, Hicaz'a, Malatya'ya, Erzincan'a ve Akşehir'e, Karaman'a gitmiştir. Burada 11 yıl kaldıktan sonra Mevlana babasıyla Konya'ya gelmiştir. Babası, Konya'da da büyük saygı ile karşılandı ve adına medrese yaptırıldı. 1230'da babası ölünce, Mevlana dinî öğüt vermeye devam etti. 1244 yılında mutasavvıf Şemseddin Muhammed Tebrizi Konya gelir ve kısa sürede Mevlana ile manevî dost olurlar. Tanrı yolundaki dostluk bir müddet sonra Mevlana'nın öğrencileri tarafından kıskanılır ve Tebrizi Konya'dan ayrılır. Mevlana bu ayrılıştan çok etkilenir ve Tebrizi'yi bulması için oğlu Sultan Veled'i Şam'a yollar. Şemseddin Tebrizi bu ısrarlara dayanamayarak geri döner, fakat Mevlana'nın öğrencilerinin huzursuzluğunun tekrar çıkması üzerine 1247 yılında ortadan kaybolarak bir daha geri dönmez. Şems'in ayrılmasından sonra iyice yalnız kalan Mevlana, Şems'e manevî bir arzu ile bağlanarak onunla özdeşleşti. Bir süre sonra Şems'in yerine koyduğu Selahattin Zerkub'da aradığını bulmaya çalıştı. 10 yıl süren bu dostluktan sonra Selahattin öldü. Mevlana, Çelebi Hüsamettin Hasan Ali'yi manevî dost kabul etti. On yıl kadar sonra Hüsamettin'in isteği üzerine *Mesnevî*'yi yazmaya başladı. Hüsamettin 1273'te, Mevlana' da kısa bir süre sonra Konya'da öldü.

Eserleri: Mevlana'nın eserleri genelde Farsçadır. Türkçe konuştuğu ve şiirler yazdığı da bilinmektedir. Arapça, Rumca ve İbranice de bildiği bilinmektedir.

1. *Divan:* Mevlana'nın felsefesini, hümanistliğini ve ilahî aşkını dile getirir.

2. *Mesnevî:* Altı ciltten oluşan Mesnevide, tasavvuf şiirleriyle anlatılmaktadır.

3. *Mecalis-i Seb'a:* Türkçe öğütlerinin bilinmeyen birisi tarafından Farsçaya çevirisidir.

4. *Fihî Ma Fih*: Mevlana'nın baş vezir Muiniddin'in bulunduğu toplantılarda söylediği öğütleri içerir.

5. *Mektubat*: Mevlana'nın yazdığı mektupları içerir.

FELSEFESİ: Yunan felsefesini, Gazzalî, İbn Sînâ ve Eş'arî'nin felsefelerini okuduğu bilinmektedir. Akılcı filozofların görüşlerini bilmesine rağmen zaman zaman onlara karşı çıkarak, aklın bir noktaya kadar tanrısal gerçeği bileceğini, fakat daha ileri durumlarda inancın ve aşkın gerçeği verdiğini ileri sürmektedir. Meşşâî felsefe karşısında Gazzalî'yi kendine örnek alan Mevlana, gerçek Tanrı sevgisinde filozofları küçümsemiştir. Filozofu imandan yoksun olarak anlayan Mevlana, filozofların akıl ve özgür düşünme ile başlarının hep dertte olduğunu ileri sürer. Mevlana, sofistlere, septiklere, doğacılar ve usçulara karşı çıkarak, dinî inançlar temelinde gerçek varlık olan Tanrı'ya ulaşmanın yollarını aramıştır.

A - Varlık Kuramı: Mevlana varlığı birlik kavramı çerçevesinde ele alır. Tanrı'yı, insanı ve evreni bir bütün olarak gören Mevlana her şeyin Tanrı'dan geldiğini ileri sürer. Tanrı, evreni ve insanı yaratmıştır ve onlar Tanrı'nın görünüşleridir. İnsanın amacı, özünde gizlenenleri ortaya çıkartarak, Tanrı varlığının birliğinde kendi varlığını yok etmelidir. İnsan, erdemli ve ruhsal davranışlarıyla varlığın birliğine ulaşarak kendi varlığını Tanrı'da eritmesidir. Mevlana'ya göre, benler Sen'de bir olur ve benlerin gönül temizliğinde Sen'in varlığı açığa çıkar. Birliğe ulaşmanın yolu evrenin ve insanın geçiciliğini yok etmektir. Her şey Tanrı'yla var olur.

Varlığın birliği, gönül temizliği ve Tanrı aşkıyla olur. Her şey Tanrı'nın bir parçası olduğuna göre, Mevlana manevî dostu Şems'de Tanrı aşkını bulmaya çalışır. Çünkü insan evrendeki yeri ve değeriyle Tanrı'nın birliğine ve sevgisine ulaşabilecek tek varlıktır. Tanrı sevgisine hak kazanmak, yalnızca insana verilmiştir. Bu görünüşler dünyasında kendi nefsinin eğiten, erdemli davranan ve gönül temizliğine ulaşan insanlar, Tanrı'nın varlığındaki birliğine ulaşırlar. Ben ve Sen birliği, insanın Tanrı aşkında ve sevgisinde ortaya çıkar.

Mevlana'nın varlığın birliği görüşü ile panteist varlık anlayışını karşılaştırmak mümkündür. Tanrı'yı evrenin ve insanın birlikteki varlığının değişik görünüşleri olarak algılayan Mevlana, birliğe tekrar varmanın yolunu da tasavvuf felsefesinde görmüştür. Varlığı tüm varolanlarda arayan Mevlana acaba bir tür panteist görüşe mi sahiptir? Mevlana, birlik ile evren-Tanrı eşitliğini mi söylemek istemektedir? Yoksa Tanrı, her şeyden fazla olan bir varlık mıdır? Tanrı'nın evrenin içinde ve onunla özdeş olduğunu söyleyen bir panteist kurama yakın bir görüş geliştiren Mevlana'yı panteist düşünür sayabilir miyiz?

B - İnsan Kuramı: İnsanı bilinçli, akıllı ve duygulu varlık olarak tanımlayan Mevlana'ya göre, insanda iki farklı Ben vardır: 1. Öznel Ben 2. Aşkın Ben. Öznel Ben, herkeste farklıdır ve o kişiyi diğerinden ayıran kişisel özelliktir. Aşkın Ben ise insanın derin tarafıdır ve herkeste ortaktır. Aşkın Ben, insanın tanrısal yanıdır. Aşkın Ben, varlığın birliğini araştıran ve onun bilgisine ve sevgisine ulaşabilen taraftır. İnsanda asıl olan, Aşkın Ben'in isteği doğrultusunda ve buyruğunda davranışların olmasıdır. Öznel Benin egemenliği kötülüğe; Aşkın Ben'in egemenliği iyiliğe, birliğe, sevgiye, dostluğa, barışa götürür.

İnsan, hayvanlardan farklıdır; çünkü onda tanrılık öğeleri vardır. İnsan önceleri Tanrı'nın katındaydı. Tanrı onu bu evrene indirdi. Bu evrende cansızlar, bitkiler, hayvanlar ve insanlar vardır. İnsan diğer varlıklardan farklı olarak asıl olduğu yere yükselebilecek tanrısal öğelere sahiptir. Tanrısal öğeler sayesinde varlığın birliğine ulaşabilirler.

Ölüm, insan ve canlılar için kesindir. Mevlana ölümden korkmadığı gibi ölümü insanlara sevdirmeye çalışır; çünkü ölüm, beden mezarlığından kurtuluştur. Tanrı'nın isteği üzerine insan bu evrende görülmüştür, fakat gerçek varlık birdir ve öncesizdir. İnsan da varlığın bir parçasıdır. Bu nedenle ölüm, varlığın birliğine yani sonsuz hayata açılış penceresidir. Dünya ruhlar için hapisanedir. Bu nedenle ölüm korkusu yerine, bu dünyada çalışmayı öğütleyen Mevlana, ahiret için de bu dünyadaki erdemli davranış ve Tanrı aşkıyla hazırlık yapmalıyız, demektedir.

dir. Çünkü aşık olan aşık olduğu sevgilisinden korkmaz. Ölüm insanı aşık olduğu Tanrı'nın yanına ve birliğine götüren yoldur.

İnsanı akıllı varlık olarak anlayan Mevlana bazen insanın akıl tarafını över bazen de eleştirir. Kül'î akıl ve cüz'î akıl ayrımını kabul ederek, Kül'î akılı över. Cüz'î aklın, Kül'î akıldan ışığını aldığını, fakat ilahî gerçekliği anlamak için yetersiz olduğunu ileri sürmektedir. Akıl bilgisiyle tanrısal bilgiyi birbirinden ayırarak akıl ve inanç arasındaki farka dikkat çekmiştir. Dünya işlerinde akli ön plana çıkartırken, tanrısal birlik için inancı ön plana çıkarır.

İnsanın Tanrı bilgisi içinde özgür olduğunu öne sürer. Mevlana'ya göre Tanrı'nın razı olduğu ve olmadığı davranışlar vardır. Tanrı insanlara verdiği tanrısal öğelerle onların olgunlaşmasına ve varlığın birliğini görmesine imkân tanımıştır. İnsanlar bu olgunlaşmayı gerçekleştirmekte özgür bırakılmışlardır. Çünkü Tanrı hiç kimseyi kötülük yapması için zorlamaz. Fakat Tanrı herkesin nasıl davranacağını da önceden bilmektedir. Mevlana insandaki irade özgürlüğünün insana sorumluluk yüklediğini söyler. İnsan, kendine, yaşadığı topluma ve Tanrı'ya karşı sorumludur.

YUNUS EMRE (1240 - 1325)

Felsefesi: XIV. yüzyılın ilk çeyreğinde yaşamını yitiren bir Türk ozanı ve tasavvufçudur. Dönemin kargaşası ve istikrarsızlığında hoşgörüylü, sevgiyi ve birliği ön plana çıkartan Yunus Emre, görüşlerini Türkçe yazdığı şiirleriyle tüm Anadolu'ya, sonra tüm dünyaya seslenmiştir. Yunus Emre, öznenin varlığını nesnenin varlığından önce kabul ederek, esas varlığın bilinçli ve akıllı olan insan olduğunu ifade etmiştir. Yunus'a göre, evrenden önce insan Tanrı'nın zihninde vardı. Tanrı'da var olan insan öncelikle ruhsal bir varlıktır. İnsanın bedenden önceki varlığının önemi onun Tanrı'nın zatında olmasıdır. Ruhsal varlık olarak insan, huzur içindeydi. Bedene giren ruh insanın bu evrendeki görünümüdür. Yaratılışı kabul eden Yunus Emre, insanın bu dünyada tasa, kaygı ve endişe ile karşılaştığını ileri sürer. Afak insan bu dünyadaki sınavların tasasındadır.

Varlıklar arasında Tanrı ilk varlıktır. Tanrı, insanı ruhsal varlık olarak yarattı. İnsan, Tanrı aşkı, birliği ve sevgisiyle dolu. Kendi varlığını ve Tanrı'nın varlığını bilmekteydi. Tanrı evreni yarattı ve insanı bir beden içine koydu. Yunus Emre'ye göre varlığın üç dereceli sıralanması şöyledir: 1. Tanrı, 2. İnsan, 3. Evren.

Tasa ve sıklıkla kucağına insan, dünyadaki sınavlarla olgunlaşmaya başlar. Çünkü insanın bir yanı tanrısal, diğer yanı maddeseldir. Tanrısal yanı huzuru, maddesel yanı tasayı temsil etmektedir. Fakat insanın özü, bilinçli ve akıllı yanı olan tanrısalıktır. Tanrısal yanında mutlu ve bedensel ihtiyaçlardan uzaktır. Bedensel ihtiyaçla insanı tasaya ve sıklıkla soktuğu gibidir. Tanrısal taraftan da uzaklaşır. Fakat tüm bunlar Tanrı'nın isteğiyle olmuştur. İnsanın bedensel birleşmesi ve evreni yaratılmasında Tanrı'dan gelmektedir.

İnsanın amacı Tanrı katındaki mutluluğuna dönmektir. Bedensel tutkulardan kurtularak, yüksek değerleri anlamaya gayretli olma tasa ve sıklıkla verir. İnsan yeryüzünde garibtir ve eziyet çekmektedir. Her an hiclikle karşılaşmaktadır. Nedeni ise varlığını ikiliğidir. Yunus Emre'ye göre, insan tasalatından kurtulması için, ikili varlığını bire indirmelidir. İnsan, coşku ile Tanrı birliğine ulaşma özlemi geçer. Fiziksel oluş dünyasından kurtulup, felsefi oluş dünyasına geçmeye çalışır. İnsan, Tanrı aşkı ve sevgisini içinde hissederek varlıktır. İnsan, bedensel varlığından ancak düşüncel ve ruhsal oluşuyla uzaklaşabilir. Yabancılaşmış varlığından kurtulmayı insanın amacı olarak gören Yunus Emre, tasavvuf felsefesini ön plana çıkarır.

Yabancılaşan insan, kendi içinde askin beni göterek, kişisel istek ve arzuların yerine, askin varlığın aşkını ve sevgisini koyarak, gerçek varlık olan Tanrı'ya kendisinde ulaşır. Askın ben, bir tarafıyla tanrısal güçlerine yeniden varmak için diğer yanı ile yine beden içinde bunu gerçekleştirmektedir. Böylece Yunus Emre, askin ben de Tanrı'ya göre olarak tüm evreni de Tanrı'da görmektedir. Sonuç olarak insanın kurtuluşu ve mutluluğu, askin benin Tanrı'daki coşkusudur.

BÖLÜM DÖRT

SKOLASTİK FELSEFE

I. GİRİŞ

Patristik felsefe ile Orta Çağ felsefesi temel ilke ve kuramlarını ortaya koyduktan sonra, Skolastik felsefeyle bu ilke ve kuramlar daha da gelişerek, Orta Çağ felsefesinin felsefe tarihindeki yerini belirlemiş oldu. Patristik felsefenin Platoncu ve Yeni-Platoncu etkileri Skolastik felsefede devam ederken, İslâm felsefesinden gelen Aristotelesçi etkiyle Skolastik felsefe kendi içinde yeni felsefe etkinliklerine neden oldu. Bu etkinin sonucu Skolastik felsefe, Aristotelesçi bir felsefe oldu. Patristik felsefe Platon ve Yeni-Platoncu etkiyle doğruyu yani hakikati bilmeyi amaçlayarak Tanrı bilgisine ve mutluluğuna erişme çabası içindeydi. Buna karşılık Skolastik felsefe, Aristotelesçi geleneğe uygun bir anlayışla bilgiye ve olgular dünyasına yönelmiştir. Bilgiyi sistematik bir yapı içinde kavramlarla açıklamaya çalışmıştır.

Skolastik felsefe anlamını Latince *Scholasticus* kelimesinden almaktadır. *Schola* okul anlamına gelmektedir. *Scholasticus* ise okula ait felsefe yani okul felsefesi demektir. Bu dönemlerde Avrupa'nın çeşitli kentlerinde üniversiteler açılarak din temelli bilgiler okutulmaya başlanmıştır. Bu okullarda din eğitimi olan teolojinin yanı sıra, yedi özgür sanat da öğretilmekteydi. (*Trivium*: Gramer, diyalektik, retorik. *Quadrivium*: Aritmetik, geometri, müzik ve astronomi.)

Skolastiğin amacı aklın vahiyle gelenleri kanıtlaması, denetlemesi ve açıklaması için, dinin önermelerine felsefi kavram üretmektir. Bu nedenle, Skolastiğin amacı yeni bir bilgi bulmak değildi. İnancı akıl yoluyla temellendirmek ve karşı görüşleri çürütmek için gerekçeler bulmaktı. Gerekçelendirme ve temellendirme için en iyi yöntem mantık bilmektir. Bu nedenle, Aristoteles felsefesi ve mantığı Skolastik felsefenin göz bebeği oldu. Akıl ve mantık, inancı, din dogmalarını ve öğretisini açıklamak ve temellendirmek için bir araç olarak kullanıldı. Bu dönemlerde yapılan tüm felsefe ve mantık çalışmaları, bu alanlarda daha

çok bilgi sahibi olmak ve kuramsal bilgi elde etmek için değil, pratik amaçla yapılmıştır.

Tanrıbilimin önermelerini kanıtlamak ancak dedüktif akıl yürütme ile olanaklıydı. Böyle akıl yürütme de mantık ve matematikte kullanılmaktaydı. Bu amaç doğrultusunda Aristoteles'in mantığı ve Euklides'in (Öklid) geometrisi örnek alındı. *Credo ut intelligam*'ı göstermek için mantık yöntem olarak Skolastik düşünürlerin aracı olmuştur.

Yapılan tüm kanıtlamalarda hakikate varmanın ölçütü olarak *Adequatio est rei et intellectus* önermesinin ifade ettiği doğru bilginin, nesnesine uygunluğuna bağlı olarak her şey Tanrı ile açıklandı. Bu nedenle, bilgi insanın bir yaratısı olarak görülmedi, tam aksine hazırda var olanın içinde bulunan ve insan tarafından keşfedilen olarak anlaşıldı. Her şeyin bilgisinin varlığı Tanrı bilgisini ortaya koymak için Skolastik felsefeciler tümel bilgiyi veren *Summa* adlı kitaplar yazdılar. *Summa*, bütün bilgilerin toplandığı ve temellerini özetleyen kitaplardır. Bu kitapların dışında başka bilgileri içeren kitaplar yasaklandı. İşte bu anlayış bu dönemin felsefesini Skolastik yapan özelliiktir. Otoriteye bağlı düşünme özelliği gösterme Skolastiğin en büyük sonucudur.

Skolastik felsefe ana çizgileriyle üç döneme ayrılır:

1. Erken Skolastik VIII. yy - XII. yy. Erigena, Aziz Anselmus, Abelardus
2. Yüksek Skolastik XII. yy - XIII. yy. Aziz Bonaventura, Aziz Thomas Aquinas
3. Geç Skolastik XIII.yy - XIV. yy. Duns Scotus, Ockhamlı William

II. SKOLASTİK FELSEFENİN TEMEL İLKELERİ

1. Bu felsefe din merkezli kapalı bir sistemdir. Temel amacı din öğretisini akılla destekleme veya din dogmalarını akılla temellendirme etkinliğidir.

2. Yeni bilgi elde etmek felsefecilerin amacı değildir. Var olan din bilgilerini hiç şüphe duymadan akılla açıklamak ve temellendirmektir.

3. Bilgileri bir sistem ve düzen içinde *Summa* adlı genel eserler ile sınıflamak filozofların görevi sayılmıştır.

4. Tümel bir dünya görüşünü savunarak, evreni tek hakikatin değişmez yasaları ile açıklayarak Hristiyan Tanrı kuramını desteklemek ve böylece birliğin ve düzenin çokluk ve karmaşıklık-tan iyi olduğunu ortaya koymak amacı esastır.

5. Akılcı bir düşünme etkinliği ile soyut varlıkları hiç şüphe etmeden kabul etme anlayışı hakimdir. Akıl, olguları kavrayan ve düzenleyen yeti olarak güven duyulacak tek güçtür.

6. Dogmatizmin etkisiyle verilen bilgileri doğrudan kabul etmek bu dönemin en önemli özelliğidir.

7. Doğadan ve deneyden kopuk bir bilgi arayışını kabul eden bu dönem, doğa nesnelerinin bilgisini araştırmaya gerek bile duymamıştır. Hazır bir doğa ve evren bilgisini otoriteye duydukları aşırı inanç sayesinde kabul etmişler ve bunun dışında bir doğa ve evren bilgisi araştırmaya gerek duymamışlardır. Çünkü insan aklı doğrudan, doğru bilgiye erişebilir, doğaya ve nesnelere bakmaya ihtiyaç yoktur.

8. Evren Kuramı: Hristiyan inançlarıyla bağdaşabilen hazır bir evren kuramı kabul edilmiştir. Aristoteles fiziği desteğinde Batlamyus'un astronomisi direkt olarak alınmıştır. Aristo fiziğine göre, hareket Ay-üstü ve Ay-altı alemde farklıdır. Ay-üstü alem dairesel ve değişmez bir hareketi içerirken, Ay-altı alem aşağı-yukarı ve değişken hareketi içermektedir. Ay-altı alem olan bu dünyada her cismin doğal bir yeri vardır. Cisimler doğası gereği bulunması gereken yere doğru hareket ederler. Ağır ci-

simler aşağı, hafif cisimler yukarı doğru hareket ederler. Eğer bir cisim zoraki bir güçle doğal yerinden oynatılırsa, ilk fırsatta doğal yerine dönmek isteyecektir.

Aristoteles fiziğiyle temellenen Batlamyus (Ptolemaios) astronomisine göre, Yer, evrenin merkezinde olmak koşuluyla Ay, Güneş ve gezegenler dünyanın çevresinde saydam küreler üzerinde çakılmış bir vaziyette döner dururlar. Sabit yıldızlar ise en son saydam kürede bulunurlar.

Skolastik felsefe, bu evren kuramını aynen kabul etmiştir; yer, evrenin merkezinde ve hareketsiz bulunmaktadır. Hristiyanlığa göre, evren, yeryüzü için yaratılmıştır. Bu nedendir ki, yeryüzü evrenin merkezi olmak zorundadır. Tanrı, yolladığı kitapta doğanın değişmez kural ve yasalarını vermiştir. Tekrar doğayı incelemeye gerek yoktur. Tekrar incelemek, kilise ve Hristiyan öğretisine karşı gelmektir. Çünkü kilise tanrıbilim etkinliğiyle varolan tüm doğru ve hakikatleri ortaya koymuştur.

9. İnsan Kuramı: Skolastik dönemde insan, birey veya kişi olarak kabul edilmez. Bağımsız birey anlayışı yoktur. İnsanlar, Tanrı'nın kulu olarak sistemin işçileridir. Bireyin ne kendisinin ne de bilgisinin önemi vardır. Bu nedenle bilgi, bireyin malı değildir. İnsan ve bilgisi sistemin içindedir, fakat sisteme hizmet eden bir parça olarak önemsizdir.

Skolastik dönemde impersonel insan anlayışı hakimdir. Bireyler yaptıklarını kendileri için değil, toplum veya Tanrı adına yaparlar. Bu nedenle birçok düşünür yazdıkları eserler veya alıntı yaptıkları eserlerde kişi ismi kullanmazlar. İnsanlar, kendisinden önce bulunmuş bilgilere bir şeyler eklemekle görevlidirler, fakat isim ve ün önemli değildir. Kollektivist bir anlayışla topluma ve dine hizmet etmek en büyük şereftir. Yazar ve bilgi üreten birey önemli olmadığı için, başkasının bilgisini alıp kullanmak, günümüzdeki gibi suç değildir. Amaç, Tanrı'nın yarattığı ortak hazineyi birlikte kullanmaktır.

10. Düşünme Yöntemi: Kutsal dogma ve önermeleri açık, seçik ve anlaşılır hale getirmek için mantıksal akıl yürütmeler kullanmaktır. Bütünü parçalara bölerek onları anlaşılır yaptıktan

sonra, parçaları daha alt gruplara bölerek sınıflama yapmaktır. Alt grupları daha sonra hiyerarşik bir sıra ile tekrar sınıflamak, bilgiyi açık ve seçik yapar. Açık ve seçik yazım türüne şematizm denilmektedir ve bu tür yazımı Aziz Thomas'ta görmek mümkündür.

Yöntemin diğer bir özelliği de çelişkileri ortadan kaldırmak için akıl yolu ile uyumsuzlukları gidermektir. Bu, bir tür mantık cambazlığıdır. Otorite ışığında yorumlar yaparak, çelişkilerden kurtulmak düşünürlerin amacıdır. Örneğin Abelardus 157 çelişkili konuda türettiği tez-antitez-sentez yöntemiyle, otoriteye göre bir uzlaşma yoluna gitmiştir. Evet ve hayır gibi yanıtları otorite ışığında gidermeye çalışmıştır.

III. ERKEN SKOLASTİK FELSEFE

İlk düşünürü Scotus Erigena'dır. Roma ve Frank kralı Carolus Magnus da felsefeyi seven bir yöneticiydi. Erken Skolastiğin diğer iki önemli düşünürü Anselmus ve Abelardus'tur.

Genel olarak Augustinus felsefesine dayanan erken Skolastik felsefesinin tek konusu Tanrı ve ruh aracılığıyla dünya ilişkisidir. Yapılan tüm felsefe, akıl ile otoritenin (Tanrı) birbiriyle çelişmediğini, aksine birbirlerini tamamladığını göstermektir. Dogmaların sistematik ve kavramsal analizini yaparak, felsefi temellerini ortaya koymaktır. Erken Skolastik felsefe, Fransa'da gelişip diğer Avrupa ülkelerine yayılmıştır.

JOHN SCOTUS ERIGENA (810-875)

Yaşamı: İrlanda'da doğan John Scot, büyükbabası ile isimlerinin aynı olması nedeniyle ismini Scotus ve soy ismini Erigena olarak değiştirdi. Erigena, Erin'in oğlu anlamına gelmektedir. İrlanda'da bir manastırda ilk eğitimini alan Scotus Erigena, Batı Latin dünyasında Yunan düşüncesi ve Yunan dilinde uzman oldu. 852 yılında keşişlerin başpiskoposu, kötümser keşiş Gottschalk'a ve öğrenilmiş düşüncelere karşı bir kanıtlama yazmasını istemesiyle felsefeye ilgi duyar. Kötümser keşişler, iki türlü ilahî alın yazısı olduğunu ileri sürmekteydiler: Birisi cennetteki ermişlere; diğeri cehennemde lânetlenmiş olanlara ait, iki ilahî alın yazısı vardır. Erigena bu görüşlerin temelini Aziz Augustinus zamanında yaşamış olan keşişlerde var olduğunu ve bu öğretinin iyi müritlere karşı oluşturulmuş olduğunu Başpiskopos Hincmar'a söyledi.

Erigena'nın alın yazısı veya kader için öne sürdüğü ilk kanıt, komikti. İki alın yazısı olamaz; çünkü Tanrı basit ve bölünemezdir. Böyle bir alın yazısı olamaz; çünkü Tanrı, sonsuzdur. Cehennemdeki lanetlenmiş olanlar için ikinci kanıtı, fiziksel cehennem diye bir şey olmadığıdır. Kötüler Tanrı'dan kaçmak için yokluk olmak isterler, fakat Tanrı onları hiçlikten koruyarak cezalandırdı. Bu nedenle Kutsal Kitap'taki yargı ateşi hem iyiler hem de kötüler içindir. Aralarındaki fark, iyilerin etere, kötülerin havaya dönüşmeleridir. Bu görüşlerinden dolayı hem Erigena hem de kötümser keşiş Gottschalk, önce 853 yılında Quiersy kilise konsülü tarafından, sonra da Valence kilise konsülü tarafından mahkum edildi.

Bu cezalara rağmen, Fransa kralı Charles, Erigena'yı Dionysius'un eserlerini Latinceye çevirmesi için görevlendirdi ve himayesi altına aldı; böylece bu mahkumiyetlerden kurtuldu. Altıncı yüzyılda yazılmış olan Yeni-Platoncu dört denemeyi çevirerek, kralın isteğini gerçekleştirdi. Böylece Erigena, Yunan düşüncesini IX. yüzyılda İrlanda kültürüne katan filozof oldu. Erigena, büyük bir arzu ve istek ile çalıştı; çeviri yaptığı gibi, açıklamalı eserlerde ortaya koydu.

Eserleri:

1. *Latinceye Areopagite'li Dionysius'tan Yeni-Platoncu dört kitabı çevirisi.*
2. *Periphyseon veya De Divisione Naturae: Doğa'nın Bölümleri Üstüne*
3. *Praedestinatione: Alın Yazısı Üstüne*

Felsefesi: Erigena, Aziz Augustinus (V. yüzyıl) ve Aziz Anselmus (XI.yüzyıl) arasında Latin-Hristiyan dünyasındaki en önemli felsefecidir. Felsefe ve teoloji ayırımı onun için çok yabancı bir ayırımdır. Onun sisteminde hem felsefî hem de teolojik öğeler birlikte kullanılmıştır. Felsefesinin amacı, Kutsal Kitap'ın ileri sürdüğü Hristiyan töz anlayışına doğal bir açıklama getirmektir. Teoloji ve felsefeyi aynı gibi görmesi onun, akıl ile tüm Hristiyan dogmalarının veya inançların açıklanabileceğini öne sürmesini sağlamıştır. Tanrısal açıklamanın içeriğiyle ussal-metafiziksel düşünmenin doğru sonuçlarını özdeş gören Erigena, geleneksel Hristiyan öğretisini sarsmaya başlar; çünkü Kutsal Kitap'ta olan her şeyin akılla açıklanabileceğini öne sürmek, dinsel inancı ortadan kaldırmaktır. Bu ise geleneksel Hristiyan öğretisi için tehlikeli bir felsefe ve yöntemdir. Onun felsefesinde kullandığı formları Plotinos'tan ve psuedo-Dionysius aracılığıyla Proclus'tan aldığını ve bu formları teolojik amaçla da kullandığını biliyoruz.

Erigena kendi felsefe sistemini beş kitaptan oluşan *Doğa'nın Bölümleri Üstüne (Periphyseon)* adlı eserinde ileri sürmüştür. Doğa, onun felsefesinde birliği oluşturan kavramdır. Bu kavram hem Tanrı'yı, hem de dünyayı kapsayan gerçekliğin tümüdür. Onun doğa öğretisi iki ilke üzerinde temellenmiştir: Birincisi Hristiyan yaratılış öğretisi; ikincisi Yeni-Platoncu varlık kuramının öne sürdüğü her şey Bir'den gelir ve sonunda Bir'e döner öğretisidir. Bu iki öğretiyi birbiri içinde eriterek, kendi doğa anlayışını geliştirmiştir. Öğretisinde, doğa, dörde bölünür

1. Yaratan ve yaratılmayan doğa,
2. Yaratılan ve yaratan doğa,

3. Yaratılan ve yaratmayan doğa,

4. Yaratılmayan ve yaratamayan doğa

Doğanın birinci bölümü, açıkça Tanrı'dır. İkinci bölünme olan yaratılan ve yaratan doğa, zihinsel dünyadır; Platon'un İdealarının dünyasıdır; ve Tanrı'da yaratılan Oğul'dur. İkinci doğa, üçüncü doğayı, yani yaratılan ama yaratmayan doğayı yaratır; bu doğa, zaman ve mekân içinde duyumsadığımız şeyleri içeren gündelik dünyadır. Bu dünyada hayvanlar, taşlar, bitkiler kısaca zaman ve mekân içindeki her tür canlı veya cansız varlıklardır. Dördüncü bölünme ile elde edilen doğa, ne yaratılan ne de yaratandır; böyle bir doğa döntişle ortaya çıkan yaratılmamış Tanrı'dır. Bu anlamıyla Tanrı, bir yaratan olarak değil, fakat her şeyin sonunda döneceği temel sondur.

Erigena'nın Tanrı hakkında kullandığı dilsel ifadeler, agnostiktir (bilinemezdir). Tanrı, insan dili ile tasvir edilemez; o, Aristoteles'in on kategorisine uygun değildir; çünkü Tanrı, tüm şeylerin ötesindedir. Bu nedenle, Tanrı vardır demekle onun var olmadığını demek istediğimiz doğrudur. Erigena, ateizmden kaçınmak için, Tanrı'nın varlığından çok onun yaptığıнын, yani yaratmasının daha iyi olduğunu söyler. Böylece Kutsal Kitab'ın söylediğini harfi harfine yorumlamak ve anlamak yerine, onların her yorumdaki sonsuz sayıdaki anlamlarına dikkat etmek gerekir.

Erigena'nın bu dörtlü sisteminde insanın yerini bulmak ve hangi doğaya uygun olduğunu tespit etmek oldukça zordur. İnsanı, ikinci ve üçüncü doğa arasında bir yere koyar. Bizim hayvanî bedenimiz, açıkça üçüncü doğaya girer; fakat üçüncü doğa bizim ruhumuz tarafından yaratılmıştır. Erigena sisteminde bütün insanların ikinci doğada yer yurt sahip olduklarını söyler; çünkü insan ilahî zihinde ebedî yapılan bir tür zihinsel kavramdır. Erigena, Platoneu bir sistematik stille **İnsan İdeasını** düşünmektedir ve insan türünün, bireylerden daha gerçek olduğunu kabul etmektedir; tümel, bireyden daha gerçektir. Dünya yok olunca zaman ve mekân da ortadan kalkacaktır; tüm yaratılanlar, yaratılmayan ve yaratamayan doğalarında kurtuluşa ulaşacaklardır.

Yunan etkisine rağmen, Erigena'nın öğretisi çoğu kez orijinal ve üretkendir; fakat onun öğretisinin, açık bir biçimde Hristiyan Ortodoksluğuyla uyuşması da güçtü; bu nedenle, onun *Doğa'nın Bölümleri Üstüne* adlı eseri yasaklanmıştır; basımından yaklaşık üç yüz elli yıl sonra Papa Honarius tarafından tüm kopyaları toplatılarak yakıtılmıştır.

AZİZ ANSELMUS (1033 - 1109)

Yaşamı: 1033'te İtalya'da doğdu. Babasının ölümünden sonra Fransa'ya gitti. Öğrenimi bittikten sonra Normandiya'da Bec Manastırı'na gitti ve bir müddet sonra burada başrahip oldu. 1093'te İngiltere'de Canterbury başpiskoposu seçildi. Papayı desteklediği için, kralla arası açıldı ve sürgüne yollandı. 1106'da geri döndü ve kısa bir süre sonra da öldü.

Eserleri:

1. *Monologion* adlı eserinde İslâm felsefesi etkisiyle yalnızca akıl ile Tanrı'nın varlığını kanıtlamaya çalışmıştır.

2. *Proslogion* adlı eserinde Tanrı tanımından onun varlığını kanıtlamaya çalışmıştır.

3. *De Grammatico* adlı eserinde gramercinin bir töz mü yoksa nitelik mi olduğunu araştırmıştır.

4. *De Veritate* adlı eserinde hakikati araştırmıştır.

5. *De Casu Diaboli* adlı yapıtında özgürlük ve etik konularını işlemiştir.

6. *De Mysterio Trinitatis* adlı yapıtta kutsal teslis kuramını ele almıştır.

7. *Cur Deus Homo* adlı eserinde Tanrı'nın niçin insan kılığına girdiğini incelemiştir.

Felsefesi: Aziz Augustinus'un izlerini taşımaktadır. Tipik bir Skolastik felsefecisidir. Hristiyan öğretisini akılla temellendirme amacıyla, bilgi felsefesi, Tanrı'nın varlığının kanıtlanması, varlık felsefesi, ahlâk felsefesi üzerinde durmuştur.

A - Bilgi felsefesi: Diyalektik görüşlere karşı olan Anselmus, bilgi anlayışında *Credo ut intelligam* öğretisine tamamen katılır. Bilginin iki kaynaktan geldiğini söyler:

1. Duyu bilgisi

2. Akıl bilgisi

İlk bilgilerimiz duyularla gelir; hakikati olduğu gibi vermezler fakat bunda duyuların suçu yoktur. Duyular kendilerine ne geliyorsa, onu algırlar. İç duyuların yanlış yorumu bilgideki hatayı verir. Akıl, doğruyu yanlıştan ayırma gücü olarak duygulardan geleni yorumlar. Algılananlar, iç duyular sonucu yargılanır. İşte tam bu anda yanlış ya da doğru anlama oluşur. Doğruluk veya yanlışlık anlamının bir sonucudur. O da akılla olur.

Eğer anlama, nesnenin nasıl olduğunu tam olarak verirse bu doğru bilgi olur. Bu, bir uygunluk kuramıdır. Anlatımın doğru olması, nesnelerde var olanı tam olarak verilmesiyle olanaklıdır. O halde, doğruluk nesnede yani hakikatte olanın kendisidir. Nesneler hakikati içermektedirler; çünkü en yüksek ve yüce varlık Tanrı, bu hakikati tüm nesnelere vermektedir. Hakikatin ve doğruluğun nesnelerdeki nedeni Tanrı'dır. Fakat en yüksek varlığı bilmek yani Tanrı'yı bilmek inançla başlar. *Credo ut intelligam*, bilmenin ilk koşuludur. İnanç olmadan anlamak ve bilmek gerçekleşemez. Önce inanç, sonra bunları akılla temellendirmek gelir. Anlamak için inanıyorum temeliyle, mutlak varlığın yani Tanrı'nın yarattığı tüm varlıklarda hakikate ulaşmak mümkündür.

B - Tanrı'nın Varlığı Üzerine Kanıtlar: Aziz Anselmus'un Tanrı'nın varlığı üzerine ortaya koyduğu kanıtlar, ussal ve mantıksal bir yorumla ortaya konulmuştur. Dinsel bir yapı yerine, mantıksal yapı öne süren Anselmus, bir kavram realistidir. Platoncu ve Aziz Augustinusçu felsefeleri kullanarak Tanrı'nın varlığını kanıtlamıştır.

1. En yetkin İYİ'den gelen kanıt: Dünyada birçok çeşit iyilikler vardır; fakat bu iyilikleri bir hiyerarşik sıraya koymak mümkündür. İyi şeyler iyilikleri bakımından derecelendirilebilir. Her iyi şey, iyiliğini kendisinden daha yetkin bir iyiden alır. Platoncu bir anlayışla, Aziz Anselmus'a göre, tek tek iyiler, İyi'den pay alarak iyi olurlar. En yetkin ve yüksek İyi (ens perfectissimum) sadece kendi iyiliğini kendinden alır. İyiliğini bir başka iyiye borçlu değildir; çünkü O, en yetkin İYİ'dir. O, hep başkalarını iyi eder. O, hep diğer varlıkları var eder. O halde, en yetkin İYİ vardır ve O da Tanrı'dır.

2. Ontolojik kanıt (Descartesçi kanıt): Herkeste bir Tanrı kavramı vardır. Tanrı yoktur diyen ateistlerde ve aptallarda da Tanrı kavramı vardır; çünkü "Tanrı yoktur"u söylemek ve düşünmek, o insanın zihninde bir Tanrı kavramı olduğunu göstermektedir. Zihinsel olarak bu çelişkidir. Yoktur derken de varlığını söylemek aslında var olduğunu söylemektir. Zihinde çelişki yoktur, ancak bunu dile yanlış getiren ateistlerin sözlerinde çelişki vardır. Çelişki zihinsel değil, dilseldir. Düşünülen her şeyin varlığı vardır. O halde, Tanrı kavramı herkesin zihninde var olduğuna göre ve düşünülen aynı zamanda var olduğuna göre, Tanrı vardır.

Düşüncede var olmak gerçekte de var olmak demektir; o halde, Tanrı vardır.

Bu kanıtlama bir tür kavram realizmini içermektedir. Tümel-ler tartışmasına göre, kavramlar, zihinden bağımsız olarak gerçekten vardılar. Aziz Anselmus da Platoncu ve Aziz Augustinusçu bir anlayışla düşünülen her şeyin, bir de gerçekliği olduğunu ileri sürer. Çünkü eğer gerçeklikte Tanrı olmasaydı, aynı zamanda o, düşünülemezdi.

Karşı İtiraz: Aziz Anselmus'un yaşadığı dönemde Rahip Gaunilon ve daha sonra Roscelinus, nominalist bir yaklaşımla ona karşı çıkmışlardır. Düşündüğümüz ve duyduğumuz her şeyin gerçek varlığı yoktur. Çünkü anlam, ancak duyu, deney ve algıya bağlı olarak ortaya çıkar. Her sözcüğün veya kavramın bir karşılığı yoktur, onlar birer sestten ibarettir. Tanrı ve insan gibi kavramlar bir sestir. Ayrıca hayal ve kurgular da zihindedir; fakat bir karşılıkları yoktur. Kavram realistlerinin dediği gibi kavramların varlığı yoktur, buna karşılık tek tek varlıkların varlığı vardır.

Aziz Anselmus'un Cevabı: "Kavramların gerçekliği nedir?" sorusunu yeniden düşünen Anselmus, karşı itirazları haklı bulur fakat kanıtlamasından da vazgeçmez. Anselmus, düşüncede varolan gerçekte de var olur önermesinin yalnızca en yetkin varlık olan Tanrı için geçerli olduğunu ileri sürer. Böylece Tanrı bir *ens perfectissimum* olarak kavram realistleri için istisnai durum oluşturur.

C - Ahlâk Felsefesi: Akıl sahibi insanın iyiyi istemesi onun erdemi gereğidir. Erdemli yaşamak insanı doğru ve ahlâklı yapar. İnsan ceza korkusuyla değil, iyi niyetiyle eylemde bulunmalıdır. Özgürlük, yetkinliği içermektedir. Günah ve suç ise yetkin olmamaktır. O halde, özgürlük başkalarına kötülük yapmak veya zarar vermek değildir. Özgürlük, bir yetkinlik olarak günahı ve kötüyü değil, iyiyi istemek ve arzulamaktır. Özgürlük bir tür yetkinlik seçimidir. Özgür seçim daha iyiyi ve daha doğruyu isteme yetkinliğidir.

ANSELMUS
HAKİKAT ÜZERİNE
(De Veritate)¹

3. Bölüm; Sanının hakikati üzerine

USTA: Usla ve ya bir başka biçimde, olduğunu düşündüğümüz şey olduğunda düşünceye doğru, olmadığında yanlış deriz.

ÇIRAK: Genellikle böyle denir.

USTA: Öyleyse sence düşünmedeki hakikat ne?

ÇIRAK: Önerme konusunda gördüğümüz uslamlamaya göre. düşünmenin hakikatinin sağınk olduğundan daha sağın bir şey söylenemez. Bir şeyin olduğunu ya da olmadığını düşünebilme (yetisi) bize, olanın olduğunu, olmayanın olmadığını düşünebilelim diye verilmiştir. Bu nedenle, olanın olduğunu düşünen gerekeni düşünür, böylelikle de düşünüşü de sağın olur. Demek düşünür ancak olanın olduğunu ya da olmayanın olmadığını düşünmemizden ötürü doğru sağın oluyorsa, düşünmeniz hakikati sağınktan, başka bir şey değil.

7. Bölüm: Nesnelerin özünün hakikati üzerine

USTA: Şimdi düşün bakalım: Yukarıda ele aldıklarımızı bir yana bıraksak, en yüksek hakikatten başka nesnede hakikat bulunduğunu söyleyebilir misin?

ÇIRAK: Nerede olabilir ki?

USTA: Sence, herhangi bir yerde ya da zamanda söyle nesne var mı: En yüksek hakikatte bulunmaya, varoldukta, neliğini en yüksek hakikatten almaya ya da orada olduğundan başka nesne ola?

ÇIRAK: Kavranır gibi değil.

USTA: Demek, orada ne ise o oldukta, varolan her şey hakikat taşır.

ÇIRAK: Sakıntısızca bu sonucu çıkarabilirsin; en yüksek hakikatte olduğundan başka nesnede olmamaktan ötürü, varolan her şey hakikat taşır.

USTA: Demek, en yüksek hakikatte ne ise o olduğundan, varolan her nesnenin özünde hakikat var.

¹ Alıntı yapılan eser: Çotuksöken, Betül ve Babür, Saffet. *Orta Çağ'da Felsefe*, İstanbul: Kabalci Yayınları, 1993. Ss. 168-183.

ÇIRAK: Orada, yanlışlığa elvermeyecek bir hakikat olduğunu görüyorum; çünkü yanlış olan nesne, yok.

USTA: Ağzına sağlık. Ama de bakalım, bir nesne en yüksek hakikatte olduğundan başka nesne olabilir mi?

ÇIRAK: Olmaz.

USTA: Demek her nesne orada ne ise o olduğuna göre besbelli ne olması gerekiyorsa o.

ÇIRAK: Ne olması gerekiyorsa o olabilir, doğrusu bu.

USTA: İmdi, olması gereken nesne olan her şey sağın.

ÇIRAK: Başka türlü olamaz.

USTA: Demek varolan her şey sağın.

ÇIRAK: Daha usa yatkın bir şey olamaz.

USTA: İmdi, hakikat gibi sağınlık da nesnelerin özünde, en yüksek hakikatte ne iseler o olmalarından ötürü bulunuyorsa, nesnelerin hakikatinin sağınlık olduğu kesin.

ÇIRAK: Uslamlamanın sonuçlandırılması bakımından daha açık bir şey söylenemez.

10. Bölüm: En yüksek hakikat üzerine

USTA: İmdi, en yüksek hakikatin sağınlık olduğunu yadsıyacak değilsin.

ÇIRAK: Tersine, başka bir şey olduğunu söyleyemem.

USTA: Yukarıda anılan sağınlıkların hepsi, içinde bulundukları nesneler, zorunlu olduklarını yaptıkları ya da oldukları için sağınlık olurken, en yüksek hakikatin bir şeye zorunlu olduğu için sağınlık olmadığını düşün. Çünkü her şey onu gerektirir ama o kimseye bir şey borçlu değil; nesne o olmasının var olmasında başka bir temeli yok.

ÇIRAK: Anlıyorum.

USTA: Bu sağınlığın ne biçimde bütün öteki sağınlıkların, hakikatlerin nedeni olduğunu, ama hiçbir şeyin bunun nedeni olmadığını da görüyor musun?

ÇIRAK: Ötekilerin kiminin sonuç olduğunu, kimininse hem neden hem sonuç olduğunu görüp kavırıyorum. Yine, nesnelerin varoluşunda bulunan hakikat en yüksek hakikatin sonucu olduğuna göre, hem düşünme-

nin hakikatinin hem sözdeki hakikatin nedeni; bu iki hakikat ise hiçbir hakikatin nedeni değil.

USTA: İyi düşünüyorsun. Böylece, **Monologion**'da sözün hakikati yoluyla, en yüksek hakikatin başının ya da sonunun olmadığını nasıl gösterdiğimi buradan çıkarabilirsin. Çünkü "bir şeyin olacaklığı doğru değilken" deyince, bir şeyin olacaklığını ileri süren bu sözün başsız olduğu ya da bu hakikatin Tanrı olduğu gibi bir şey söylemiş değilim; tersine, bu söz varoldukça, ne zaman hakikatten yoksun olduğu düşünülemez. Kendisine varlık kazandırabilecek söz varoldukta bu hakikatin ne zaman varolmayacağı anlaşılır olmadığında, bu hakikatin nedeni olan hakikatin başının olmadığı anlaşılır. Çünkü nedeni hep varolmadıkça, sözün hakikati hep varolmazdı. Bir şeyin olacaklığını söyleyen söz, olacak şey gerçeklikte var değilse, doğru değildir; olacak birşey de en yüksek hakikatte değilse, var değildir.

Geçmiş bir şeyi dile getiren söz de aynı biçimde anlaşılmalı. Nitekim olmuş olan olmuşsa, hiçbir anlam bakımından hakikat sözden eksik olmayacaksa, onun en yüksek nedeni olan hakikatinin hiçbir sonunun düşünülmemesi zorunlu. Bu nedenle, gerçeklikte böyle olduğu için, geçmiş bir şeyin olduğunu söylemek doğru olur. Yine, en yüksek hakikatte bu biçimde olduğu için, geçmiş birşey var.

11. Bölüm: Hakikatin tanımı üzerine

USTA: Başlangıçta giriştiğimiz hakikat soruşturmasına dönelim.

ÇIRAK: Zaten hep hakikati soruşturduk; yine de hangisine dönmek istiyorsan dön.

USTA: Öyleyse de bakalım, baktıklarımız dışında bir sağlamlık kaldı mı?

ÇIRAK: Bunların dışında, bunlardan çok ayrı, somut nesnelerdekinden başkası kalmadı; sözgelimi çomağın düzgünlüğü.²

USTA: Bu ötekilerinden ne bakımından ayrılıyor sence?

ÇIRAK: Beriki cismin görülmesiyle bilinebiliyor, ötekilerse us görüşü ile kavranıyor.

USTA: Cismin düzgünlüğü özne olmaksızın, usla anlaşılıp bilinemez mi? Ya da var olmayan bir cismin çizgisinin düzgün olup olmadığından kuşku duyulur da çizginin hiçbir yana bükülmediği tanıtılırsa, zorunlulukla düzgün olduğu usa uygun olarak çıkarılamaz mı?

² rectitudo

ÇIRAK: Öyle ama, usla böyle anlaşılır olan, öznde görme duyusuyla duyulanır; ötekilerse ancak anlıkla algılanabilir.

USTA: Öyleyse hakikati yanılmıyorsam, ancak anlıkla algılanabilen sağınlık diye tanımlayabiliriz.

ÇIRAK: Böyle diyenin hiç de yanılmadığını görüyorum. Çünkü bu hakikat tanımı gerekenden ne çoğunu ne azını içeriyor; “sağınlık” adı onu sağınlık diye adlandırılmayan her nesneden ayırıyor, ancak anlıkla algılanabilir olması da görülür sağınlıktan ayırt ediyor.

PETRUS ABELARDUS (1079-1142)

Yaşamı: Petrus Abelardus, Aziz Anselmus öldüğünde otuz yaşındaydı. Brittany'de şövalye bir ailenin oğlu olarak 1079'da dünyaya geldi. İlk eğitimini Tours'da aldıktan sonra yaklaşık 1100'de Champeaux'lu William tarafından yönetilen Notre Dame Katedrali'ne bağlı bir okulda öğrenime devam etmesi için Paris'e yollandı. Bir süre sonra öğretmenini ile anlaşamayınca, Melun'a giderek kendi okulunu ve daha sonra onu Paris'te yeniden kurdu. 1113'de William'dan sonra Notre Dame'nin yöneticisi oldu. Orada öğreticiliğine devam ederken Fulbert ile Katedralde bir yer tutarak, onun kız yeğeni olan Héloise'e öğretmen oldu. 1116'da Héloise ile ilişkiye girdi ve onu hamile bırakınca gizlice evlendiler. Héloise bu evliliğe isteksiz olduğu için kısa bir süre sonra ayrıldılar ve rahibeler manastırında inzivaya çekildi. Fulbert, Abelardus'un yeğenine yaptığı davranışın cezasız kalmaması gerektiğini düşünerek iki hizmetkarını Abelardus'u iğdiş etmek için bir gece kaldığı eve yolladı. Abelardus, Paris yakınlarında bulunan Aziz Denis Manastırında keşiş oldu; Héloise ise Argenteuil'de bir rahibe olarak yaşamına devam etti. Bundan sonraki yaşamı hakkındaki bilgileri Abelardus'un Héloise'e yazdığı biyografyasından öğreniyoruz. *Historia Calamitatum* adlı yaşam öyküsü, Aziz Augustinus'un *İtirafı*lar'ından sonraki ilk gerçek canlı deneyimdir.

Abelardus teoloji öğretimine devam etti ve ilk teoloji eseri olan *Tneologia Summi Boni*'yi yazdı; fakat 1121'de Soisns kentinin kilise meclisi bu eseri Tanrı'nın üçlemesi üzerine çelişkili açıklama yaptığı gerekçesiyle yasakladı. Kısa bir hapis süresinden sonra tekrar Aziz Denis'e döndü. Daha sonra Paris'ten ayrılmak zorunda kalınca 1125'ten 1132'ye kadar Aziz Gildas'ın baş rahibi oldu. Abelardus, oradaki kötü durumu düzeltmek için birçok denemede bulunduysa da birçok tehditle karşılaştı. Bu arada Héloise, Argenteuil'de baş rahibe oldu; fakat 1129'da o ve onun rahibeleri evsiz kaldılar. Abelardus, onlara Champagne'da bir manastır temin etti. 1136'da tekrar Paris'e döndü ve tekrar orada ders vermeye başladı. Dersleri tekrar tepkiler aldı ve 1140

yılında Papa Sens konsülü derslerini yasakladı. Abelardus, bu yasağın kalkması için Roma'ya başvuru yaptıysa da, ders vermekten vazgeçmesi emredildi ve Cluny'de rahip olarak emekli edildi. İki yıl sonra huzur içinde yaşamının sona erdiğini rahip Petrus Venerable'nin Héloise yazdığı mektuptan öğreniyoruz. Abelardus, felsefe tarihinde olağan dışı ve aynı zamanda bir trajik sevgi kuramını oluşturan bir düşünürdür. Kötü kaderli bir aşıktı.

Esenleri:

1. *Historia Calamitatum: Bir Mutsuzluk Öyküsü*³
2. *Logica Ingredientibus: Porphyrius Üzerine Yorumlar*
3. *Sic et Non: Evet ve Hayır*
4. *Theologia Summi Boni: En Yüce İyinin Teolojisi*
5. *Introductio ad Theologiam: Teolojiye Giriş*
6. *Theologia Christiana: Hristiyan Teolojisi*

Å- Mantık ve Tümeller Öğretisi: Abelardus'un felsefedeki önemi, mantığa ve dil felsefesine yaptığı katkılardan gelmektedir. Öğretici olarak görev yaptığı sırada Batı dünyasında Aristoteles'in *Kategorileri* ve *Yorum Üzerine* adlı eserleri, Porphyrios'un giriş eseri ve Cicero ve Boethius'un bazı eserleri mantık kitapları olarak incelenmekteydi. Aristoteles'in en önemli eserleri bilinmemekteydi. Bu nedenle, Abelardus'un mantık çalışmaları İbn Sînâ'nın çalışmalarından daha az kapsamlı idi; fakat Abelardus iyi bir sezgi ve orijinalliğe sahipti. 1118-1140 yılları arasında üç farklı mantık çalışması yaptı.

XII. yüzyıl mantıkçıların en büyük ilgisi tümeller problemi üzerineydi. Tümeller nesnel ve gerçek midirler? Yoksa onlar zihnin tekillerden veya bireylerden çıkarttığı soyutlamalar mıdır? Bu tartışmalar, Platon'dan Abelardus'a kadar farklı boyutlarla sürüp gelmesine rağmen, erken Skolastiğin de tartışma ko-

³ Bu kitap Betül Çotuksöken tarafından Türkçeye çevrilmiştir, İstanbul: Remzi Kitabevi, 1988.

nusu olmaya devam etmiştir. Abelardus bu konuyu kavramların cümle içindeki durumlarını inceleyerek, açıklamaya çalıştı; Örneğin, "Sokrates bir insandır" veya "Adem bir insandır" cümlelerinde "insandır" kavramı üzerinde durmaktaydılar. Kavgacı ve tartışmacı bir kişiliğe sahip olduğu için öğretmenlerinin verdiği cevapla yetinmedi; verilen örnekte Adem ve Sokrates'te ortak olan neydi? Onun ilk öğretmeni olan Roscelinus ve diğerlerinin cevabı, onların bir isim olduklarıydı. Daha sonra bu filozoflar **nominalist** olarak adlandırıldılar. Abelardus'un ikinci öğretmeni Champeaux'lu William, bu şeylerde ortak olan önemli bir şey vardı demektedir; bu ise açıkça **insan türüydü**. Daha sonraki terminolojiye göre o da, **realistti**.

Abelardus, iki öğretmenin öğretisini de reddetti ve bir orta yol önerdi. Bir yandan Adem ve Sokrates'te ortak olanın yalnızca bir isim olduğunu söylemek saçmaydı; çünkü birbirlerine olan benzerliklerinden dolayı onların her birine bir isim verilmektedir. Diğer yandan, bu benzerlik temelde özsel değildir; yalnızca bireysel olan şeyler vardır ve tüm insanlık türünün ikisinde aynı anda birden var olduğunu söylemek gülünçtür. Abelardus, hem nominalizmi, hem de realizmi kabul etmez. Onların insan olması, bireylerin isimlerinin belirlenmesindeki ortak nedendir. İsimler ve şeylerin yanı sıra kendi idelerimizi ve anlamamızı açıklama içine almak zorundayız; çünkü onlar sayesinde şeyler hakkında konuşabilmekte ve anlamlı sesler çıkartabilmekteyiz. Tümel isim "insan"dan farklı tümel bir "insan" yoktur; fakat bizim anlama etkinliğimizden dolayı ses olan "insan" tümel isime dönüşmektedir. Aynı yolla, bir taş parçası, heykeltraş sayesinde bir heykele dönüşmektedir. Heykelin, heykeltraş tarafından yaratıldığını söylediğimiz gibi, tümellerin, zihin tarafından yaratıldığını söyleyebiliriz.

Abelardus'un yüklem konusundaki araştırmaları birçok orijinal mantık görüşü ortaya koyar. Aristoteles ve ondan sonrakiler, "dır"ın anlamı üzerine çok düşündüler. Örneğin, "Sokrates bilgedir" veya "Sokrates beyazdır" cümlesinde "dır" ne anlama gelmektedir? Abelardus'a göre, "dır" hakkındaki endişe gereksizdir; çünkü "bilge olmak" veya "beyaz olmak" gibi "olmak" fiili tek bir kelimedede yüklem bir parçası olarak ifade edilmiştir.

Eğer "dır", "var olmak" ile özdeş ise ne demektir? Bu tür bir soruyu Abelardus şöyle bir örnekle yanıtlar: "Bir baba vardır" cümlesinde "baba" bir şeyin yerine geçmek için var değildir; aksine bu cümle ile anlatılmak istenen "bir şey babadır". Abelardus'un bu önerisi, mantığın gelişmesi için büyük olanaklar içerir; fakat bu anlayış Orta Çağ'da anlaşılamadığı için görüşü geliştirecek takipçiler de çıkmadı. Ancak XIX. yüzyılda bu görüş yeniden ele alındı ve mantığın önü açıldı.

B- Dil Felsefesi: Kavramlarımız kelimelere anlam verir; fakat anlamın kendisi, Abelardus için, basit bir kavram değildir. Bu nedenle, bir kelimenin anlamı ile kelimenin ne için olduğu arasında fark vardır. Örneğin "delikanlı" kelimesini düşünelim: Hangi cümlede geçerse, o bir genç erkek anlamına gelir. "Bir delikanlı caddeden karşıya koşuyor" cümlesinde ise bir öznedir ve delikanlı yerine geçer. Buna karşılık, "yaşlı adam delikanlıdır" cümlesinde yüklemidir; fakat bir şeyin yerine geçmez ya da bir şey için değildir. Kısaca, "delikanlı" bir şey yerine orada vardır; çünkü hangi delikanlı diye sorulursa, bir şey için veya bir şey yerine olduğu zaman anlam kazanır.

C- Ahlak Felsefesi: Mantıkta olduğu gibi, Abelardus ahlâk felsefesinde de yenilikçiydi. Aynı zamanda elinde bir başlangıç noktası olarak Aristoteles'in etiği olmadığı halde yaptığı çalışmaya "etik" adını veren ilk Orta Çağ ahlâkçısıdır. Abelardus, genel olarak öğretilen "insanları öldürmek ve zina kötüdür" görüşlerini yanlış bulmaktadır. Yanlış olan bunların bir eylem olarak yapılması değildir; yanlış olan şey, bunların aynı zamanda düşüncede de yapılmasıdır. İstenci, "kendi amacı uğruna bir şeyi arzu etmesi" olarak tanımlamak yanlıştır; çünkü istenç olmadan da günah olanaklıdır. Örneğin 'kendini savunmak için öldürmek' eyleminde bilinçli olarak öldürme istenci veya arzusu yoktur. Ayrıca günah olmadan da kötü istenç veya arzu olabilir. Örneğin, şehvetli arzulara sahip biri bir başkasına yardım edemez. Tüm günahların istemli oldukları doğrudur ve arzuların sonucu oluşurlar. Fakat Abelardus, "günahın içeriğinde olan şey nedir?" diye sorar. Günahlı olmak demek eylemi yapanın ne yaptığının bilgisine varması demektir. Günah eylemin kendisi değil, ona

götüren ya da yol açan niyettedir; kötülük ne yapıldığında değil, ne yapılmak istendiğindedir.

O halde, Abelardus'a göre, kötü niyet, iyi bir eylemi mahvedebilir. İki adamın birer suçlu olarak asıldığını varsayalım: Biri, yargılama sonucu; diğeri ise kökleşmiş kinden kaynaklanan linçten dolayı olsun. Eylem doğrudur, yani cezalandırma eylemi haklıdır; fakat birincisi iyi, ikincisi kötüdür. İyi niyet, yasaklanan eylemi yargılar. Ne zaman Tanrı, İbrahim'e oğlunu kurban etmesini emrettiğinde iyi niyetle yanlış bir eylem yaptı.

Abelardus, iyi niyetin, iyi eylem kadar değer görmediğini düşünür. Örneğin, bir huzur evi yaptırmayı niyetleniyorsunuz, fakat paranızı çaldırıyorsunuz. Niyet iyi, fakat gerçekleşmeden sona eriyor. Aynı şekilde kötü niyet de, kötü bir eylem kadar utanç vericidir. Niçin niyeti değil de, eylemi cezalandırmaktayız? Ona göre, suçun olmadığı yerde insanı cezalandırmak haklı olabilir; bir kadının farkına varmadan hamile kalmasını cezalandırmak suretiyle diğerlerini daha dikkatli yaparız. Niyeti değil de, eylemi cezalandırmamızın nedeni, insanın zayıflığının daha büyük günah işlemeye eğilimli olduğudur; fakat Tanrı bunu yargılamayacaktır.

Abelardus'un öğretisi, "eğer içten olduğunuz sürece ne yaparsanız yapın" görüşünü de desteklemez. Onun görüşlerinin farklılığı, amacın da yargılanması gerektiğini ileri sürmesidir. Çağdaşlarını şaşırtan öğretisine göre, İsa'yı çarmıha gerenler, ne yaptıklarını bilmedikleri için suçsuzlardır; fakat iyi ve sağlam inanca sahip olduklarını iddia edenler ise, Hristiyanları cezalandırmaktalar. Bu iddiası, Sens konsülünün yasakladıklarından yalnızca birisiydi.

D- Teolojisi: Abelardus, en az etğinde olduğu kadar teolojisi de cesurdu. Tek bir örnek bu konuyu yeterli kılacaktır. *Theologia Summi Boni (En Yüce İyinin Teolojisi)* adlı eserinde şöyle sorar: Tanrı şu ana kadar yaptığı şeylerden daha iyi şeyler ya da daha çok şey yapabilir mi? Ya da yapmakta olduğunu yapamazlık edebilir mi? Bu sorulara ne zaman cevap vermeye kalkarsak, hep kendimizi güçlükler içinde buluruz, demektedir.

Diğer yandan, eğer Tanrı yaptığından daha güzel, iyi ve çok şey yapabiliyorsa, yapmamasının anlamı nedir? Tüm bunlardan sonra, o hiç eylem yapmıyor! O her ne yaparsa ve yapmazsa, doğrudur ve haklıdır; yaptığından başka bir şey yapması ona haksızlıktır. O eylemde bulunduğu zaman, eylemde bulunabilir. Eğer günahlı birisi ne olduğunu anlarsa, daha iyi olmak isteyecektir. Eğer istemezse de suçlu değildir; çünkü Tanrı isterse onu olduğundan daha iyi yapacaktır.

Şimdi yağmur yağmadığını varsayalım; yağmur yağması için uygun zaman değildir; çünkü bilge Tanrı'nın isteği bu doğrultuda, yani yağmayı istememesidir. O ne yapmak isterse yapabilir mi? Eğer o bir şey yapmak istemiyorsa, yapamaz mı? Abelardus'un bu sorularını eleştirenler, onun öğretisinin Tanrı'nın gücünü hor gördüğünü ileri sürmekte. Bizim gibi zavallı yaratıklar bile ne yaptığımızdan farklı eylemde bulunabilmektedir. Abelardus'a göre, güç eylemde bulunmaktır, aksi halde övünmek gereksizdir.

Öne sürülen çıkarım şu şekilde yapılmaktadır: Eğer Tanrı korsa, günahkar, günah işlemez; o halde, Tanrı korudu ve günahkar günah işlemedi. Abelardus bu tür bir mantık çıkarımına karşı çıkar. Kısaca bu çıkarım, Modus Ponens adı verilen, *p ise q ve p'den q çıkar* demektir. Bir karşı örnek vererek bu çıkarımı yanlışlamaya çalışır: Eğer bir ses işitilirse, birisi bu sesi işitir; ses işitilebilir bir sestir fakat onu işitecek kimse yoktur.

Abelardus'un en yüce iyi hakkındaki tüm argümanları diyalektik mükemmel parçalarıdır; fakat yine de bunların Tanrı kavramı için inandırıcı açıklamalar olduğu söylenemez; çağdaşlarını bu argümanlarla etkileyemez ve değiştiremez. Yine de teolojisi olağanüstüdür.

MANTIK

(Logica Ingedientibus'un Birinci Bölüm)⁴

Tümellerin ne ayrı ayrı alınan şeyler ne de birçok varlığa yüklenmiş olarak topluca düşünülen şeyler olmayacağına ilişkin nedenlerin neler olduğunu gösterdikten sonra, geriye tek bir çözüm kalıyor: tümelliğin bu türünü yalnızca sözcüklere yüklemek. Gramerciler adları "cins adları" ve "özel adlar" diye ikiye ayırırlar; diyalektikçiler ise yalın terimleri tümel ve tekil olarak ayırırlar. Tümel sözcüğü tanımı gereği, yüklendiği tözlerin ortak yapısı uyarınca, bir varlıklar çokluğuna yüklenebilen sözcüktür, örneğin insanların özel adlarına bağlanabilen insan adı gibi. Tekil sözcük ise tam tersine sadece bir tek varlığa yüklenebilir; örneğin, tek bir insanın adı olan Sokrates gibi. Birçok anlamı içeren bir sözcük alırsan, onun anlamına göre, artık tek bir sözcikle değil, birçok sözcükle iş görmene gerekir; çünkü Priscianus'un tanımına göre, birçok ad tek bir sözcükte bir araya gelebilir. Dolayısıyla, tümelin birçok gerçekliğe yüklenen şey olduğu söylendiğinde, bu dile getiriş birçok ifadeye karşıt olarak tek bir terimin kullanılmasını içermez sadece, tüm çok anlamlı terimlerin dışındaki anlamın birliğini de içerir.

Tümelin tanımındaki "ki o şey" değişimin gösterdiği şeyi belirttikten sonra, "yüklenmiş olmak" ve "birçok varlık" değişimlerini dikkatli bir biçimde inceleyelim.

"yüklenmiş olmak", şimdiki zamanda yer alan eylemin açıklayıcı gücünden ötürü, bir terimin bir özneye bağlanma hakkının olduğunu gösterir; fiilin çeşitli öznelerle bağlayabildiği "insan" sözcüğünün durumunda olduğu gibi. Birçok özneye yüklendiklerinde, **koşuyor** ve **yürüyor** gibi fiiller tıpkı aktif gibi bağlayıcı güce sahiptir. Bu nedenle Aristoteles **Önerme Üzere** adlı yapıtında şöyle der: **-dır** sözcüğünü içermeyip, koşmak ya da yürümek gibi fiilleri içeren önermelerde, bu fiillerin de durumları gereği **-dır**'inki gibi yardımcı olma görevi vardır. "daha ilerde de şöyle der: "Bir insanın yürüdüğü söylemekle o yürüyendir demek aynı şeydir."

"Birçok" deyiş göz önünde bulundurulmuş terimlerin çeşitli varlıkları adlandırdığını gösterir. Bu olmasaydı Sokrates'in birçoklarına yüklenmiş olduğunu söylemek gerekecekti: "Bu adam Sokrates'tir, bu hayvan, bu beyaz, bu müzisyendir." Adlar, onları tasarlayan akıl için çok farklı olmasalar da, onlar, tözsel olarak özdeş bir gerçekliğe pek yüklenmezler.

⁴ Alıntı yapılan eser: Çotuksöken, Betül ve Babür, Saffet. *Orta Çağ'da Felsefe*, İstanbul: Kabalcı Yayınları, 1993. Ss. 224-229.

Gramercilerin tümüyle **kuruluşa ilişkin olarak** belirledikleri bağın, diyalektikçilerin düşündüğü **yükleyici** bağdan farklı olduğuna dikkat edilsin. Kuruluşa ilişkin bağ, olarak **-dır, insan ve taş** birbirine bağlayabilir ve daha genel olarak tüm yalın adlar için **insan** ve **hayvan** için de bu durum istenecektir. Kuruluşa ilişkin bağ, ister gerçekliğe bağlansın ister bağlanmasın, cümlelerin tam olduğu her keresinde doğrudur. Ama burada bizi ilgilendiren yükleyici bağ nesnelerin kendisine başvurur ve hakiki bir yapıyı göstermek ister. **"İnsan bir taşır"** deyince, gramer açısından yetkin bir biçimde doğru bir cümle kurulmuş olur; anlatım (sözceleme-enonciation) açısından **taş, insanın** yüklemidir; bu anlamda tümüyle biçimsel oluş söz konusudur; böyle bir durumda, bu yüklem hiçbir şeye uygun gelmese de, varolmayan nesneler böyle bir yüklem alabilirler. Tümel tanımlarken biz yalnızca yüklem olma gücünü göz önünde bulunduruyoruz.

Tümelin hiçbir zaman tümüyle bir cins adı olmadığı, ayrıca tümüyle özel bir ad da görünüyor, ama onlar karşılıklı olarak karşılıklı sınırlardan çıkarlar. Çünkü cins adı ve özel ad sadece yalın durumda değildirler; yüklem olmayı sağlayan ve dolayısıyla "yüklenebilir" olarak tümelin tanımının dışında olan diğer durumlarda da bulunabilirler. Bu dolaylı durumlar, Aristoteles'e göre sadece düşünme için önem taşıyan yani, diyalektikçiye ilgilendiren anlatım için daha az önemlidir; çünkü o, uslamamaları oluşturur, bir anlamda Aristoteles'in adların söylenmiş olmaları değil, bütünlüğü değer taşır. İmdi, tüm cins adları ve tüm özel adlar zorunlu olarak tümel olmadıkları gibi, tersi de doğru değildir. Çünkü tümel yalnızca adları içermez, fiilleri de belirsiz terimleri de içerir; bu konuda Priscianus onların cins adının tanımına girmediklerini söyler.

Artık tümel sözcükleri ve tekil sözcükleri ayırmış olduk; şimdi **sıra tümel sözcüklerin, asıl karakterini** özenli bir biçimde incelemektir. Eğer bu tümelere ilişkin sorunlar varsa, bu, özellikle anlamlarının kuşkulu görünmesinden dolayı; bir yandan onların hiçbir tözsel gerçekliği yokmuş gibi görünüyor, öte yandan ise hiçbir gerçek şeyin asıl tasarımına hiçbir şekilde yardım etmiyormuş gibi görünüyorlar. Tümel adların gerçek hiçbir şeyi göstermediği ortada, çünkü varolan her şey kendi başına ayrı bir biçimde vardır ve gösterildiği gibi, belli bir gerçek nesnede bir araya gelmezler, tümel terimlerin kullanılışında bu durum doğrulanmıştır. Dolayısıyla, tümelerin birbirinden ayrılan şeyler olarak nesnelere hiçbir şekilde verilmediği kesindir; böyle olmasaydı, onlar artık ortak olmazlardı; ama tekillerin de burada ya da şurada bir arada olduklarında hiçbir şey belirlemedikleri de kesindir; çünkü onlar için hiçbir bir aradalık yeri yoktur, tümelerin hiçbir gerçek anlam sunmadıkları, onların özellikle hiçbir gerçek şeyin asıl tasarımına yaramadıkları görünmektedir. Bu nedenle Boethius **Bölmeler**'inde "insan" sözcüğünün anlıkta kuşku uyandırdığına

işaret eder: Bu sözcük ağza alındığından itibaren “iştien kişinin anlığı bir o yana, bir bu yana sürüklenmektedir ve hatalara maruz kalmaktadır”. Gerçekten Boethius onu kesin olarak tanımlamaz:

“**Her insan yürür** ya da **herhangi bir insan yürür** ve eğer bu son durumda bu insan olan belirginleştirilmezse, iştien kişinin anlığının hiçbir ussal tasarım olamaz.” Çünkü **insan** sözcüğü insani bireylere vermiştir; tüm akıllı ve ölümlü hayvanlar onlar olduğu için, bu anlam ortaklığı olup biteni anlamak isteyen dinleyici için bir rahatsızlıktır; anlaşıldığı gibi, Sokrates’i yani tek bir sözcüğü iştince söz konusu olan artık tek bir kişidir. İnsan adı gibi ortak ad anlıkta hiçbir şey uyandırmaz ve Sokrates’in zihinsel bir tasarımını ne bir başkasınınkini ne de tüm insanların bir topluluğunu; bu adın kesinlikle insan olarak Sokrates’e verildiği söylenemez. Gerçekten de Sokrates’in bu evde yalnız olarak oturmuş olduğunu ve onun dışında hiç kimse için bunun denmeyeceğini varsayalım: “Bu evde bir insan oturmaktadır”; “insan” sözcüğünün Sokrates’in tözsel gerçekliğini hiçbir şekilde karşılamadığı sonucu çıkar bulunan; Sokrates olarak insan olduğu sonucu ise çıkmaz; yoksa önermenin dile getirdiği şeyler, anlığın oturmuş olma durumu ve Sokrates arasında zorunlu bir bağ kurduğu sonucuna varmak gerekecekti ve dolayısıyla da, orada oturanın Sokrates olduğu sonucunu çıkarmak için, “insan bu evde oturmaktadır” ifadesini yeterli bulmak gerekecekti. Sokrates için doğru olan başka bir kişi için de söz konusu olabilir; ama insan sözcüğü insanların tüm topluluğuna verilemeyecektir; çünkü önerime tek bir insan söz konusu olduğunda doğrudur. Ne “insan”ın ne hiçbir başka tümel sözcüğünün hiçbir anlam taşımadığı görülmektedir, çünkü bunlar hiçbir gerçek nesneye ilişkin tasarım oluşturmaktadır. Anlığın tasarlayabildiği hiçbir gerçek nesnenin orada olmadığı bir tasarım nasıl olacaktır? Bu nedenle **Yorum**’unda şöyle der: “Anlık gerçeğin şöyle ya da böyle olduğunu kavrasın ya da kavramasın, o her zaman tözsel bir gerçekliği varsayar, bu olmadan hiçbir tasarım söz konusu değildir.” Öyle görünüyor ki tümellerin hiçbir anlamı yoktur.

Kötülük Problemi

Kötülük problemi özellikle Orta Çağ'ı meşgul etmiş olan ama aslında her dönemde böyle bir metafizik konuyla ilgili olan herkesi cezbeden bir soruna dikkat çekmektedir. Tanrı'nın varlığına ilişkin birçok argüman söz konusudur ancak bunları kökünden sarsan bir itiraz onları tümüyle tahrip etmekte ve ikna edici bir biçimde cevaplanamamaktadır. Tanrı'nın varlığını kabul eden teistik (tek tanrılı olanları için) anlayışların en genel ve ortak Tanrı kabulleri arasında O'nun niteliklerinden biri olarak "mutlak iyilik" olması görülür. Ancak mutlak olarak iyi olan bir Tanrı bunca kötülüğe neden izin vermektedir? Bu karşı çıkış ateizmin en güçlü ahlaki çürütmeleri arasında yer alır ve felsefe literatüründe "kötülük problemi" olarak adlandırılır. Bu probleme cevap bulmak, çözümlemek uğruna teistler veya teologlar gibi inanan kişilerce yapılmış olan açıklama, savunma, düşünce ve argümanlara ise "teodise" denmektedir (Yaran, 1997: 9-15; Kiriş, 2008: 88).

Kötülük

"Ama tüm bu zararlar, yaratım esnasında iyi ve bilge bir Tanrı, dünyanın kuruluşuna girecek koşul ve yasalarda uygun değişikliklerle baştan önlenebilirdi. Oysa ne görüyoruz? Yeryüzü toprağı, hem de gereksiz yere, baştan sona kötülükle tohumlanmış sanki. Depremler, volkanik patlamalar, virüsler canlılara yaşamı zindan ediyor. Her canlı bir mezarlıktır, diyordu Victor Hugo. Yaşayan her varlığın değişmez kaderi çizilmiş: ya bir mezarlık olmak ya da bir mezar! Altımızda kemikler okyanusu, üstümüzde sonsuz boşluk. İşte biz bu ikisinin arasında sıkışıp kalmışız. (...) Bir gazetede okumuştum. Yoksul ülkelerin başına musallat olan generalin eziyetinden kaçmak isteyen binlerce mazlum, meşakkatle dolu yolculuğun bitiminde, tekneleri tam

kıyıya yaklaştığı sırada alabora olup batıyor. Pek çoğu, kadın, erkek, çocuk binlercesi, Tanrı'nın kurtarışını son ana dek bekleyerek, kollarını ona uzatarak boğulup gidiyor. Karaya ulaşabilen birkaç kazazede, şükrederek Tanrı'nın büyük mucizesini haykırıyorlar. Gerçekten de o kazananların Tanrısı imiş! Yaşayan bir Tanrı değil, yaşayanların Tanrısı o!" (Işıklar, 1994: 77,78)

Bu pasajdan da anlaşılacağı üzere yeryüzünde ister doğal nedenlerle isterse insanların birbirleriyle olan ilişkilerinin sonucunda gerçekleşmiş olan kötülükler Tanrı'nın varlığı ve nitelikleri konusunda her zaman bir şüpheye yol açmıştır. Bu konuya ilk değinen filozofun Epiküros (M.Ö. 341-270) olduğu bilinmektedir.

"Tanrı ya kötülükleri ortadan kaldırmak ister de, kaldıramaz; veya kaldırabilir, ama kaldırmak istemez; ya da ne kaldırmak ister ne de kaldırabilir, yahut da hem kaldırmayı ister hem de kaldırabilir. Eğer ortadan kaldırmak istiyor da kaldıramıyorsa, O güçsüzdür ki bu durum Tanrı'nın karakteriyle uyumsuz; eğer ortadan kaldırabiliyor fakat kaldırmak istemiyorsa, O kıskançtır ki bu da aynı şekilde Tanrı ile uyumsuz; eğer O ne ortadan kaldırmayı istiyor ne de kaldırabiliyorsa, ki yalnızca bu Tanrı'ya uygundur, o zaman kötülüklerin kaynağı nedir? Ya da O kötülükleri niçin ortadan kaldırmamaktadır?" (Yaran, 1997: 12)

Epiküros'un argümanı benzer bir biçimde çok sonraları David Hume (1711-1776) tarafından da kullanılmıştır.

"Epiküros'un eski soruları hala cevaplanmamıştır. O kötülüğü önlemeyi istiyor da önleyemiyor mu? O zaman O güçsüzdür? Yapabiliyor ama istemiyor mu? O zaman O kötü niyetlidir. Hem yapabiliyor hem de istiyor mu? O zaman kötülük nereden geliyor?" (Hume, ed. Norman Kemp Smith, s.198, <http://www.questionia.com/read/57176272>)

Kötülüğü üç grupta sınıflandırma anlayışı yaygındır, ve buna göre;

1- Metafiziksel kötülük: Özellikle Leibniz'in formüle ettiği bu anlayışa göre kötülük, yaratıklardaki asli kusurluluktur. Kötülüğü fizik, moral ve metafizik kötülük olmak üzere üçe ayıran

Leibniz, diğer iki kötülüğün kökenini metafizik kötülükte göreyerek aralarında bir derece farkı olduğunu, aslında sadece metafizik kötülüğün varolduğunu belirtmiştir. Yaratılmış şeylerde doğal olarak bulunan bu eksiklik, Tanrı'nın olabilecek tüm dünyalar içinde en mükemmelini yaratmasına ama yine de eksik olmasına yol açmıştır ve bu zorunlu bir durumdur (Gökberk, 1980: 321). Tanrı ile yarattıkları arasında aşılabilir bir uçurum vardır. Mutlak iyilik, yaratıcılık, adalet, değişmezlik, teklik gibi yüksek niteliklere sahip bir yaratıcının yarattıkları ne kadar mükemmel olursa olsun bir eksiklik taşıyacaktır. Diğer türlü bu, Tanrı'nın kendisine özdeş bir şey yaratması olacaktır ki çelişkilidir. O halde maddi dünyada varolmak başlı başına bir düşüşü, eksikliği getireceği için aralarında olan bu mesafe ve eksiklik kötülüğün kaynağı olacaktır. Yaratılmış evrenin sonlu ve sınırlı olması olgusu bu eksikliği göstermektedir. Ama bu görüşe katılmayıp, yaratılan her şeyde elbette bir sınırlılık olacağı ama bunun kötülüğün kaynağı olarak sayılmaması gerektiği şeklinde eleştiriler de mevcuttur (Yaran, 1997: 27).

2- Fiziksel kötülük: Gerçekleşen doğa olayları, felaketler, salgınlar ve ölümler, doğuştan gelen veya sonradan olan hastalık veya sakatlıklar yani insan eylemlerinden bağımsız olarak gerçekleşen olaylar fiziksel kötülük olarak adlandırılmaktadır.

3- Ahlaki kötülük: İnsan eylemleri sonucunda gerçekleşen negatif sonuçlara denmektedir. Savaşlar, katliamlar, tecavüzler, terör hareketleri, yalan, rüşvet, dolandırıcılık, sapkınlıklar gibi insanın özgür iradesiyle, bile isteye gerçekleştirdiği eylemlerdir. Bu eylemlerin faili olan kişi ister psikolojik nedenlerle, isterse zihinsel bir akıl yürütme sonucu gerçekleştirdiysen bunun sonucu karşısındakine zarar verecek, acı, keder ve üzüntü yaratacaktır, bunun için kötüdür. Ahlaki veya moral kötülük görüldüğü gibi temelinde özgür bir faili varsayar, zorunlu olarak kabul eder. Çünkü eğer özgürlüğü ortadan kaldırırsak sorumluluk da kalkacağı için herhangi bir suçlu da kalmayacak, kötülük ya askıda kalacak ya da kötülük olmaktan çıkacaktır. Felsefi literatürde genellikle ahlaki kötülük ele alınıp incelenmiş, diğerleri daha az önemsenmiştir. Çünkü örneğin doğal olayları kötü saymak insanın algısına bağlı görülüp, sonuçları kişilere zarar veriyorsa o

zaman kötü olarak algılanmıştır. Oysa doğa olayı neyse odur ve ne bir seçim hakkı ne de niyeti söz konusudur, sadece olmaktadır. İnsan eylemleri tercih ve niyetler içerdiği için asıl kötülük burada görülmüştür.

Teodise

Kötülük probleminin yarattığı bu sıkıntıyı çözme denemelerine teodise dendiği belirtilmişti. Bu anlamda ilk denemeyi Platon'da görmek mümkündür. Tanrı ona göre kötü olamaz, o ancak iyilik ve adalete sahip olabilir. Kötülük insanın özgür iradesine bağlı olarak gerçekleşen bir durumdur ve bundan da insan sorumludur.

“Kötülük ortadan kalkmaz. Zira daima iyiye karşılık bir şey bulunmalıdır. Fakat aynı zamanda kötülüğün Tanrılar arasında bir yer bulmasına da olanak yoktur; kötülük ölümlü tabiatlar ve şu topraklar üstünde hükmünü yapar (Platon, Diyaloglar, Theaitetos, 1986: 176b-c).

Daha sonraları bir çok filozof teodise girişiminde bulunmuştur. Ortaçağ denince Augustinus, Yeniçağ denince Leibniz hemen akla gelen isimlerdir. Bu çözüm denemelerini üç grupta toplamamız mümkündür.

1- Azizlerin ve iyiliğin varoluşu: İyiliğin olabilmesi için onun karşısı olan kötülüğe ihtiyaç vardır. Eğer sadece iyiden oluşan bir dünya olsaydı onun iyi olduğu açığa çıkmazdı ve anlaşılmazdı. Oysa kötülük gerçekleştiğinde onu ortadan kaldıracak bir iyi de olabilmektedir. Örneğin azizler gerçekleştirdikleri mucizelerle bunun anlaşılmasını sağlamışlardır.

2- Sanatsal analogi: Sanat eserlerinde, örneğin bir resimde çizilen manzara hem açık hem de koyu renklere sahip olmalıdır ki manzara tüm güzelliği ve ihtişamıyla ortaya çıkabilsin. İşte dünya da tıpkı bir sanat eserine benzemekte ve güzelliğini de karşıtlıklardan biri olan iyi ve kötünün bir arada varlığı oluşturmakta, bütünlük kazandırmaktadır.

3-Özgür irade: Eğer dünyada hiç kötülük olmasa tüm insanlar hep iyi davransaydı bu monolitik yapı içinde bir özgürlükten

de, sorumluluktan da bahsedilemezdi. Oysa Tanrı insanları özgür bir irade ile donatmış olduğu için iyi ve kötüyü de yaratarak onlara seçme özgürlüğü tanımıştır. Eğer özgür iradeyi kabul ediyorsak kötülüğün gerekliliğini de kabul etmeliyiz (Cevizci, 2005: 1030).

Devlet'te eğitim üzerine geçen tartışmada Sokrates, tanrılar hakkında konuşanların geleneksel mitolojinin hatalarından kaçınmaları gerekliliğini bir ilke olarak koyar. Bu rasyonel teolojinin ilk çıkışının ana tezi şöyledir: "Tanrı her şeyin değil sadece iyinin nedenidir". Tanrı'nın hayatımızda olan her şeyin değil de iyiliğin sorumlusu olduğu kısmen de olsa ortak olarak doğru kabul edilen bir inançtır. İyiliğin, kötülükten daha küçük bir parçasını paylaştığımız ve Tanrı sadece iyinin nedeni olduğu için kötülüğün nedenini başka bir yerde aramalıyız (Platon, Devlet, 1975: 2.379c). Bunun aksine mitolojide iyi ve kötünün kaynağı olarak tanrılar görülmüştür. Homeros, İlyada'da, "İki tane küp durur Zeus'un eşiğinde, biri kötü biri iyi bağışlarla dolu" diyerek buna vurgu yapmaktadır (Homeros, 1984: 24.527). Platon'da ise Tanrı kötülüğe ait tüm sorumluluklardan muaf tutulmaktadır. Tümüyle iyi olan Tanrı ancak iyiliğin ve iyi olanların nedeni olabilir. Ancak bu yaklaşım sonucunda da Tanrı kötülüklerin nedeni olamadığı için sınırlanmış ve gücü azalmış bir duruma düşmekte, artık başka bir çok şeyden de sorumlu olamamaktadır. O zaman kötülüğün sebebi ne olacaktır? Kötü şeylerin kendisi kötülüğün sebebi olabilir mi? Platon'un buna yanıtı düalistik bir şekilde olmuştur. Ona göre iyinin nedeni Tanrıyken kötünün nedeni başka şeylerdir. Kötülüğe madde veya evrensel zorunluluk ya da kötü bir ruhun neden olduğu şeklinde Platon sonrası Gnostiklerin veya Maniheizmin cevapları olmuştur. Platon elbette ki bir teoloji problemi olarak konuyu ele almamıştır. O halde kim ya da ne bu kötülükten sorumludur? Tanrılar mı, evrensel zorunluluk mu, madde mi, yoksa kötü bir ilke mi? Platon'un cevabı "Er miti"ndeki bir diyalogda verilmiştir. Ruhlar yeni hayatlarına başlamak için çeşitli örnek veya numune hayatlardan bir hayat seçmek zorundadırlar ve tam da bu an en riskli andır. Bildiğimiz üzere yaşamlarımız, kişiliklerimiz yetenek, karakter, sınıf, güç ve zayıflık, sağlık ve hastalık gibi özellikleri-

mizin bir karışımından oluşur. Ruhların bu seçimiyle beraber çeşitli faktörlerin karışımından oluşan bir kişilikle en yüksek insan mutluluğuna ulaşılması amaçlanacaktır. Esasında hayatlarımız iyi ve kötünün bir karışımı gibi görünmektedir ve bazı insanlar bu konuda daha şanslı olup diğerlerinden daha mutlu olabilmektedirler. Mutsuz olduklarında da ya kaderi ya da Tanrı'yı suçlamaktadırlar. Oysa bunun nedeni yine kendi hatalarıdır (Platon, *Devlet*, 1975: 10.619c). Bu yüzden bu kritik anda rahip kendi kaderlerini kendilerinin seçmesi konusunda onları uyarır. Bundan sonraki hayatlarının niteliği, değeri, mutlulukları tümüyle bu seçime bağlıdır. "Sorumluluk Tanrı'nın değildir, ruhlar kendi seçimlerini yaparlar" (Platon, *Devlet*, 1975: 617e). Tanrı kötülüğün nedeni değildir; o yalnızca kaderin kaçınılmaz sonuçlarının teminatıdır. Örneğin bir adam ahlaki olmayan bir konuda yanlış bir karar verdiğinde bunun cezasını acı ve mutsuzlukla ödeyecektir. Kötülük yalnızca yanlış kararlardan değil yanlış eylemlerden de kaynaklanmaktadır. Aynı duruma Timaeus'da da rastlarız. Ruhlar bedenlerine gönderilmeden önce Tanrı Demiurgos onların ölümlü hayatlarına ait kaderlerini açıklar. "Bunu bildikleri için sonrasında meydana gelen kötülük konusunda Tanrı suçsuzdur" (Platon, *Timaeus*, 1961: 1171).

Bu metinde eğer Tanrı'yı tüm bu sorumluluklardan bağışık tutuyorsak nereye bakmamız gerektiği gösterilmektedir. "Hata, kendi seçimlerini kendileri yaptığı için ruhlardadır." Böyle olunca kötülüğün nedeni hakkındaki soru, ruhlar ve onların hayatlarındaki yanlış seçimleriyle ilgili bir soruya dönüşür. Er miti bizi seçimlerimizle ilgili ideal şartlarla karşı karşıya bırakmaktadır. Ruhlar henüz bir karaktere, sosyal ve ekonomik statüye ve bedene geçmemiştir, rahibin bu konuda uyarmasına rağmen hayat seçme kurasında birinci çıkan kişi hemen, açgözlülükle en büyük zorbalığı seçmiştir. Ama seçtiği bu hayatta kendi çocuklarını yemek ve daha bir çok korkunç şey olduğunu görmemiştir. Ve sonrasında dövünmeye, talihe, cinlere, perilere, kadere çıtmaya başlamıştır. Oysa başına gelenlerin suçu tümüyle kendi seçiminden kaynaklanmıştır (Platon, *Devlet*, 1975: 10.619b-c). Kötülük olarak meydana gelen tüm bu sorunlar, önünde sonunda yanlış seçimlere dayanmaktadır. Bu hatalı seçimler de acele-

cilik, ihtiyatsızca kararlar, ataklık veya cahillikten kaynaklanan bilgisizlik yüzünden gerçekleşmektedir. Herhalde hiç kimse özgür iradesiyle mutsuzluğu ve kötü bir yaşamı tercih etmez. Kötülüğün kaynağı ruhların seçimlerinde yatmaktadır ama ruhlar da bile bile kötülüğü istemezler; bu bilgisizlik ve aptallık sonucu olmaktadır. O halde kötülükler istemeden, kazara olan olaylardır. Bu sonuç ise bu problemi çözmediği gibi sanki yeni bir problem yaratmaktadır.

Orta Çağ'da en bilinen ve ilk sırada yer alan çözüm denemesinin Augustinus'tan geldiğini söylenmişti. Augustinusçu bu çözüm denemesini temele alarak farklı bir sentez yapan diğer bir Orta Çağ düşünürü de Aquinalı Thomas'tır. Bu iki filozofun argümanları kötülük problemi açısından ele alınıp incelenmeye değer bir özellik göstermektedir.

Augustinus

Bu çözülmemiş kötülük probleminin kökenlerini kapsamlı bir biçimde anlamak için ilk yönelen filozof Augustinus'tur. Hiçbir filozof Aziz Augustinus kadar bu problemle uğraşmamıştır. Onun için, Platon'dan bile daha fazla olmak üzere, onun için gerçek kötülük problemi, ahlaki kötülük veya günahıdır. Kötülüğün diğer bütün biçimleri (acı, hastalık, felaketler vb.) günahın bir işleviyle açıklanabilir durumdadır. Tüm kötülükler ya günahı ya da günahın sonucu veya bedeli olarak meydana gelmektedir (Steel, <http://www.questia.com/read/50017097227>). Aziz Augustinus kutsal yaratıcının kötülükten tamamıyla sorumlu olduğu düşüncesine şiddetle karşı çıkmaktadır. Ona göre kötülüğün temel nedeni yaratılmışların iradesinin mutlak iyiliği özgürce reddetmeleridir. Ama bu durumda da, neden yaratıcısının bütün doğal yetenekleriyle bahşetmiş olduğu bu akıllı iradenin daha yüksek ve ebedi mükemmellikteki iyilik yerine daha azına ve geçici olanına razı olduğu sorusu karşımızda yükselir. Aziz Augustinus'un terimleriyle söylersek, "iradenin sapkınlığının nedeni nedir?"

Bu soruyu yanıtlamaya geçmeden önce mantıksal bir inceleme yaparak filozofun bu sorunun da temelinde yatan asıl soruya yaklaşımını ve oluşturduğu tasımları (*sillogisme*) netleştir-

mek daha yararlı olacaktır. Kötülüğün kökenlerine yönelik sorular aslında şu akıl yürütmeye dayanmaktadır:

- 1- Her şeyi Tanrı yaratmıştır,
- 2- Kötülük de bir “şey”dir,
- 3- O halde Tanrı kötülüğü yaratmıştır.

Ancak eğer Tanrı bile bile kötülüğü yarattıysa, bu açıklama Hristiyanlığı tahrip etmektedir. Aziz Augustinus, problemin çözümünün “Kötülük nedir?” sorusuna bağlı olduğunun farkındadır (Koukl, <http://www.believersweb.org/view.cfm?ID=1077>). Yukarıdaki argüman (ikinci öncülünde) kötülüğün “bir şey” olduğu savına dayanmaktadır. Ama kötülük bu anlamda bir şey olmaktan çıkarılırsa, yaratılmamış da olur. Böylece soruya farklı bir açıdan bakarak, “iyi bir Tanrı’yla ilgili olarak elimizde ikna edici kanıtlar var mıdır?” sorusunu sorar. Eğer varsa bu bizi Tanrı’nın ve iyiliğin var olduğuna, hatta kötülüğü yaratmaya gücü olmadığı sonucuna götürecektir. Onun yaklaşımı iki farklı tasıma dayanmaktadır. İlki şudur:

- 1- Tüm iyi şeyleri Tanrı yaratmıştır,
- 2- Kötülük iyi değildir,
- 3- O halde kötülük Tanrı tarafından yaratılmamıştır.

İkincisi:

- 1- Tanrı her “şeyi” yaratmıştır,
- 2- Tanrı kötülüğü yaratmamıştır,
- 3- O halde kötülük bir “şey” değildir.

Bu argümanların doğruluğu ikinci öncüllerinin doğruluğuna bağlıdır. Her iki durumda da ona göre, yaratıcı bir Tanrı sadece iyiyi yaratır, kötüyü yaratmaz. İlk durumda Tanrı’nın sadece iyi şeyleri yarattığı düşüncesinde kötülüğün Tanrı tarafından değil başka bir kaynaktan geldiği sonucuna varılmıştır. İkincisinde ise, Tanrı’nın her şeyi yarattığı ve kötülüğün bir tür “şey” olmasından onun var olmadığı, bir tür eksiklik, yoksunluk, iyiliğin olmayışı sonucunu çıkarsayacaktır. Burada yer alan kritik soru, “Kötülük nedir?” sorusu olmuştur. Buna verdiği cevaplardan biri, “Kötülük pozitif bir doğa değildir; iyiliğin yokluğuna verilen

addır.” (Saint Augustine, *The City of God*, 1950: 288), diğeri ise “Bozulmuş olan her şey iyiliğın eksikliğındendir.” (Aziz Augustinus, *İtirafılar*, 2007: 142-145) şeklinde olmuştur.

Tekrar iradenin kötüye yönelmişliği sorusuna dönersek, ona göre sapkınlıkla ilgili ideal problem meleklerdeki irade sapkınlığı sorunudur. Çünkü bu onları bir şeytan haline getirmektedir. *Tanrı Devleti*, 12’de Aziz Augustinus düşmüş melekleri uzun uzadıya tartışır. Nasıl olur da böylesine mükenimel ve ruhsal varlıklar Tanrı’dan ve onun sonsuz iyiliğinden yüz çevirirler? Böylesine akıllı bir iradenin sapkınlığının sebebi ne olabilir? Böyle bir yeterli sebebi aramaya kalkan birisi herhalde bulamazdı. Kötü bir eyleme yöneldiğinde iradenin kendisini kötü yapabilen nedir? Bu nedenle kötü irade kötü bir eylemin yeterli sebebidir ama kötü bir irade için yeterli sebep yoktur (Saint Augustine, *The City of God*, 1950: 12.6). Aziz Augustinus, bir iradenin nasıl kötü olabildiğini diyalektik (mantıksal) bir tarzda sorgulamıştır. İradenin sapkınlığının nedeni ya (1) iradenin kendisidir ya da (2) irade dışında bir şeydir. İlk duruma baktığımızda irade başka bir irade tarafından kötülüğe yönelmiştir. Bu durum elbette ki sık sık olan bir şeydir (mesela birinin kötü bir arkadaş etkisiyle ya da şeytanın ayartmasıyla bozulması vb.), ama o zaman da başta sorduğumuz, bu diğer iradeyi de kötü yapanın ne olduğu sorusuna geri dönmüş oluruz. Diğer taraftan iradenin kendisinde de kötüye yönelik doğal bir eğilim yoktur. Kötü bir irade, temelinde iyi olan bir tabiatın bozukluğundan oluşabilir. Ancak bu durumda da irade en baştan ontolojik olarak daima bir iyilik durumunda olmalıdır ki sonradan sapkınlığa yönelebilsin. Böylece geriye ikinci açıklamamız olan, iradenin irade dışı bir nedenden sapkınlığa yönelebileceği ifadesi kalıyor. Buna neden olabilen şeyler iradeden daha aşağı olan dünyevi ve maddi şeyler, cisimler veya duyulur dünyadır. Belki de Plotinos’un iddia ettiği gibi ruhtaki kötülüğün en son nedeni maddedir. Ruh, duyular yüzünden kirlenmemiş midir? Aziz Augustinus bu varsayımı kesinlikle reddeder. Bu dünyadaki en düşük seviyedeki varlıklar da dahil olmak üzere, hangi varlık olursa olsun kötülüğün nedeni olamaz. İradedeki bozulmanın, sapkınlığın nedeni aşağı varlıklar değildir ama iradenin kendisinin üs-

tün olanı reddedip aşağı olana yönelmesidir; yani sapkınlığın nedeni kendi kendisidir.

Aziz Augustinus iki adamı örnek vererek her ikisinin de aynı fiziksel, zihinsel ve sosyal durumda olduğunu düşünmemizi ister. Her ikisi de aynı güzel kadına çekici, yakışıklı gelmektedir. Her ikisi de kadının aşkına gözünü dikmişken, adamlardan birincisinin iradesi günahkar bir arzuya yönelmiş diğerininki ise aynı saflıkta kalmaya devam etmiştir. İlk adamın iradesindeki kötülüğü üreten şey nedir? Her ikisi için de aynı olduğu için kadının görünen güzelliği değildir; baştan her ikisinin de şartlarını aynı kıldığımız için fiziksel yapıları, zihinsel durumları, sosyal ve ekonomik statüleri de olamaz. Bununla beraber bu durumu ve içindeki çeşitli faktörleri dikkatle denetlersek, bu ikisinden birini kötülüğe yönelten “hiçbir neden açığa çıkmamıştır” sonucuna varırız. Bir irade sapkınlığa yönelirken diğerinin aynı şekilde kalmasının bir açıklaması yoktur. Aziz Augustinus bunun üzerine kötülüğün nedenine ilişkin bir acizlik itirafıyla araştırmasını sonlandırır. “Bu yüzden hiç kimsenin kötü iradenin yeterli nedenini araması gerekmemektedir. Aslında bu ‘yeterli neden’, bir yetersizlik veya yoksunluğu açığa çıkardığı için bu nedenin adı ‘yetersiz neden’ olmalıdır. Böylesine yetersizliklerin nedenlerini keşfetmeye çabalamak, karanlığı görmek veya sessizliği duymak için çabalamaya benzer.” (Saint Augustine, *The City of God*, 1950: 12.7). Bizler karanlığı görmeden gördüğümüz ve sessizliği duymadan duyduğumuz için karanlık ve sessizlik birer sapkınlıktır. Bundan dolayı kötülüğün kökenini bilmeden bilebiliriz. Ve Aziz Augustinus tartışmasını favorisi olan bir ilahiden alıntıyla sonlandırır: “Günahları kim anlayabilir ki?” (Saint Augustine, *The City of God*, 1950: 12.7).

Aziz Augustinus, ki Platon’dan daha fazla etkili olmuştur, böylece kötülük problemini ahlaki kötülüğe veya günaha indirgemıştır. Bütün kötülüklerin evrene girişi yaratılmış iradenin sapkınlığı yüzünden olmuştur. Ancak yine de günaha yol açan hiçbir neden bulamamaktayız. Aslında nedensellik yapılan tüm açıklamalar beraberinde evrenin metafizik yapısının içine kötü iradeyi sokacak ve bize de kötülüğün nihai açıklaması olarak ilk nedeni getirecektir. Bununla birlikte Tanrı, sadece iyi

mizaçları yaratır; elbette ki tüm diğer yarattıkları gibi bunlar da değişebilir yapıdadırlar. Aynı durum daha sonraları, “*Doğanın Bölümlenmesi Üzerine*” adlı eserinde, John Scotus Eriugena tarafından da benimsenmiştir. Kötülüğün akıl sır ermez yapısını tasvir ederek Aziz Augustinus ve Dionysios’u izlemiştir. “Meleklerdeki veya insanlardaki tüm günahların sebebi onların kendilerinin sapkın iradeleridir; fakat sapkın iradenin kendisinin nedeni, iyilik kötülüğün nedeni olamayacağı için, aklın yapısında veya akıllı yaratıklarda bulunamaz. Bu yüzden o, nedensizdir ve doğal bir kökeni yoktur. Böylece yine açıklanamaz bir sırla karşı karşıya kalmış oluyoruz. Kendisi nedensiz olmasına rağmen günahkar meleklerin ve insanların kötü iradesi, her günahın ve cezasının yeterli nedeni olarak karşımıza çıkmaktadır.” (Steel, <http://www.questia.com/read/5001709722>).

Aziz Augustinus’un görüşünü inceleme Platon’un, Tanrı’nın kötülüğün değil iyiliğin ve nedensizliğin nedeni olabileceği ilkesi soruşturularak başlanmıştı. Şimdi kötülüğün bir nedensizlik olduğu gibi radikal bir sonuca ulaşılmış oldu. Fakat evrendeki bazı şeylerin nedensiz olduğunu kabul etmek, bütün felsefi açıklamaların temelinde yer alan “hiçbir şey nedensiz olmaz (*nihil fit sine causa*)” prensibine aykırıdır. Bu nedenle Epiküros ve takipçileri evrende özgürlüğü korumak adına “nedensizliği” getirmeleri yüzünden ciddi eleştirilere maruz kalmışlardır. Epiküros’un düşüncesine göre atomlar eğimli akışları (Latince *klinamen* veya Yunanca *parenklisis* görüşü) yüzünden varlıkları ve olayları meydana getirdiğinden kaderin belirleyiciliğinden sakılabilmişler ve her şeyin nedensiz bir biçimde olduğunu ileri sürmüşlerdir (Cevizci, *Felsefe Ansiklopedisi*, 5.cilt, 2007: 538). Buna karşı olarak Stoacı filozoflara göre hiçbir şey nedensiz olmamaktadır. Bu tartışmayı göz ardı etmeksizin bu nedensizlik geleneğine baktığımızda görülen tümüyle rastlantı, şans, tesadüf, kaza veya talihler alanıdır. Önceki bir neden, plan veya tasarı yoksa ne olup bitmektedir? Eğer kötülük bir nedensizlik olarak kabul edilirse o zaman bunu rastlantısallığın bir düzeni olarak da algılamak mümkün olacaktır. Olup biten her şey, kötü irade veya iyilik, atomların açısıyla, tesadüfle, *klinamen* ile açıklanabilir mi? Eğer gerçekten kötülüğün bir nedeni yoksa,

hiçbir şey akılcı, anlaşılabilir bir şekilde açıklanamıyorsa, o zaman günah ve kötülük hevesin, kaprisin, kör bir gücün veya nedensiz bir eylemin sonucu olup çıkmaktadır.

Thomas Aquinas

Thomas kötülüğün nedenleri hususundaki düşüncelerinde Yeni Platonculuk ile Dionysos ve Aziz Augustinus'un problemi ortaya koyuş biçiminden fazlasıyla etkilenmiştir. Ama buna rağmen Aristoteles'ten yardım alarak bu problemi daha ileriye doğru geliştirmiştir. Onun için kötülüğe ait bu nedensizlik açıklaması hiçbir şekilde kabul edilebilir değildir. Yeni Platoncu bir ön kabul olan, "kötülük ne pozitif bir varlıktır ne de bir töz, nitelik veya güçtür; o doğasını anlamamız gereken bir sapkınlık veya yokluktur" anlayışını tümüyle kabul eder. Buna ek olarak, bir şeyin doğal durumundan sapması veya mükemmellikten yoksun kalması durumunda bu olayın bir nedene dayanarak açıklanmak zorunda olduğunu ısrarla belirtir. Kötülük, "hiçbir şey" değildir ve bu yüzden bir nedeni olmalıdır. Fakat bu neden ne olabilir? Maniheizmin basit cevabına göre kötü sonuçlar kötülük ilkesinden, iyi sonuçlar iyilik ilkesinden kaynaklanmaktadır. Thomas bu çözümü kendisinden önce Augustinus'un da yapmış olduğu gibi kesinlikle reddeder. Kötü bir şey veya kötülük prensibi, kötü şeylerin kendisi de dahil olmak üzere hiçbir şeyin nedeni olamaz. Her etkin eylem en sonunda iyiyi amaçlar, ona yönelir. Bu yüzden kötülük, kötü bir nedenden kaynaklanmaz, çünkü bu durumda o tümüyle bir nedensizliği getirir. Sadece iyi bir şey, bir güç veya ilke bir neden olabilir. Bundan dolayı eğer evrende kötülük varsa muhakkak bir nedeni olmalıdır. Bu neden de ancak iyilik olabilir. Tüm kötülükler bu yüzden nedenini iyilikten alır (Steel, <http://www.questia.com/read/50017097227>). Bununla birlikte kötülüğe ait bu sır devam etmektedir. Aziz Augustinus hiç olmazsa açıklamayı bırakıp, kötülüğün mutlak karanlığına ve sessizliğine teslim olmuştu. Aquinas'ın araştırması ise kötülüğün nedeninin iyilik olduğu şeklinde bir sonuca ulaşmıştır (Pegis, 1997: 17, Chapter: 10, 11, <http://www.questia.com/read/101084548>). O, bu paradoksal tezini sürekli tekrar eder: "*bonum est causa mali*" (iyilik kötülüğün nedenidir). Dünyadaki bütün suçlar ve kötülükler, ontolojik

olarak iyi olan ve iyi sonuçları hedefleyen iynin etkisiyle ger-
 çekleşmektedir. Ancak geriye şu soru kalmaktadır: Eğer kötülük
 hiçbir şeyin nedeni değilse, nasıl oluyor da iyilik kötülüğe ne-
 den olabilmektedir? Elbette ki iyi olduğu için değil iyiliği yet-
 mediği, az geldiği için bu olmaktadır. Aristotelesçi bir ayrımla
 denilirse, iyilik asla özsel olarak (*per se*), kendi kendine, kendisi
 aracılığıyla kötülüğün nedeni olamaz. İyi olarak kendisi, ancak
 başka iyi şeyleri meydana getirir. Eğer bir kötülüğe yol açarsa
 bu kesinlikle özsel veya doğrudan bunu niyet etmesinden değil
 ilineksel (*per accidens*) veya kazara, istemeden olan bir yan ü-
 ründür, yan etkidir. Bu Aristotelesçi ayrımla baktığımızda, bir
 sonucun ilineksel bir nedenle meydana gelmesi iki şekilde açık-
 lanabilir: (1) Bir nedene dayanan bakış açısıyla açıklanabilir ve-
 ya (2) bir sonuca dayanan bakış açısıyla açıklanabilir (Aristote-
 les, 1996: 236-239). İkinci bakış açısına baktığımızda, herhangi
 birisi bir sonucun ilineksel nedeninden söz ettiğinde, bu sonuç
 bir başka sonuca yine ilineksel olarak bağlanır. Örneğin birisi
 yeri kazarken tesadüfen bir hazine bulsa, bu sonuç kazma eyle-
 miyle -nedenle- ilineksel olarak, tesadüfen ilişkilidir. Buna göre
 birçok kötü şey iyi nedenlerden ilineksel olarak, tesadüfen mey-
 dana gelir. Diğer taraftan “neden”in bakış açısıyla ilineksel ne-
 denselliği inceleyebiliriz. Buna göre de sonucun nedeni her za-
 man ilineksel bir neden olacaktır. Bu konuyla ilgili Aristote-
 les’in, “ ‘beyaz’ (adam) evi inşa etti” şeklindeki örneği verilebi-
 lir (Aristoteles, 1996: 5.1013b34-14a15, s.238). Evin özsel ne-
 deni elbette ki mimardır. Fakat o mimar aynı zamanda “beyaz
 bir adam” olduğundan, ‘beyaz’ın ilineksel bir neden olduğu söy-
 lenebilir. Thomas, bu ilineksel neden düşüncesini Aristote-
 les’ten alır ancak kötülüğün kökenini açıklamak için onu baş-
 langıçta kullandığı amacın çok ötesine taşır. Bir etken kötü bir
 sonuç üretiyorsa bu aslında iyi olan bu etkenin özsel tabiatından
 kesinlikle kaynaklanamaz. Olsa olsa bu ilineksel etkenin kusu-
 rundan, yetersizliğinden kaynaklanabilir. Örneğin midemizin
 sindirimi zayıfladığında sindirilmemiş salgılar ve sıvılar sonuç
 olarak meydana gelir. Şimdi o gücü eksik, yetersiz olduğu için
 bir etken olmadığından etken olarak yetersiz bir etkidir, ama
 yine de bazı güçlere sahip olduğundan bu sonuçlara yol açar.
 Eğer hiçbir gücü olmasaydı hiçbir etkisi, sonucu da olmazdı. Bu

yüzden kötü sindirim olgusu bazı ilineksel kusurların sebep olmasıyla açıklanabilir. Yani kötü sindirimin muhtemelen ilineksel nedenlere dayanan bir etkenden kaynaklandığı söylenebilir.

Nedenselliğin özsel (*per se*) ve ilinekselliği (*per accidens*) üzerine yapılan bu açıklamalardan sonra tekrar konuya dönülürse, ahlaki kötülüğün kökeninde ne tür bir ilineksel nedenselliğin yattığının sorgulanması gerekmektedir (Pegis, 1997: 23, 24). İyilik ve kötülüğün doğal olayların ve teknolojik ürünlerin sonucu olarak meydana geldiği kabul edilirse, insan eylemlerinin ahlaklılığı da, ister akılsal planlamalarla yapılsın isterse iradeyle, daha ilk sırada kötülüğün etkenlerinin içinde sayılması gerekir. Thomas'a göre tüm ahlaki kötülük, iradenin izlemesi gereken yüksek bir iyiyi bırakıp, tikel bir iyiyi seçmesiyle oluşan kusurdan kaynaklanmaktadır. İradenin bu sapkınlığını nasıl açıklayabiliriz? İrade kendi doğası gereği iyiyi arzuladığı için ona doğru yönlendirilmektedir. İrade kötü bir şeyi arzuladığı zaman bu yalnızca "ilineksel"dir ve kusurundan dolayı gerçekleşir. Önceden olup da kötülüğü seçmeye yol açan, iradeyi böylesine sakatlayan nedir? Bu sorular gösteriyor ki, Augustinus'un da tespit ettiği üzere, bu araştırmanın sonu gelmeyecektir. Tesadüfi olaylar bizim tartışmamızın dışında kalmaktadır. Sonsuz nedenler zincirine gitmeksizin geriye kalan tek çözüm ise iradenin kusurunun bile bile, gönüllü gerçekleştiği ve ahlaki bir kusur olmadığıdır. İyi ama o zaman iradede bile bile, isteyerek yapılan bir kusur nasıl olabilmekte ve hala bu bir günah sayılmamaktadır? Thomas'ın cevabı çok incelikli olmuş ve bunu açıklarken de büyük dikkat göstermiştir.

İradenin, eylemlerimizin bağımsız bir yönlendiricisi olmadığı ilk anlamamız gereken şeydir. Rasyonel arzunun bir ilkesi olarak o, tamalgı yeteneğiyle desteklenir. Ancak tüm eylemlerimizin efendisi olmasına rağmen bu eylemlerimizin yasa ve kurallarını kendisi koymaz. Aklın pratik yargısı tarafından belirlenmekte ve yönlendirilmektedir ve bu da doğru ve iyi olanı arzular. O, insan eylemlerini uygun bir şekilde belirleyen doğru akıl yürütmenin yargısını takip etmelidir. İrade bu kuralla uyumlayan bir şeyi arzularsa günah bir sonuç olarak karşımıza çıkmaktadır. İrade ve akıl bu yüzden hiyerarşik bir düzende sıra-

lanırlar, ikincil etken birincil olana bağlıdır. Ne zaman ikincil etken, birincil olanın yüzünden kusurlu hale gelirse eylemleri de böyle olur. Benzer bir şekilde kusurlu bir durumda olduğunda ve tikel bir iyiye yöneldiğinde de bu, akıl yürütmenin doğru yargısı olmaksızın gerçekleşen bir olaydır. Böylesine kusurlu bir durum kesinlikle isteyerek olmuştur. Akıllı canlılar olarak hayvanlarda olduğu gibi içgüdülerimizle davranmamaktayız. Bu bizim irade gücümüzün akıl yürütmeye izin vermesinden kaynaklanmaktadır. Bu yüzden insanlar “üstün bir iyi” gibi görerek sağlıklarına değer verirler veya bunun için sigara içmezler. Tutkulu ilişkilere girerek yoğun hazlar yaşamaya niyetlenebilir ve bu tutkulu eylemlerinin muhtemelen felaket olabilecek sonuçlarını özgürce hesaba katmazlar. Sağlığımızı, ailemizi, arkadaşlarımızı, insanlığı, her şeyi hesaba katabiliriz. Şu anda gerçekleşecek veya daha sonra olacak bir iyiliği tercih edebiliriz. Sonsuz mutluluğumuz veya sonsuz cezamız üzerine düşünmek isteyebiliriz veya, tam tersine, bütün dikkatimizi bu konuya verebiliriz. İşin doğrusu bizler eylemlerimizin özgür efendileriyiz çünkü zihnimizin dikkatini yönlendirebilme irade gücümüzün içinde vardır. Bu yüzden tikel bir iyinin cazibesi kapılarak akıl yürütmemiz pratik yargılarında bizi sık sık yanlış yönlendirebilir. Bu eylemler ahlaki olarak kötü olacaktır. İradenin bu kusurlu durumu kötü eylemlerin nedeni olmasına rağmen ahlak dışı (immoral) değildir. Çünkü özgürce ama aklın düzenleyiciliği olmadan gerçekleşmiştir ve buna rağmen bu bir günah değildir. Günah sadece, doğru olan kuralı göz önüne almaksızın birisinin herhangi bir kişisel faydası için tercihte bulunup kazanç elde ettiğinde gerçekleşir. Thomas iradedeki kusurun ahlaki bir noksanlığın ilineksel nedeni olduğunu düşünür. Bu ahlaki noksanlık da akıl yürütmenin düzenlemesindeki bir bozukluktan kaynaklanır ve doğal olarak da bu sonucu oluşturur (Pegis, <http://www.questia.com/read/101084548>). Bu bozukluk gönüllü bir biçimde oluşmasına rağmen bizatihi kendisi ahlaki bir kötülük değildir. Yeni Platoncu otoriteler için kötülüğün kökeni çözülememiş bir sır olarak kalmasına rağmen, görüldüğü gibi Thomas bu problemi çözmek için Aristotelesçi özsel ve ilineksel nedensellik ayırımını mahirane bir şekilde kullanmıştır.

Kaynakça:

- ARİSTOTELES, *Metafizik*, İstanbul, Çev. A. Aslan, Sosyal Yayınlar, 1996
- CEVİZCİ, Ahmet. *Felsefe Ansiklopedisi-5.cilt*, Ankara, Ebabil Yayınları, 2007
- CEVİZCİ, Ahmet. *Felsefe Sözlüğü*, İstanbul, Paradigma Yayınları, 2005
- GÖKBERK, Macit. *Felsefe Tarihi*, İstanbul, Remzi Kitabevi, 1980
- HOMEROS, *İlyada*, Çev. A. Erhat, A. Kadir, İstanbul, Can Yayınları, 1984
- HUME, David. *Dialogues Concerning Natural Religion*, ed. Norman Kemp Smith, <http://www.questia.com/read/57176272>)
- İŞIKLAR, Erhan. *Tanrıbilim ve Felsefe Konuşmaları*, Ankara, Gündoğan Yayınları, 1994
- KİRİŞ, Nurten. *Tarihsel Olarak Kötülük Problemi ve Çözüm Yolu Olarak Teodise*, Flsf, Süleyman Üniversitesi Felsefe Dergisi, Sayı 5, Bahar 2008
- KOUKL, Gregory. *Augustine on Evil*, <http://www.believersweb.org/view.-cfm?ID=1077>
- PEGIS, Anton C. *Basic Writings of Saint Thomas Aquinas. Volume: 2.*, Publisher: Hackett Publishing. Place of Publication: Indianapolis, IN. Publication Year: 1997. Page Number: 17., Chapter: 10, 11, <http://www.questia.com/read/101084548>
- PLATON, *Devlet*, İstanbul, Remzi Kitabevi, 1975
- Diyaloglar - Theaitetos*, İstanbul, Remzi Kitabevi, 1986
- Timaeus*, The Collected Dialogues of Plato, Including the Letters. Contributors: Edith Hamilton - editor, Huntington Cairns - editor, Plato - author. Publisher: Pantheon Books. Place of Publication: New York. Publication Year: 1961. Page Number: 1171, 42d, <http://www.questia.com/read/57149079>
- SAİNT AUGUSTİNUS, *İtirafılar*, İstanbul, Kaknüs Yayınları, 2007
- SAİNT AUGUSTİNUS, *The City of God*, Marcus D. D. Dods - transltr. Publisher: Modern Library. Place of Publication: New York. Publication Year: 1950. Page Number: 288, 9.9, <http://www.-questia.com/read/61633778>
- STEEL, Carlos. *Does evil have a cause? Augustine's perplexity and Thomas's answer*, <http://www.questia.com/read/50017097227>
- YARAN, C. S. *Kötülük ve Teodise*, Ankara, Vadi Yayınları, 1997

IV. YÜKSEK SKOLASTİK FELSEFE

XII. yüzyılda İspanya üzerinden Araplarla temasa geçen Batı, İslâm felsefesiyle tanıştı. O zamana kadar kilise, Antik Yunan felsefesinin yalnızca kendine uyan kısımlarını almıştı ve diğer kısımlarından haberdar değildi. Aristoteles'in yalnızca mantığıyla ilgilenmişti. İslâm dünyasından yapılan çevirilerle Batı, Yunan felsefesinin hemen hemen bütünüyle karşılaşmış oldu. İbn Sînâ ve İbn Rüşd'den yapılan çevirilerle Aristoteles'in mantığını yeniden öğrendikleri gibi, aynı zamanda Aristoteles'in ontoloji ve metafiziğini de öğrendiler. Aristoteles bu dönemde tartışılmaz bir otorite haline geldi ve skolastik düşünmenin de mantığını oluşturdu.

Bu amaçla Hristiyanlığa uygun bir doğa ve evren tablosu çizmek ve felsefe oluşturma çabaları başladı. Albertus Magnus, tepe noktası Tanrı olan bir evren modeli geliştirdi. Yazım türü olarak da erken skolastiğin özdeyişlerinden farklı olarak Summa'yı kullandılar. Çünkü Summa'nın "gerçeğin" tamamını veren bir yazım türü olduğuna inanılmaktaydı.

Bu dönem Hristiyan Orta Çağ'ın doruk noktasıdır. XII. yüzyıldan XIII. yüzyıla geçiş, Kudüs'ü alma girişimleriyle devam etti. IV. Haçlı seferleriyle sona eren bu girişimlerdeki tek başarı Doğu Roma'nın başkentinin yağmalanmasıydı. Ne ikinci Haçlı seferindeki Aziz Bernard'ın söylevi ne de Üçüncü Haçlı seferinde Aslan Yürekli Richard'ın askerî gücü, Kudüs'ün İslâm egemenliğinde kalmasını önleyemedi. Beşinci Haçlı seferi öncekilerden daha kanlı oldu, fakat yine de başarıya ulaşmadı. Tüm bunların sonucunda Papanın Hristiyan dünyasını yeniden konsüller toplantısına çağırmasını ve Katolik Hristiyanların kurumsallaşmasını sağladı. Bu dönemde büyük katedraller inşa edildi; üniversiteler eğitimin kalitesini artırdılar ve düşünce merkezleri olmaya başladılar. Paris, Oxford, Salerno ve Bologna üniversiteleri, teoloji, hukuk, tıp ve sanat alanlarında tam gün sistemli ve yöntemli eğitim vermeye başladılar. Bir üniversiteden öğretmen olabilir yeterliliği alan bir kimse, herhangi bir üniversite veya okulda öğretmen olabilmekteydi; çünkü eğitim tek bir dille, yani

Latince ile yapılmaktaydı. Bu durum öğreticiler arasındaki göçü artırdı; böylece de bilgiler daha çabuk yayıldı ve Avrupa'nın tamamı yavaş yavaş bilgilenmeye ve aydınlanmaya başladı. Rönesans'ın temelleri böylece atılmış oldu.

XIII. yüzyıl Hristiyanlığın iki tarikat türü olan Dominikenliği ve Frankiskenliği geliştirdi. Bu dönemin iki büyük felsefecisinden Aziz Bonaventure Frankisken iken, Aziz Thomas Aquinas Dominiken idi. Her ikisi de gerçek anlamda birbirinin çağdaşıydı; birbirlerinden birkaç yıl ara ile doğan iki felsefeci, aynı gün Paris Üniversitesi'nden mezun oldular ve aynı yıl (1274) içinde de öldüler. Bu benzerliklerine rağmen, ikisinin teoloji ve felsefe anlayışı birbirinden farklıydı.

Aziz BONAVENTURA (1217-1274)

Yaşamı: 1217 yılında bir İtalyan doktorun oğlu olarak dünyaya gelen Bonaventura, küçük yaşta geçirdiği bir çocuk hastalığını Aziz Francis'in tedavi ettiği söylenmektedir. 1243 yılında rahip olur ve Paris'te Frankisken okulunun başkanı ve çok sayıda teoloji kitabının yazarı olan Hales'li İskender'in öğrencisi olur. 1248 yılında Paris Üniversitesi'nden öğretmenlik sertifikasını aldı. Bonaventura, 1253 yılında Paris Frankiskenlerinin başkanı oldu. Bu görevde yalnızca dört yıl bulundu ve daha sonra tüm Frankiskenlerin genel başkanı oldu. Aziz Francis'in 1226 yılında ölmesiyle yönetim bir düzensizlik ve ahenksizlik içindeydi. Bonaventura, iyi bir yönetici ve mütevazı bir kişiliğe sahipti; bu nedenle yönetimi organize ederek birliği sağladı. Aziz Francis'in yaşam biyografyasını yazdı ve daha önce yazılanları toplatarak yok etti. 1273 yılında kardinal oldu ve Roma ve Yunan kiliselerini birleştirmeye çalışan Lyons konsülünden bir yıl sonrada öldü. Yöneticilik zamanının dışında kalan küçük zamanlarında da çalışmalarına ve felsefeye olan ilgisi devam etti.

Eserleri:

1. *Commentarii in quattuor libros Sententiarum Petri Lombardi: Petri Lombardi'nin Sententiarum Kitabının Açıklaması,*
2. *Itinerarium Mentis in Deum: Zihnin Tanrı'ya Yolculuğu,*
3. *Breviloquium: Kısa Söyleşiler,*
4. *De reductione Artium ad Theologiam: Sanatların Teolojiye Ulaşması Üstüne,*

Felsefesi: Bonaventura Augustinusçu bir etki ile felsefe yaparken öğretmeni Hales'li İskender'den öğrendiği Platon ve Yeni-Platoncu öğeleri de kullandı. Platon'un idealarının yalnızca mutlak akıl olan tanrısal zihinde bulunduğunu kabul etti; fakat onlar (ideaların), insan bilgisinin temel nesneleridir. Yine de yalnızca Tanrı'yla diğer yaşamda yüzleşen insan ideaları dolaysız olarak bilebilir. Şimdiki yaşamımızda biz ancak zorunlu ve doğal ışığın aydınlatığı mutlak hakikati biliriz. O halde, güneşin kendisine tam olarak bakamadığımız halde, onun ışıyla

gördüğümüz gibi, bizim zihnimiz de görünmeyen Tanrı tarafından aydınlatılır.

Bonaventura göre, duyumlar vasıtasıyla bilgi elde etmemize rağmen, bu bilgiler, gerçek hakikat için zorunlu, kesin ve açıklığı temin edecek yeterliliğe sahip değildirler. Yalnızca bizim i-çimizde olan Tanrı bilgisi ve onun mutlak bilgisi bizim değişmeyen hakikati bilmemizi olanaklı kılar. Bonaventura etkin ve edilgin anlığı kabul eder; fakat İslâm felsefecilerinden farklı olarak, onların bireysel ruhun birer güçleri olduklarını öne sürer. Bu güçler birlikte insan zihninin, zihinsel bilgileri düşünmelerini sağlar, yani dilsel ifadelerin anlaşılmasını olanaklı yapar. Fakat yalnızca ilahî ışık, bu düşüncelerin veya bilgilerin doğru veya yanlış olduklarını ya da onların zihnimizin dışında bir şeylerle uygun olup olmadıklarını bize söyler.

Işık, Bonaventura'nın metafiziğinde hem metaforik, hem de sade anlamıyla önemli bir rol oynar. Kutsal Kitap'ın ilk bölümündeki (yaratılış kısmında) "Tanrı, 'bir ışık olsun' demiş ve hemen ışık olmuş" cümlesinde, ışığın madde için ilk form olduğu anlatılmak istendiğini öne süren Bonaventura, ışığın tüm cisimler için temel töz olduğunu kabul eder. Cisimsel yaratıklar, birçok formdan oluşmuştur: Örneğin, insan temel form olan ışığın yanı sıra yaşamı sağlayan yüce bir ruh formuna ve hayvanî forma sahiptir. Öte yandan, madde başlangıçtan beri salt boş bir form değildi; madde, kalıtsal olarak gelecekte ne olacağını kendinde taşıyan bir özü içermektedir. Tanrı'dan başka her şey, madde ve form karışımıdır. Bize anlatılan cisimden yoksun olan melekler bile ruhsal maddelerdir. Bonaventura her ne kadar Aristotelesçi kavramları kullanarak bir felsefe oluşturmaya çalışsa da, Aristotelesçiliği biraz şüpheli gözükmektedir.

O, bir felsefeciden daha çok bir teolog olarak tanınır; fakat sisteminde felsefî öğeleri göz ardı etmemiş ve onları teolojisini açıklamak için kullanmıştır. Döneminde akılcılığa bir tepki duyulmaktaydı; Paris Üniversitesi 1270 yılından 1277 yılına kadar akılcıların öne sürdükleri teoloji karşıtı argümanlardan 219 tanesini yasakladı; çünkü bu argümanlar Hristiyanlığın dogmalarını sarsmaktaydı.

Bonaventura Hristiyan dogmalarının geçerli olduğunu göstermek için felsefe ve teolojii uzlaştırmaya çalıştı. Felsefenin gerçek olduğunu; fakat otoriteyi sınırladığını söyleyerek, felsefi bilgiyi aklın ürettiği deneylerle sınırladı. Buna karşılık ister felsefi, ister aklî, ister dinî olsun, tüm bilgilerin Tanrı bilgisinde temellendiğine inandı. Bu nedenle, Bonaventura hiçbir zaman felsefi incelemelerinden sonuçlanacak bir sistem geliştiremedi. O, yalnızca felsefeden elde ettiklerini teolojik analizlerinde kullandı. Kısaca, felsefeyi teolojinin emrine vererek, bir araç yaptı. Teoloji, felsefeyi bilgi kaynağı olarak kullandı.

AZİZ THOMAS AQUINAS (1225 - 1274)

Yaşamı: Napoli yakınlarında bir şatoda doğan Aquinas, beş yaşında ilk eğitimi için Monte Cassino Manastırı'na yollandı. Burada dokuz yıl eğitim aldıktan sonra Napoli Üniversitesi'ne devam etti. Aristoteles felsefesini öğrendi ve bu arada Dominiken keşişi oldu. Ailesi ile olan anlaşmazlığı nedeniyle Avrupa'nın birçok üniversitesinde hoca olarak görev yaptı. Köln, Paris ve İtalya'nın değişik üniversitelerinde görev yaptı. 1274 yılında Fossanova'da öldü.

Eserleri:

1. *De Principiis Naturae: Doğanın İlkeleri Üzerine*
2. *De ente et essentia: Varlık ve Öz Üzerine*
3. *Quodlibetal Questions: Tartışmalı Problemler*
4. *De unitate intellectus: Aklın Birliği Üzerine*
5. *Summa Theologica: Teoloji*
6. Aristoteles üzerine 12 açıklama kitabı, Boethius ve Pseudo-Dionysius üzerine açıklama kitapları
7. Bilinmeyen birisi için *Liber de Causis*

FELSEFESİ: İslâm felsefesi aracılığıyla Aristoteles'i öğrenen Aziz Thomas Aquinas'ın üzerinde İbn Sînâ ve İbn Rüşd'ün büyük etkileri varır. Tüm felsefesinde Aristoteles etkisini gösteren Aquinas, Orta Çağ'ın en büyük düşünürü olarak anılmaktadır.

A - ZAMAN VE VARLIK

Aquinas "Tanrı Üzerine Araştırma"da (S.T. I .Q. 10) zamanı tartışır. Zamanı önce ve sonra içinde olan hareketin veya art ardalıkların sayılmasıdır ve ölçülmesidir, diye tanımlar. Sonsuzluğun bilgisi, zamanın bilgisi ile anlaşılır. Zaman hareket içindeki önce ve sonranın ölçülmesidir. Aristoteles şöyle der: Zaman ön-

ce ve sonraya uygun hareketlerin sayısıdır.⁵ Bu yüzden Aziz Thomas da zamanın hareketle anlaşılması bakımından Aristotelesçidir. Eğer bir şey hareketten mahrum edilmişse, o, zamanın içinde değildir. Sonsuzluk fikri hareketin dışında olan benzerliğin anlayışında yatar. Değişmeyen, başlangıçsız, sonsuz ve devinimsiz olan zamanı içermez. Değişmezlik sonsuzluğu ifade eder; tıpkı hareketin zamanı ifade ettiği gibi. Sonsuz olan hala varolandır. Tanrı kendisinin sonsuzluğudur. Tanrı sonsuzdur ve sonsuzluk Tanrı'dır. Aquinas'a göre, sonsuzluk şu iki özellik ile bilinebilir. 1- Sonsuzluk tükenmez, başı ve sonu yoktur. 2- Sonsuzluğun kendisi bir defa tam olarak varolmuştur ve ardılıktan yoksundur.

Aziz Augustinus gibi, Aziz Thomas da sonsuzluğun bilgisine zaman vasıtasıyla ulaşılabilirliğine inanır. Zaman, hareket halindeki önce ve sonraların ölçülmesi olduğu için ardılıktır. Eğer bir şey hareketten yoksun ve her zaman aynı konumda kalıyorsa, birey o şeyin öncesini ve sonrasını kavrayamaz.

Zorunlu şey (ispatın değişmez prensipleri), Tanrı'dan gelen değişmezliği ve kalıcılığı kabul eder. Zorunlu demek, gerçeğin veya hakikatin bir başka şekli demektir. Filozoflara göre⁶, hakikat zihinde saklıdır.⁷ Bu yüzden zorunlu ve hakikat sonsuz ve ölümsüz ruhtadır. Kutsal idrak sonsuzdur. Tanrı'nın dışında hiçbir şey sonsuz değildir.

Makale 3'te, Aziz Thomas "acaba sonsuz olmak yalnızca Tanrı'ya mı aittir?" diye sorar. Evet diye karşılık verir. Makale 4'te sonsuzluğun zamandan farklı olduğu sorusu üzerinde tartışır. Aristoteles'e göre, zamanın şu anı, bütün zamanda değişmeden kalır. Fakat buna karşılık, zaman ve sonsuzluk aynı şey değildir. Sonsuzluk aynı zamanda bütündür. Zaman önce ve sonraya sahiptir. Aziz Thomas'a göre, sonsuzluk bu anlık bütünlük olmasına karşın, zaman böyle değildir. Sonsuzluk durağan varo-

⁵ Aristoteles. *Fizik II* 219 b2

⁶ Aziz Thomas Aquinas filozoflar demekle Aristoteles'i ve İslam filozoflarını kasteder.

⁷ Aristoteles. *A.g.e.*, IV.

luşu ölçerken, zaman hareketi ölçer. Zaman, sadece hareketi ölçmez, fakat o doğal hareket halinde olanı da verir ve gerçekte hareketin içinde değildir.

Makale 5'te Aziz Thomas zaman ve *oeon* arasındaki farkı tartışır. Oeon tinsel şeylerin ölçülmesidir. Zaman içinde varolan şey gittikçe yaşanır, aynı zamanda değişkendir. Bu değişimin ölçülmesinde önce ve sonra vardır.⁸

Zamanla ölçülen şeyler ile ruhsal varlıklar arasında bir fark vardır. Ruhsal varlıkların da bir hareketi vardır. Kendileri değişmezler, fakat durum ve hallerinde bir değişim olur. Ruhsal varlıkların özü (öz varoluşları) değişmezdir. Aynı şeyler melekler için de doğrudur. Meleklerin özlere değişmemesine karşın onlarda da sevgiye, zekaya ve seçimlerine dayanan bir değişim vardır. Onlar, sonsuzluk ve zamanın arasında kalan bir şeyle yani oeon ile ölçülürler.

Aynı konuyu Aziz Augustinus da ele alır. Aziz Augustinus için, geçmişten geleceğe yönelen fiziksel ve ruhsal şeyler olmazsa zaman hiçbir zaman olamaz. Zihinde kalıcı olan ruhsal şeyler en az fiziksel olanlar kadar önemlidir; çünkü zamandan önce varolanların ruhsal kalıcılığı ve ölümsüzlüğü nedeniyle bir tür öncelliğe sahiptirler. Zaman, geçici şeyler olmaksızın olanaksızdır. Bu açıdan bakıldığında bile, zihinde ya da ruhta olanlar, zaman içinde var olurlar. Zihin ruhsal olanı da ardıllık içinde ve zaman içinde kavrar. Buna karşılık, ruhsal olanın ardıllığı fiziksel olana göre zamanda önseldir. Örneğin, meleklerdeki kavramların ardıllığı zamanın varlığını önceden varsaymaktadır.

Sonuç: Aziz Augustinus'la derinlemesine başlayan zaman kavramının irdelenmesi sonucu Antik Çağ'ın döngüsel-devirli zaman anlayışının yerine çizgisel-linear zaman anlayışı ön plana çıkmıştır. Bu anlayış tüm Orta Çağ'ı etkilemiş ve tek tanrılı dinlerinde resmî zaman anlayışı olmuştur. Bu etki çerçevesinde, Aziz Thomas Aquinas da zamanı başlangıçlı ve sonlu bir süreç olarak ele alıp, yalnızca yaratılanlara özgü olduğunu göstermeye çalışmıştır. Böylece, her ikisi de zamanı yaratılışla başlatarak,

⁸ A.g.e., 5.

başlangıçlı olduğunu söylemekle zamanın bir sonu olduğunu da dile getirirler. Bu yüzden de zaman bir kere yaşanılacak bir süreçtir veya ardılıktır. Zaman hep tekrar eden ve benzer olayları kapsayan bir süreç olamaz. Böylece zaman, insana ait bir olgudur. Tanrı'da zaman söz konusu değildir. O, sonsuzluk veya benginliktir. Sonuç olarak, zaman, insanî-toplumsal yani dünyasal süreç olup, yaratılana aittir. Çünkü onu ruh, akıl yürütmenin ardılık zincirinde kavrayabilir. Zaman, ruhtadır ve onun kavrayışıdır. Aziz Augustinus'la başlayan ve Aziz Thomas Aquinas'ta doruğuna erişen Orta Çağ'ın çizgisel-linear zaman anlayışı Orta Çağ'ın felsefesinin din görüşleriyle de tutarlılık içindedir.

B - BİLGİ KURAMI

Aziz Thomas'ın bilgi kuramına *Summa Theologica*'sından aldığımız bir cümle ile giriş yaparsak, onun tüm bilgi kuramının bir özetini de yapmış olacağımıza inanıyoruz. *Intellectus est potential animae*; "*Intellectus*", anlama veya anlık, "*animae*", ruh veya zihin ve "*potential*", olanak veya güç olarak çevrilirse cümle şöyle olur: "Anlama, zihnin olanağıdır"⁹. Bu cümleyle bilgi kuramında usa verilen önem ortaya çıkmış olmaktadır. Fakat bu usçu bilgi kuramını ortaya koymak için biraz daha bu cümlelerin ayrıntılarına girmek gereklidir.

Anlama ve anlık nedir? Nasıl bir yapıya sahiptir? Anlığın işleyişi veya çalışması nasıl olmaktadır? Eğer anlığın ne olduğu, nasıl çalıştığı ve bir şeyi nasıl bildiği ya da kavradığı ortaya konulursa, Aziz Thomas'ın bilgi kuramı da açıklanmış olacaktır. Bu açıklamalar, Aziz Thomas'ın *Summa Theologica*'sının Ia kitabının 79 sorusu ve devamı dikkate alınarak yapılacaktır.

Aziz Thomas'a göre, zihin iki türlü anlığa sahiptir. 1. Edilgin anlık (*intellectus passivus*) ve 2. Etkin anlık (*intellectus agens*). "Edilgin olmak üç anlamda olabilir: a) Çok basit ve katı anlamıyla, eğer bir şeyin doğal yapısı elinden alınır ise, o şey edilgindir. b) Daha ılımlı bir anlamıyla, uygun olsun veya olmasın bir şeyin özelliği ondan alınır ise, o şeye edilgin denilir. c) Çok

⁹ Aziz Thomas Aquinas. *Summa Theologica*. Ia Soru 79 makale 1.

geniş bir anlamla, her ne edilgin durumdan etkin duruma geçerse, onun ilk durumu olan haline edilgin denilir."¹⁰

Bu üç anlamı daha iyi kavramak için edilgin anlamına gelen "pati" fiilini açıklamak gerekir. Aziz Thomas'a göre, birinci anlamıyla "pati", doğası veya özü gereği bir şeyde bulunanın ondan alınarak, ondan yoksun ve eksik bırakılması demektir. Örneğin, bir suyu ısıtarak onun doğal soğukluğunu sıcaklığa dönüştürmek veya sağlıklı bir insanın hasta olması bu tür bir edilginliktir. Kısaca, "pati", zorlanarak asıl durumdan uzaklaşmak ve acı çekmektir. İkinci anlamıyla "pati", bir şeyin bir özelliğe sahip olması veya olmaması durumundan uzaklaşarak, ondan yoksun veya eksik olması demektir. Birinci anlamdaki hasta insanın edilgin olma durumunun yanında ikinci anlamıyla sağlam insanda edilgin olmaktadır. Böylece "pati" hala katlanmak, acı çekmek, yoksun ve eksik kalmak anlamındadır. Üçüncü anlamıyla "pati" fiili, en genel anlamda kullanılmıştır. Bir şeyin bir özelliğini kaybetmesi veya bir şeyden yoksun kalmasından öteye, bir durumdan diğer bir duruma geçme olanağına sahip olma durumuna da edilginlik denir. Aziz Thomas'a göre, eğer bir şey edilginlikten etkinliğe geçme olanağına sahipse, ilk durumuna "pati" denilir.

Aziz Thomas'a göre, bu üçüncü anlamıyla insan anlığı "pati" dir, yani edilgin durumdadır. Bu edilgin durumu anlamak için varlık sıralamasına bakmak veya insan anlığının anlama kapasitesiyle ilahî anlığın, anlama kapasitesini karşılaştırmak gerekmektedir. "İnsan anlığı, evrensel varlığa doğru bir çalışma şekli göstererek anlamayı gerçekleştirir. O halde, insan anlığı ister edilgin isterse etkin olsun, kendi durumunu ilahî anlıkla olan ilişkisi sonucu gözleyebilir. Ancak ilahî anlığa yönelmiş bir anlık etkinlik içindedir. Çünkü Tanrı'nın özü olan ilahî anlık, ilk neden olarak tüm varlıklardan önce vardır ve özü gereği her zaman salt etkinliktir. Buna karşılık, hiçbir yaratılmış anlık, salt etkinlik içinde değildir; çünkü yaratılmış anlıklar, evrensel varlıkla olan ilişkileriyle etkin olmakla birlikte, hiçbir zaman evrensel varlığın tümüyle birden ilişki içinde olamazlar. Yaratıl-

¹⁰ A.g.e., la Soru 79 makale 2.

muş anlıklar, doğası gereği edilgin durumdan etkin duruma doğru giden bir anlamaya sahiptirler."¹¹

Aziz Thomas'a göre, ilahî anlık ve insan anlığı farklıdır. Biri yaratılmamış, diğeri ise yaratılmıştır. Biri her zaman saf etkiliktir; diğeri ise edilginlikten etkinliğe giden anlama işlemine sahiptir. Anlıkların bu durumlarını göz önünde tutarak, iki türlü edilgin-etkin anlık ilişkisinden söz etmek olanaklıdır. 1. Öyle bir etkinlik vardır ki durumu gereği her zaman salt ve arı etkiliktir. Bu etkinliğe, etkin anlık denir. Etkin anlık, edilgini etkin yapan ve onun ne olduğunu kavrayan ve anlayandır. Böyle bir etkinlik Tanrı'ya aittir. Çünkü o, her zaman arı ve salt etkiliktir. 2. İkinci tür edilginlik, her zaman etkinlik içinde olmayandır; fakat edilginlikten etkinliğe geçebilir. Edilgin ve etkinliğin bu anlamları düşünülürse, insan anlığı, anlık sıralamasında son sıradadır. Çünkü insan anlığı salt ve arı etkin anlık olmayıp, ondan yoksun olarak edilginlikten etkinliğe giden anlıktır.

İnsan anlığının durumunu açıkladıktan sonra, böyle bir anlığın anlaması nasıl olmaktadır? İnsan anlığı, ruhun anlamasını sağlayan güçtür. Ruh, anlık vasıtasıyla anlar ve bilir. Fakat insan ruhunun sahip olduğu anlığın özelliği gereği tüm varolanları birden kavrayamadığı gibi, her şeyin bilgisine de varması mümkün değildir. İnsan anlığı zaman içinde, doğruyu bulmak için gözlemler, araştırır, akıl yürütür, düşünür, çıkarsama yapar ve tartışır. Tüm bunların sonucunda, insan anlığı edilginlikten etkinliğe giden bir yol üzerinde anlamasını gerçekleştirir.

Kavrama, zihinsel hakikatlerin basit bir anlamasıdır. Düşünme veya akıl yürütme, bir bilgi nesnesinden diğer bir bilgi nesnesine doğru giderek zihinsel hakikati bulmak için yapılan akılsal veya düşünsel bir faaliyettir. Bu nedenle, melekler tüm zihinsel doğruları bilirler. Bunları bilmek için akıl yürütmez veya düşünmezler. Bütün doğrular onlarda doğaları gereği vardır. İnsanlar ise, tüm zihinsel doğru ve hakikatleri, melekler gibi bilemezler. Çünkü insan anlığı, akıl yürütme ve düşünmeyle bir bilgi nesnesinden diğerine geçerek, doğruya giden bir çıkarsama

¹¹ A.g.e., Ia Soru 79 makale 2.

yapar. İnsan anlığı, zaman içinde bir yerden kalkarak bir başka yere doğru giden bir anlamaya sahiptir.

Aziz Thomas'a göre, insan anlığı ve akı aynı şeydir. Çünkü akıl yürütme, hakikati bulmak için yapılan zihinsel etkinliktir. Akıl, mükemmel olmayandan mükemmele doğru giden bir süreç izleyerek ikisini birbirine bağlar. Akıl, anlığı kendinde varmış gibi varsayarak zihinsel düşünme faaliyetinde bulunur. Akıl, insan anlığı için vardır. O halde, akıl ve anlık iki ayrı şey değil, bir ve aynı şeydir. Fakat her ikisi de insan zihninin birer gücüdürler. Çünkü insan anlığı, akla ihtiyaç duyarak eksik ve mükemmel olmayandan tama yani mükemmel olana doğru gider. Anlık, mükemmeli ve zihinsel hakikatleri anlamak için akla yani düşünmeye başvurur. Bu başvurma sırasında anlığın nasıl edildiğini olduğu açıklanabilir. Çünkü Aziz Thomas'a göre, insan anlığı ilk önce edilgindir.

"Birçok filozofun söylediği gibi, insan anlığı ilk önce temiz bir levha gibi hiçbir şey yazılmamış durumdadır. İlk, anlamak için edilgin olanağa sahibiz. Sonra üçüncü anlamındaki edilginlik gibi anlığımız, anlamak için edilginlikten etkinliğe geçer. Fakat başlangıçta anlık edilgin bir güçtür."¹² Eğer anlık edilgin bir güç ya da edilgin bir durumda ise, nasıl olur da bilme ve anlama eylemini gerçekleştirir. Çünkü hiçbir şey bir etki veya zorlama olmadan bir edilgin durumdan diğer bir etkin duruma geçemez. Eğer birisi insanın anlığının "tabula rasa" ve edilgin olduğunu söylerse, anlığın anlamasını ve bilmesini nasıl açıklayabilir?

Aziz Thomas'a göre, insan anlığı ilkin hiçbir şeyin bilgisine sahip değildir. O, boş bir levha gibidir. Anlık, bir şey bilmez; o, bir şey anlamaz; o, edilgin bir güçtür. Diğer bir yandan, deney bize gösteriyor ki, biz birçok şeyi biliyor ve anlıyoruz. Anlık, etkinlik içindedir. Anlık, zihinsel etkinlikte bulunmaktadır. Eğer anlık "tabula rasa" ise, bu bir çelişki ortaya çıkartmaktadır. Anlık edilgin midir? Yoksa etkin midir? Nasıl olur da anlık sıfır bir noktadan başlayarak anlar ve kavrar?

¹² A.g.e., Ia Soru 79 makale 2.

Anlığın edilginlikten etkinliğe geçişini Aziz Thomas iki aksiyom kabul ederek açıklamaya çalışır. 1. Herhangi bir duyu nesnesi, zihinsel nesneye etki edemez. Öncelikle duyu nesnesinden ne anladığını açıklamak gerekir. "Duyu nesneleri ruhun veya zihnin dışında olan şeylerdir ve etkin anlamaya ihtiyaçları yoktur."¹³ Bundan dolayı duyu nesneleri edilgindir. Eğer bir şey edilgin ise, etkin olan üzerinde etkide bulunamaz; çünkü Aristoteles'in de söylediği gibi, eğer etkin bir güç yoksa hiçbir şey durup dururken edilginlikten etkinliğe kendiliğinden geçemez. 2. Birinciye paralel olarak, herhangi bir fiziksel nesne veya obje de ruhsal olan üzerinde etki edemez. Sonuç olarak, Aziz Thomas'a göre, duyu ve fiziksel nesneler ruhsal ve zihinsel olan üzerinde hiçbir şekilde etkide bulunamazlar. Çünkü Aziz Thomas'a göre, anlık ruhsal bir şeydir ve ancak ruhsal bir şey, diğer ruhsal ve zihinsel olana etki edebilir.

Bu iki aksiyomu kabul ettikten sonra, her zaman etkinlik içinde olan bir ruhsal veya zihinsel gücün olduğunu kabul etmek, artık zorunluluktur. Böylece, anlık, her zaman etkin olan bu ruhsal güç yardımıyla edilginlikten etkinliğe geçebilir. Etkin olan ruhsal güç, anlığı da etkin yapar. Çünkü yalnızca etkin olan bir şey edilginliği etkin yapabilir. Aziz Thomas, bu etkin olan ruhsal ve zihinsel güce "*intellectus agens*" yani etkin anlık adını vermektedir. Etkin anlık, ruhta zihinsel bir güçtür. Ne zaman edilgin ve etkin anlıktan söz etse, Aziz Thomas çelişkiye düşmez. Çünkü her ikisi de ruhun birer farklı gücüdür.

Etkin anlığın ne olduğunu anlamak için, onun felsefe tarihi içindeki kullanımına bakmak gerekmektedir. Etkin anlık ilk defa Aziz Thomas tarafından önc sürülmüş bir görüş de değildir. Platon ve Aristoteles de etkin anlık kavramını kullanmışlardır. Aziz Thomas da Antik filozofların bu kavram hakkında bildiklerinden haberdardı. Platon'a göre, etkin anlığın gerçekte bilgi objesini zihinsel yapmasına hiç gerek yoktur; çünkü maddenin formu olan idealar zaten maddeden bağımsız olarak vardır. Bundan dolayı, Platon'a göre, etkin anlık yoktur. Anlık her zaman idealara sahiptir. Daha doğrusu anlığı etkin ve edilgin diye a-

¹³ A.g.e., Ia Soru 79 makale 2, karşı itiraz 1.

yırmak yanlış olur. Anlığın bilgi nesnesi olan idealar, maddenin edilginliğinden bağımsız olarak vardır ve bilgi objesiyle de uyum içindedirler. Buna karşılık, Aristoteles'e göre, maddeden bağımsız doğada ne form ne de idea vardır. Madde, ideası veya formu ile birlikte vardır. Maddeyle birlikte varolan formların zihinsel olması da gerekmemektedir. Aziz Thomas, Aristoteles'in bu görüşünü şöyle ifade etmektedir:

"Kavradığımız duyu nesnelerinin formları, zihinsel şeyler değildirler. Böylece, bir şey etkinlikte değilse, hiçbir şey edilgenlikten etkinliğe geçemez; duyular, gerçekte duyu verilerine gelenleri edimsel yaparlar. Bu nedenle, anlığın gücü şeyleri edimsellikten soyutlayarak zihinsel nesneler haline getirir."¹⁴ Böylece Aristoteles, edimsel olan maddî şeylerin anlık tarafından soyutlanarak, zihinsel yapılmasını kabul ederken, zorunlu olarak da etkin anlığı kabul etmektedir.

Aziz Thomas'a göre, iki çeşit nesne veya tür vardır: Duyu nesnesi ve zihin nesnesi. Anlık, bu iki nesneyi de bilme ve kavrama gücüne sahiptir. Anlık, zihin nesnelerini anladığı gibi, maddenin doğasını ve bilgisini de kavrayabilir. Aristotelesçi *hylomorphik* kurama göre, bir madde dört nedene göre var olur. Bu dört nedenden belirsiz madde ve onu belirleyen form iki temel nedendir. Madde ve form ikilisi tüm duysal ve somut nesnelerin karışımını verir. Aziz Thomas, Platoncu madde anlayışını değil de, Aristotelesçi madde anlayışını benimser. Tümel kavramların varlığını maddeden ayrı bir yerde değil de, bireysel olanda arar. Örneğin, Aziz Thomas'a göre, "insanlık" tek başına var olabilecek tümel varlık veya kavram değildir. Ancak bir bireyin insanlığı vardır. Aristoteles'in insanlığından bahsedilebilir. Bu nedenle, Platonculuktan farklı olarak, Aziz Thomas için, zihin nesneleri bireysel şeylerin içinde de vardır. Bireysel şeylerin dışında zihinsel nesneler yoktur. Çünkü Aziz Thomas'a göre, maddeyle birlikte varolan formlar, gerçekte zihinsel nesneler değildir. Çünkü onlar maddeyle birlikte vardırırlar. İnsanlık bir soyut kavram olarak gerçekten zihinseldir; fakat bu haliyle hiçbir yerde bulunmaz. Bir maddedeki insanlık, zihinde olan insan-

¹⁴ A.g.e., Ia Soru 79 makale 3.

lığın aynısı değildir. İşte bu farklılığı ortadan kaldıracabilecek ve zihinsel olanla gerçekte varolanın uyumunu yapabilecek tek şey etkin anlıktır. Etkin anlık gerekli ve zorunlu olarak vardır. Maddesel olanda varolan insanlığı, etkin anlık soyutlayarak zihinsel yapar ve onu bilgi nesnesi olarak bilir ve kavrar. Zihinsel olan insanlık nasıl kavranılır ya da bilinir? Maddesel olan nasıl zihinsel olur? Aziz Thomas'a göre, bir şeyi zihinsel nesne haline getirmek için iki yol vardır: İmgeleme ve soyutlama.

Aziz Thomas'a göre, insan önce duyu nesnelerini duyu verileriyle algılar. İkinci olarak, bunları imgeler ve anımsar. Etkin anlık bu noktadan sonra devreye girer ve imgeler ve anımsamalar üzerinde çalışarak onları soyutlayarak zihinsel yapar. Etkin anlığın soyutlaması, maddî ve duyumsal olanı maddesiz hale getirerek, ruhsal veya zihinsel yapmaktır. Etkin anlık, duyusal olanı zihinsel olana indirger. Kısaca, etkin anlık edilgin olanı etkin olana çevirir Aziz Thomas'a göre, etkin anlık güneşin nesneleri görünür yapması gibi bizim de anlamamızı ve bilmemizi sağlar.¹⁵ Aziz Thomas, ışık (güneş) üzerine iki görüşün olduğunu öne sürer: "Bir kısmına göre, görmek için ışık gereklidir; çünkü renklerin görünür olması ışığa bağlıdır. Bu görüşe göre, görmek için ışığın gerekli olması gibi, anlamak ve bilmek için de etkin anlık gereklidir. Diğer bir kısmına göre de (Aristoteles'in *Ruh Üzerine* adlı eserinin açıklamasına göre), görmek için ışık gereklidir; fakat renkleri görünür yapmak için değil de, gerçekte aydınlığın nedeni veya vasıtası olmak bakımından gereklidir. Bu görüşe göre, Aristoteles'in etkin anlık ve ışık karşılaştırmasını dikkate alarak, etkin anlık anlamak için gereklidir, demek zorunludur. Böylece birinci görüşteki anlayışta olmamak koşuluyla, ışık, görmek için gereklidir"¹⁶ Sonuçta, görmek için ışık nasıl gerekliyse, anlamak için de etkin anlık gereklidir. Aziz Tho-

¹⁵ Aziz Thomas'ın etkin anlığın soyutlama yaparak zihinsel yani akılsal olanı bilmemizi ve kavramamızı sağlamasını güneşe benzetmesi Platon'un güneş benzetmesini anımsatmaktadır. Güneş ışığı ile nesneleri aydınlatarak gözün onları görmesini sağlamasını Platon, İYİ ideasına uygulamıştı. Aziz Thomas ise bu benzetmeden yararlanarak, etkin anlığın çalışma biçimini açıklamaya çalışmaktadır.

¹⁶ Aziz Thomas Aquinas. *Summa Theologica*, Soru 79 makale 2, yanıt 2.

mas'a göre, insan aklının nasıl çalıştığını, bildiğini ve anladığını açıklamak istiyorsak, etkin anlığı kabul etmek zorunludur.

Duyu verilerinin deneyimi olmadan, hiç kimse zihinsel bilgi elde edemez. Önce duyu deneyimi, sonra bunların imgelemesi ve en sonunda bu imgelemeleri etkin anlığın soyutlaması, anlamının aşamalarıdır. Etkin anlık, imgeler üzerinde çalışarak, onlardan elde edeceği soyutlamalar sonucu zihinsel olana yani maddesiz olan ruhsal veya akılsal bilgilere ulaşır. Böylece etkin anlık, ruhun ayrı veya özel bir gücü olarak anlamayı sağladığı gibi, ayrıca yaşamın özelliği olarak her zaman etkindir.

Etkin anlığın tersine, edilgin anlık da ruhun bir gücüdür. Edilgin anlık yazılmamış bir levha olarak, fikirlerin deposudur. Edilgin anlık, yazılmamış, boş, temiz kağıt gibi anlığın bilgi kapasitesini oluşturmaktadır. Edilgin anlık ayrı ve özgün bir güç olarak aynı ruhta etkin anlıkla birlikte vardır. Etkin anlık, bireysel nesnelerden soyutlayarak elde ettiği zihinsel bilgileri elde eden bir güç olarak edilginliği etkin yapandır. Etkin anlık, zihinsel bilgileri elde ettikçe edilgin anlık da yazılmaya ve dolmaya başlar. Böylece başlangıçta boş olan edilgin anlık, etkin anlığın çalışmasıyla birlikte dolarak ve bilgi yüklenerek çalışmasını daha üst düzeylere çıkartmaya başlar. Aziz Thomas'a göre, edilgin anlığı *hylemorfik* kuramla açıklamak yanlış olur. Çünkü edilgin anlıkta birinci bilgi nasıl vardır? diye sormak ve yanıtlamak zordur. Edilgin anlık bilgi üretmez veya üretmek için de etkinlikte bulunmaz; çünkü o edilgindir. Ancak etkin anlık etkindir ve edilgin anlığın üzerini yazabilir ve doldurabilir.

Aziz Thomas'a göre, yeni doğmuş bir bebekte hiçbir fikir veya ide yoktur. Bu görüşüyle de empiristlere yaklaşır. Fakat o, bir empirist değil, usçu bir düşünürdür. Yeni doğmuş bebekte fikirler varsa bu özsel yani verilmiş bir şey değil, rastlantı sonucu elde edilmiş bilgidir. Aziz Thomas'a göre, Platon'un doğuştan bilgi anlayışı yanlıştır. Çünkü eğer anlık bir şey biliyorsa, bunu unutmaz. Çünkü doğal olarak anlıkta bir şey varsa, onu doğal olarak bilmesi gerekir. Unutmak, o şeyin doğallığını bozar. Ayrıca, Platon'un doğal bilgi kuramı olan insan ruhu her şeyi önceden biliyor teorisi, duyu verilerini kapsamadığı için de yetersiz

kalmaktadır. Örneğin, kör birisi, doğuştan renklerin bilgisine sahipse, renkleri bilebilir veya anlayabilir. Fakat kör birisi hiçbir renk fikrine sahip değildir. O halde, Platoncu ruh kavramı ve bilgi kuramı anlığın anlamasını ve bilmesini açıklayamamaktadır.

Acaba etkin anlık ruhun bir gücü mü yoksa daha üst bir varlığın gücü müdür? Aziz Thomas'a göre, etkin anlık ruhun bir gücüdür ve bir güç birçok töze birden ait olamaz. Bu nedenle, her bir ruhun bir etkin anlığı vardır. Tüm ruhlar için tek bir etkin anlık yoktur. Çünkü her insan kendi ruhuna ve böylece kendi etkin anlığına sahiptir. Böylece her bir bireyin farklı düzeylerde anlama kapasitesine sahip olması da açıklanmış olmaktadır.

Acaba etkin anlık nasıl çalışmaktadır? Duyu nesnelerinden gelen duyu verilerinden elde edilen imgeler nasıl soyutlanarak zihinsel bilgi nesnesi olmaktadır? Aziz Thomas'a göre, soyutlama üç aşamada olmaktadır.

1. Birinci Aşama: Ortak duyu nesnelerine başvurmadan, bireysel duyu nesnelerinden yapılan soyutlama ilk aşamayı oluşturur. Örneğin, "fil" nesnesiz ne düşünülür ne de kavranılır. Hatta nesnesiz var olamaz. Bu aşamada yalnızca tek bir birey algılanır, imgelenir ve soyutlanır. Bu tür soyutlama günlük konuşma ve doğa bilimlerinde kullanılır.

2. İkinci Aşama: Bu aşamada hem bireysel hem de genel ve ortak olan soyutlanırken genel zihinsel olan soyutlanmaz. İkinci aşama soyutlama matematiğe uygundur. Nokta, doğru, daire, sayı gibi matematik nesneler hem bireysel olanla hem de genel olanla ilişkilidir. Bu aşamadaki soyutlama sonucunda soyutlanmış nesneler, maddesiz düşünülebilir, fakat maddesiz var olamazlar. Örneğin, bir daireyi kafamızda düşünebiliriz, fakat var olması için bir bireysel nesne olarak somut bir varlık üzerinde çizmemiz veya göstermemiz gerekmektedir.

3. Üçüncü Aşama: Her tür maddeden, bireyselden, duyusaldan, ortak ve genel nesneden ve zihinsel nesnelerden soyutlanarak elde edilir. Bu aşamadaki soyutlanan kavramlar hem maddesiz düşünülebilir hem de maddesiz var olabilir. Örneğin,

ruh, melek, Tanrı gibi varlıklar hem düşünülür hem de maddesiz var olurlar. Bu alan metafiziğin alanıdır. Bu alan doğa bilimlerine yabancı olan alandır. Bilimler üçüncü aşamadaki varlıklarla ilgilenmezler. Üçüncü aşamayla soyutlanan varlıklar felsefenin özüdür.

Aziz Thomas, ayrıca *Summa Theologica*'sının I.a kitabının 85. sorusunun ikinci makalesinde daha önce ortaya konmuş tüm bilgi kuramlarının problemlerine yanıt vermeye çalışır. Özellikle bu problemlerden solipsizme, septisizme ve nesnelliğe yanıt verir. Bu problemlerin nasıl birbirleriyle ilişkili olduğunu ve nasıl açıklanabileceğini ele alır.

Bir hayvanın ne olduğunun ideasını anlamak için, öncelikle o hayvanın algılanması gerekir. Örneğin bir at ideası, edimsel olarak var olan atın algılanmasıyla elde edilir. Bir bireysel nesneden soyutlayarak elde edilen maddesiz form, o nesnenin özünü verir. Soyutlanarak zihinsel idea haline getirilen ve benim ruhumda bulunan bu bilgiler, benim kendi izlenimlerim ya da yarattıklarım değildir. Eğer bu zihinsel idealar yalnızca benim ruhumda olsaydılar, hiçbir nesnel bilim ve bireysel nesne benim dışımda olamazdı. O halde, ruhumuzun iç dünyasının varlıklarıyla dış dünyanın varlıkları nasıl bir ilişki içindedirler? Eğer tüm bilgiler benim ruhumda olsaydı, benim başka doğru ve hakikat aramama gerek kalmazdı. Eğer hakikat bende olsaydı, herkesin sanıları ve düşünceleri doğru olacaktı. Bu ise objektiviteyi ve nesnelliği ortadan kaldırdı. Fakat doğal olarak dış dünya bizim dışımızda vardır. Bizim dışımızda nesnel bilimler var ve onların nesnelliğinin bizim dışımızda bir yerde olduğuna inanırız. Böylece, Aziz Thomas, solipsizmi reddeder.

Aziz Thomas, tümel ve soyutlanmışlar hakkında açıklamalar yapar. Her ne biliyorsam onlar yalnızca zihinsel idealar değildir. Bildiğim şeyleri zihinsel olanların yardımıyla bilmekteyim. Bu önemli bir farklılıktır. Algılardan dış dünyaya gitmek bir problem yaratmaz. Fakat gerçekte zihinsel olanları tam olarak bilmiyoruz. Yalnızca dış dünyanın algılarının, tarafımızdan soyutlanarak zihinsel idea şekline dönüşmesini biliyoruz. Algıların ve izlenimlerin yardımıyla dış dünya bilinmektedir. Örneğin, bir

üçgenin özü olan ideası herkes için aynı ve birdir. Fakat duyu verileri her bir birey için farklıdır. Bu nedenle soyutlananın özü de herkes için farklı mı olacaktır? Aziz Thomas'a göre, hayır. Çünkü soyutlama herkes için bir ve aynı olandır. Aynılığı ve birliği, anlığın gücü sağlamaktadır. Anlık kendi üzerine yansıyan bir güçle farklı duyu verilerinden aynı soyutlama yaparak, zihinsel idealara varır. Anlık, kendi ideaları üzerinde yoğunlaşarak onları çözümler. O, kendine refleksiyon yaparak kendini anlar. İşte bu mantık dediğimiz bilimdir. Bunların sonucu olarak da Aziz Thomas için, tüm öznel felsefeler yanlıştır.

Sonuç

Aziz Augustinus'a göre, ruhumuzda idealar vardır ve biz onları keşfederiz ya da buluruz. Fakat biz onları yaratmayız. O, Platon gibi, bir idealar dünyasının varlığını kabul etmez. Aziz Thomas'a göre, tüm idealar bireysel, ortak ve zihinsel olandan soyutlayarak elde edilir.

Aziz Augustinus bizde doğal ışığın var olduğunu kabul eder ve o herkeste ortak olarak vardır. Onun sayesinde ruh veya akıl hakikati bilir. Doğal ışık kavramı Descartes tarafından da ele alınmıştır. Descartes da doğal ışığı hakikatin ve kesin bilginin kaynağı yapmıştır. Aziz Thomas'a göre, etkin anlık bilmenin tek koşulu olarak hakikati bilir ve kavrar. Edilgin anlık, etkin anlığın potansiyel alanıdır. Potansiyel olarak edilgin anlık olmasa, bilgilerin alınması olanaksız olurdu.

Aziz Augustinus'a göre, ruhumuzda idealar vardır. Aziz Thomas için ise böyle idealar yoktur. Zihnimiz *tabula rasa*'dır. Fakat Aziz Thomas bir empirist değil, usçudur. Çünkü akıl bilgileri, soyutlanmış ve maddesiz bilgilerdir. Zihin ve akıl bilgileri gerçek bilgi nesneleridir. Çünkü onların nesnesi maddesiz ve soyuttur. 18. yüzyıl empiristlerinden önce Aziz Thomas zihnin "tabula rasa" olduğunu kabul etmiştir.

Aziz Thomas tam olarak ne Platoncu ne de Aristotelesçidir. Kendine özgü bilgi kuramı için duyu bilgisi ve zihin bilgisi görüşlerini ortaya koyar. Aziz Thomas, Aristotelesçi bilgi kuramı-

na yaklaşırsa da, ondan daha fazla detaya girerek bilgi kuramını özgünleştirir.

Orta Çağ'ın bu iki düşünüründeki bilgi kuramlarını değerlendirdiğimizde, en az Antik Çağ'ın bilgi kuramları kadar bilgi felsefesini içerdığını görmekteyiz. Hatta Descartes'ın ve 18. yüzyıl empiristlerinin bilgi kuramlarına etki edecek görüşlerin olduğunu görmekteyiz. Sonuç olarak, hem Aziz Augustinus ve hem de Aziz Thomas'ın bilgi kuramlarının birer felsefe etkinliği olduğunu söylemek gerektiği sonucuna varmaktayız. Bu nedenle Orta Çağ'da felsefe vardır ve sanıldığı gibi bir karanlık dönem değildir.

C - BİLGİ VE İNANÇ

Orta Çağ'ın bir felsefecisi olan Aziz Thomas Aquinas da inanç ve bilgi sorunsalını ele almıştır. Bu konuyu dogmatik bir açıdan değil, akılcı bir tarzda ele almış ve inanç-akıl karşıtlığının sınırlarını çizmek için büyük çaba harcamıştır.

"Dünya her zaman varolamaz ve yalnızca inançta temellenir; dünyanın varlığı kanıtlanarak veya ispat yoluyla gösterilemez. Daha önce söylediğimiz gibi, o, bir tür Teslis'in (Üçleme) gizemidir...Bu yüzden, insan, dünyanın veya bir yerin var olduğunu da kanıtlayamaz."¹⁷ Aziz Thomas'a göre, Tanrı'nın arzu ve iradesine inancımız olmalıdır. Çünkü Tanrı'nın arzusu ve iradesi bilgiyle doğruluğu araştırılabilecek bir şey değildir. Ona göre, kutsal olan, inanç üzerine temellenen vahiy tarafından açığa çıkartılabilir. Bu nedenle, dünyanın bir başlangıcı olması ise inancın kapsamına girmektedir. Bu, inancın konusudur. Kanıtlanma ve doğa bilgisi ile olamaz.

Aziz Thomas, kişinin niçin inanmak zorunda olduğunu nedenlerini tartışır. "İnsanın görünmeyene inanması saçma değildir? diye birisi sorabilir. Biz görünmeyen şeylere inanmayı reddetmez miyiz?"¹⁸ Böylece Aziz Thomas inancın doğasını,

¹⁷ A.g.e., Soru 46. makale 2.

¹⁸ Aziz Thomas. "The Cermion of The Creed Prologue", *The Pocket of Aquinas.*, trans. V.J.B.

kapsamını ve özelliklerini araştırırken, insan aklını da aynı çerçeveye yerleştirir. Bu soruların cevabını, dört kanıtla verir:

1. İnsanın bilgisi yeterli ve tam değildir. Hiçbir filozofun, hiçbir zaman, bir sineğin doğasını bile tam olarak açıklayamadığını ileri sürer. Aziz Thomas'a göre, eğer aklımız ve düşünce gücümüz zayıf ise, Tanrı hakkındaki hiçbir şeyi reddetmek doğru değildir. Çünkü insan aklı bunu inkar edecek ölçüde yeterli bir kanıtla veya açıklamaya sahip değildir. İnsan reddetmeye cüret edebilecek kadar bilgi edinebilecek kapasiteye sahip değildir. O halde, inanmalıyız.

2. Aziz Thomas'a göre, bilge bir öğretmen cahil birinden daha bilgilidir. Aynı akıl yürütme ile, melekler en bilge filozoftan bile daha bilgedir. Bu nedenle de, Tanrı'nın yaptıklarına ve söylediklerine inanmalıyız; çünkü o, hem meleklerden hem de insandan daha bilgedir. Sonuçta bilge olana inanmak, yanlış değildir.

3. Eğer insan bir şeyi kendisi bilmiyorsa ve eğer onu da reddediyorsa bu dünyada yaşaması mümkün değildir. Çünkü insan babasının kim olduğunu bile kesin olarak bilemez. Böyle olunca da, Aziz Thomas'a göre, kendimiz tarafından bilenemeyen şeylere inanmak zorundayız. O halde, insan, doğrudan kavrayamadığı bazı şeyler için inanca sahip olmalıdır. İnanç gereklidir.

4. Aziz Thomas, kralın mührünü taşıyan mektup ile Tanrı'nın mührü arasında benzerlik kurar. "Şüphesiz kral kendi mührüyle mektubu yollar. Hiç kimse bu mektubun kralın onayıyla yollandığından şüphe edemez veya bunu inkar edemez. Şimdi çok açık ki, Hristiyan inancı konusunda azizlerin inandığı ve bize ulaşmış bulunan her şey, Tanrı mührüyle gelmiştir."¹⁹ O halde, bizim Tanrı hakkında inanca sahip olmamız gerekir.

Aziz Thomas, insan türü için inancın niye gerekli olduğunu *Teslis (Üçleme) üzerine Boethius'un açıklaması* adlı yapıtında da tartışır. Aziz Thomas'a göre, inanç gereklidir. Çünkü insan ilişkilerinde güven gerekir. Bir insan diğerkinin dediğine inanır.

¹⁹ A.g.e., ss. 285-287.

Yanlışsız, hiçbir yalan olmadığından dolayı yalan söylemek yoluyla inanca zarar verilebilir. Fakat insan ilişkileri için birbirimize inanmak zorundayızdır. İnanç olmadan birbirimizi anlayamayız. İnanç pratik yaşamı kolaylaştırır ve bu yüzden de gereklidir.²⁰

Aziz Thomas'a göre, inanç gerekli ve zorunludur; çünkü tam bilgi bazı durumlarda usa vurma yoluyla insan için olanaklıdır. Her ne kadar tam bilgi bazıları için akıl yoluyla olanaklı olsa bile yine de inanç bunu doğrulamak için gereklidir. Başka bir söyleyişle, tam bilginin olanaklılığını yine ona olan inancımız temellendirmektedir. İnanç, zihinde inanılanın sonucudur. İnanç zihinsel bir değerdir ve görülen bir şey değildir. Buna karşılık, umut, sahip olmadığımız şeyler içindir.²¹

İnanç, aklın bir şeyi yapmasına izin veren bilgi türüdür. İzin vermek, inananın ne gördüğü yüzünden değil, ama bilgisine inananın ne gördüğüdür. Bu görmenin bir eksikliğidir. İnanç, gerçek bilgi yani olgusal bilgi olamaz. Çünkü böyle bilgiler, ilk ilkenin ve görünen vasıtasıyla akla izin veren nedenlerdir.²² Bilgi her zaman deneyle kavranan bir şey olduğundan, inanç hiçbir zaman Tanrı'nın bilgisi olamaz. İnsanın içinde Tanrı inancı veya Tanrı sevgisi olur. Yani inançla Tanrı bilgisi elde edilemez. Bizde ancak Tanrı'nın inancı ya da sevgisi olabilir. İlk felsefe evreni, ilk neden veya arkhe ile anlamaya çalışır. Tanrı, bütün hakikatin sebebi olan doğruluktur. Hakikat yolu ile varlığın yolu aynı olduğundan, Tanrı, varlığın da ilk nedenidir. Sonuç olarak, Tanrı etafiziğin konusudur.

Aziz Aquinas akıl yoluyla Tanrı'nın varlığının hakikatine kesin olarak erişilebildiğini ileri sürer. Buna karşılık, insan aklı (bilgisi), tanrısal olanla ilgili tüm bilgileri bilemez. İnsan aklı bazı hakikatleri kavrarken, bazılarını kavrama gücüne sahip değildir. Başka bir söylemle, bazı bilgiler akıl yoluyla aydınlanırken bazıları da inanç ile açığa çıkarlar. Aziz Thomas'a göre, kişi

²⁰ A.g.e., ss. 287-289

²¹ Aziz Thomas. *Summa Theologia* I-II. Soru 62, makale 3, bölüm 2.

²² A.g.e., I. Soru 12, makale 13 bölüm 3

aynı anda bir şeyi hem bilip hem de ona nanamaz. İnanca uygun objeye akıl erişemez. Tanrı, insanın sonu için en uygun yer olduğundan, insan kendi aklının sınırları ötesinde olan bazı kesin hakikatlere de varabilir. Bu da bilginin sınırının ötesindedir. Yani, kişinin kesin doğrulara yaklaşma durumu, bilginin sınırlarının ötesindedir. Bu kişiye inanç yolu ile verilmiştir. İnanç yoluyla insan kesin doğrulara yaklaşma olanağı bulur.

Aziz Thomas'a göre, inanç, hiçbir yolla bilgiyle çelişmez. Bilgi, sınırlanmışlığını anlayarak mükemmelleşir. İnanç ve bilgi birbirinin tersi değildir. Sadece yanlış, doğruluğun karşıtıdır. İnancın doğruluğu ve bilginin doğruluğu aynı doğruluktur. Çünkü Tanrı doğamızın yazarı olduğundan, tüm doğal bilgilerimiz ondan gelir. Bilginin iki yönü vardır: Akıl (bilgi) ve vahiy. İkisi e aynı kaynaktır, yani, ikisi de Tanrı'dan gelir. İnanç, sadece bilginin (akıl) ussallığını arttırır. Akıl son hakikati anlamada bize yardım eder ve inanca karşı gelmez.

Hristiyan inancı ve filozof bilgisi (akıl), kanıtlamada kullandıkları yollar bakımından birbirinden ayrılırlar. Filozof, öz ve nedenler yoluyla kanıtlama yapar. Tanrı-bilimci, otorite yoluyla kanıtlar. Filozof şeyleri kendi içinde düşünür. Buna karşılık, tanrı bilimci ise şeyleri Tanrı ile ilişkileri çerçevesinde yaratılmış şeyler olarak düşünür. Filozof olarak, Aziz Thomas, doğruluğun tanıtılmasında, ussal tezlerini titiz bir şekilde ortaya koyar. Bilgi (akıl) inançla kesin bir uyum içinde olmak şartıyla kendini uslama ile ortaya çıkartır.

Aziz Thomas usa vurmanın kesin çizgileri ve tanıtılmanın değeri içinde inanca büyük önem verir. Akıl, duyumlar evreninde ortaya çıkarken, ruh şeylere yaşam verir. Tanrıbilim ve felsefe her ikisi de kendi ilkeleri içinde kalmalıdır. Aziz Thomas'a göre bu böyledir. Ama Aziz Augustinus için bu böyle değildir. Aziz Augustinus için bu ikisi birlikte gitmelidir. Bu Tanrı'nın varlığının tartışılmasında izlenen yolda apaşıktır.

O halde, "akıl mı yoksa inanç mı bilgi verir?" sorunu ve bunların hangisinin dogmatik olduğu problemi henüz çözülmemiş oldukları ortaya çıkmaktadır. Her iki sorumuz da değişik felsefecilerde, dönemlerde ve kuramlarda farklı anlamlarda ele alın-

mıştır. Bazen akıl, bazen inanç ve bazen de her ikisi bilginin oluşmasında önemli yer teşkil etmişlerdir. Sonuç olarak, bilgi felsefesi açısından inancı dogmatikleştirdiğimiz gibi akılı da dogmatikleştirebiliriz. İnanç kadar akılı da dogmatikleştirmek, felsefî düşünceyi sınırlar ve köreltir. Bu durumu, Heidegger'in şu düşüncesine kulak vererek yeniden düşünmeliyiz: "Çünkü sorgulama, düşüncenin kutsallığıdır."²³

²³ Heidegger, Martin. "The Question Concerning Technology" *Basic Writings*, çeviren David Ferrell Krell, New York: Harper and Row, Publ., 1977. S. 317.

Thomas AQUINAS²⁴

Yasa Üstüne Bir Tez²⁵

Soru 95

İnsan Yasası

Şimdi insan yasasını düşünmeliyiz ve (1) bu yasa kendi içinde düşünlüğünde; (2) yasanın gücü; (3) yasanın değişebilirliğini ele almalıyız. İlk başlık altında dört inceleme konusu vardır: (1) Yasanın faydası. (2) Yasanın kaynağı. (3) Yasanın niteliği. (4) Yasanın bölünmesi.

Birinci madde: Yasaların insanlar tarafından düzenlenmesi yararlı mıdır?

... İnsan erdem için doğal bir yeteneğe sahiptir; fakat erdemin mükemmelliği insan tarafından bir tür eğitim yoluyla elde edilmelidir. Böylece insanın yiyecek ve giysi gibi ihtiyaçlarını karşılamak için endüstriden faydalandığını gözlemleriz. Bu şeylerin belli başlangıçlarını insan doğadan alır, yani aklından ve ellerinden; fakat insan, diğer hayvanların sahip olduğu doğa tarafından yeterince verilen post ve yiyeceğe tam olarak sahip değildir. Şimdi, insanın eğitimle nasıl kendi kendine yeterli hale geleceğini görmek zordur: çünkü erdemin mükemmelliği temel olarak insanın ve özellikle de eğitilebilmeye daha uygun gençlerin her şeyin üstünde eğilim duyduğu gereksiz zevklerden uzak durmasından ibarettir. Sonuç olarak, insan erdemin mükemmelliğine ulaşmak için bu eğitimi başkasından almak ihtiyacındadır. İyi doğası gereği ya da gelenek ya da Tanrı'nın hediyesi olarak erdemli eylemlere eğilim gösteren genç insanlarla ilgili olarak, ebeveynlerin nasihat yoluyla verdiği eğitim yeterlidir. Fakat bazıları bozuk bir yapıda olduğundan ve kötülüğe eğilim gösterdiğinden ve sözcüklerle kolaycacak düzelemeyeceğinden, en azından onların kötülük yapmaktan uzak durmaları ve diğerlerinin huzurunu bozmamaları ve o zamana kadar korktukları için yaptıkları şeyleri alışkanlıkla isteyerek yapmaları ve böylece erdemli olmaları için, kuvvet ve korku yoluyla kötülük yapmalarının önlenmesi gerekmektedir. Ceza korkusuyla zorlayıcı olan bu tür bir eğitim yasaların disiplindir. Dolayısıyla, insanın huzur ve erdem sahibi olabilmesi için, yasaların düzenlenmesi gereklidir çünkü Filozofun dediği gibi (*Polit.* i.13), "nasıl bir insan erdemde mükemmelleşirse en soylu hayvan olur, aynı şekilde yasadan ve doğruluktan uzaklaşırsa o bütün varlıkların

²⁴ Çeviren Doç. Dr. Aysel Doğan, Yayınlanan eser: *Kayıt: Uludağ Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Felsefe Dergisi*, Bursa, Sayı 11, 2008/2.

²⁵ Aziz Thomas Aquinas, *On Law, Morality, and Politics* (Indianapolis: Hackett Publishing Company, 1988).

en aşağılığı olur.” Çünkü insan diğer hayvanların yapamadığı, şehvet duygularını ve şeytani tutkularını tatmin etmesini sağlayacak araçları aklını kullanarak tasarlayabilir.

İkinci madde: Her insan yasası tabîi yasadan mı çıkarılır?

... Augustine'in vurguladığı gibi (*De Lib. Arb.* i. 5), “âdil olmayan, yasa olarak bile görülmez;” bu nedenle bir yasanın gücü âdil olduğu kadardır. Şimdi, insanla ilgili meselelerde bir şey aklın kuralına uygun biçimde doğru olmasına göre âdildir denir. Fakat yukarda söylenelelerden açıkça görüldüğü gibi, aklın ilk kuralı tabiat yasasıdır. Sonuç itibariyle, her insan yasası tabiat yasasından çıkarıldığından, yasanın tabiatı kadar âdildir. Fakat eğer herhangi bir noktada insanın yaptığı yasa tabiat yasasından ayrılırsa, o yasa artık yasa değil, yasanın çarpık bir halidir.

Soru 96

İnsan Yasasının Gücü

Şimdi insan yasasının gücünü ele almalıyız. Bu başlık altında altı araştırma konusu vardır: (1) İnsan yasası toplum için düzenlenmeli mi, düzenlenmemeli midir? (2) İnsan yasası bütün kötülükleri baskı altına almalı mıdır, almamalı mıdır? (3) İnsan yasası tüm erdemli eylemleri yönlendirmek için yeterli midir, değil midir? (4) İnsan yasası insan vicdanını bağlayıcı mıdır, değil midir? (5) Bütün insanlar insan yasasına tabi midir, değil midir? (6) Bir yasaya tabi olanlar yasanın sözüne aykırı hareket edebilirler mi, edemezler mi?

Birinci madde: İnsan yasası bireyden çok toplum için mi düzenlenmeli?

... Bir amaca adanmış her ne olursa olsun, o amaca uygun olmalıdır. Şimdi, yasanın amacı kamu yararadır, çünkü İsidore'in dediği gibi, “Yasa özel çıkar için değil, fakat bütün vatandaşların ortak yararı için düzenlenmelidir.” Bu nedenle insan yasaları kamu yararına uygun olmalıdır. Şimdi kamu yararı pek çok şeyi kapsar. Bu sebeple yasalar insanlarla ilgili, nesnelerle ilgili ve zamanlarla ilgili pek çok şeyi hesaba katmalıdır, çünkü siyasal bir toplum pek çok kişiden oluşur ve onun iyiliği pek çok eylemle sağlanır; bu toplum kısa bir süre var olmak için değil fakat birbirini takip eden kuşaklar boyunca her zaman var olmak için kurulmuştur. Augustine'in söylediği gibi (*City of God*, xxii.6).

İkinci madde: Bütün kötülükleri bastırmak insan yasasına mı aittir?

Şimdi, insan yasası çoğunluğu erdem açısından mükemmel olmayan belli bir sayıdaki insan için yapılır. Bu nedenle insan yasaları erdemli o-

lanların kaçındığı bütün kötülükleri yasaklamaz fakat sadece çoğunluğun kaçınmasının olanaklı olduğu daha ciddi kötülükleri ve başkalarını inciten ve yasaklanmadığı takdirde insan toplumunun korunamayacağı başlıca kötülükleri yasaklar; böylece insan yasası cinayet, hırsızlık ve bunun gibi şeyleri yasaklar.

Üçüncü madde: İnsan yasası bütün erdemli eylemleri emreder mi?

... Şimdi erdemlin bütün objeleri ya bireyin özel iyiliği ya da çoğunluğun ortak iyiliği için başvurulacak şeylerdir; buna göre sebatkârlıkla ilgili şeyler ya devletin güvenliği, ya da bir arkadaşın hakları için gerçekleştirilir ve aynı şey diğer erdemler için de söz konusudur. Fakat yasa, yukarıda belirtildiği gibi, kamu yararına adanmıştır. Bu nedenle, eylemleri yasa tarafından emredilemeyecek bir erdem yoktur. Ancak, insan yasası her erdemli eylemle ilgili emir vermez; fakat sadece kamu yararına hizmet edenlerle ilgili olanları emreder—ya hemen, bazı şeyler kamu yararı için doğrudan yapılır, ya da dolaylı olarak bir yasa koyucu onun aracılığıyla vatandaşların adalet ve barış ortak iyisinin gerçekleştirilmesinde yönlendirildiği iyi bir düzene ait bazı şeyleri emrettiği zaman.

Dördüncü madde: İnsan yasası bir insanın vicdanını bağlar mı?

... İnsanlar tarafından yapılan yasalar ya âdildir ya da değildir. Eğer insanların yaptığı yasalar âdil ise, onların vicdanını bağlayıcıdır, bu nedenle ebedî yasadan çıkarılırlar, *Prov. viii. 15'e* göre: “Benim aracılığım ile krallar saltanat sürer ve yasa koyucular âdil şeyleri emreder.” Şimdi yasalar hem amaçları, yani kamu yararına adandıklarında, hem düzenleyicileri, yani yapılan bir yasa yasa koyucunun gücünü aşmadığında, hem de biçimleri, yani yükler uyruklara oran eşitliği ve kamu yararı esas alınarak dağıtıldığında, açısından âdildir denilir. Çünkü bir insan toplumun bir parçası olduğundan, her bir insan, ne ise ve sahip olduğu ne var ise, topluma aittir; aynı bir parçanın bütün varlığıyla bütüne ait olması gibi; bu sebeple doğa bütünü kurtarmak için parçanın kaybına göz yumar ki böylece [uyruklarına] orantılı yükler yükleyen böyle yasalar âdildir ve vicdanı bağlayıcıdır ve hukukî yasalardır.

Öte yandan yasalar iki şekilde âdil olmayabilir: Birincisi, yukarıda sözü edilen şeylerin zıddı bir biçimde insanın iyiliğine karşıt olarak—ya amacı açısından, bir otoritenin uyruklarına yük getiren ve kamu yararı yerine kendi hırs ve gururuna hizmet eden yasaları uyruklarına uyguladığında olduğu gibi, ya da yasayı yapan açısından, bir adamın yetkilerini aşan bir yasa yaptığında olduğu gibi; ya da biçimi açısından, yükler kamu yararını gözetse de, topluma eşit olarak dağıtılmadığında olduğu gibi. Bu gibi şeyler yasa olmaktan çok şiddet eylemleridir, çünkü, Augustine’in (*De Lib. Arb. i.5*) dediği gibi, “Âdil olmayan bir yasa, yasa olarak bile görülmez.” Bu nedenle böyle yasalar belki insanın kendi hakkından vazgeçmesine ne-

den olacak bir skandal ya da karmaşadan kaçınmak için olan durumlar hariç, vicdanı bağlamazlar, Matth. v. 40, 41'e göre: "Eğer bir adam ... ceke-tini alırsa, mantonun da onunla gitmesine izin ver, ve her kim ki bir mil yürümeye zorlar seni, onunla iki mil daha fazla git."

İkinci olarak, yasalar kutsal iyiye karşıt olarak âdil olmayabilirler; tiranların putperestliği veya kutsal yasaya aykırı olan bir şeyi teşvik eden yasaları gibi yasalar böyle yasalar, ve bu türden yasalara hiçbir şekilde itaat etmemelidir....

Altıncı madde: Bir yasaya tabi olan yasanın sözüne aykırı hareket edebilir mi?

... Şimdi, yasanın uygulanmasını gözetmek pek çok durumda kamu refahına hizmet eder; ne var ki bazı durumlarda bu çok yaralayıcıdır. Yasa koyucu her bir özel durumu öngöremeyeceğinden, yasayı dikkatini kamu yararına çevirerek en sık olan şeylere göre biçimlendirir. Bu nedenle bir yasanın uygulanmasının genel refaha zarar verdiği bir durum söz konusu olursa, yasaya uymamalıdır. Örneğin, varsayalım ki kuşatılmış bir kentte kentin kapılarının kapalı tutulması bir yasa ile emredilmiş olsun, bu genel bir kural olarak kamu refahı için iyidir: fakat, eğer düşman kenti savunan belli bazı vatandaşların peşindeyse ve kapılar onlara açılmazsa, bu kent için büyük bir kayıp olur, ve dolayısıyla böyle bir durumda, yasa koyucunun göz önünde bulundurduğu kamu yararını korumak için, yasanın sözüne aykırı olarak, kapılar açılmalıdır.

Ancak, eğer yasanın sözüne uygunluğunun gözetilmesi, anında bir çözüm gerektiren ani bir risk içermiyorsa, herkesin neyin devlete faydalı neyin faydalı olmadığını ifade etmesi uygun değildir....

V. GEÇ SKOLASTİK FELSEFE

XIII. yüzyılla başlayan geç skolastik felsefe skolastiğin eleştirilmeye ve sorgulanmaya başladığı bir dönemdir. Bu dönemde yavaş yavaş Rönesans için gerekli felsefî ve bilimsel ön hazırlıklar oluşmaya başlamıştır. Roger Bacon'ın deneye ve matematiğe önem verdiği için hapsi istenmiş olmasına rağmen, Duns Scotus ve Ockhamlı William gibi felsefeciler tümeller sorununa farklı çözümler getirme çabasına girmişlerdir. Üniversiteleşme tüm Avrupa'yı sarmasıyla bilgiye olan arzu da çoğalmıştır.

DUNS SCOTUS (1266 - 1274)

Yaşamı: Duns Scotus, ilk öğretimini Oxford'da başlamış daha sonra Paris'te tanrıbilim üzerine doktora yapmıştır. Frankisken tarikatına mensup olması nedeniyle eleştirel bir yorum getiren Scotus, Ockhamlı William'a da öncülük etmiştir. Yaşamının son üç yılını geçirdiği Köln'de ölmüştür.

Eserleri:

1. Aristoteles'in mantık, Fizik ve Metafiziği üzerine çeşitli yorumlar.

2. *Opus Oxoniense: Oxford Yapıtı*

3. *Opus Parisiense: Paris Yapıtı*

4. *Sententium Libri IV: Hükiimler IV.*

FELSEFESİ: İbn Sînâ bakışıyla Aristotelesçi bir felsefe anlayışındadır.

A - Mantık, Metafizik ve Tanrıbilim: Scotus'a göre, mantık ve metafizik varlığı incelemesi bakımından aynı gibi görünmelerine rağmen yöntemleri ve inceledikleri varlık bakımından birbirlerinden farklıdırlar. Mantık, kavramsal ve akılsal varlığı ele alırken, metafizik varlığı varlık olarak ele almaktadır. Metafizik, varlığın genel koşullarını ve ilkelerini araştırırken gerçek nesnelerden kalkar. Doğal varlık alanı (*esse natuae*) olan fizik-selden kalkarak, genel ilkelere ulaşmaya çalışır. Mantık ise cins,

tür ve ayırmadan kalkarak zihinsel ve kavramsal varlığı (*esse rationis*) araştırır. Her iki alan da yönelim (*Intentio*) kuramı ile açıklanabilir. *Intentio Secunda*, mantıksal olan beş tümele yöne- lerek varlığın incelenmesidir. *Intentio Prima* ise ilk ve aracısız olan varlığı kavramaktır. Duns Scotus'a göre *intentio* mantık a- lanına girer ve bilimin ilk koşuludur. Orta Çağ'ın diğer filozofla- rının aksine mantığın temel konusunu kıyaslar olarak kabul e- der.

Metafiziğin konusu varlık olarak varlık iken, tanrıbilimin konusu Tanrı olarak Tanrı'dır. Bu ikisi çoğu kez birbiriyle karış- tırılmıştır. Fakat Scotus'a göre ikisi de farklı konularla uğraş- maktadır. İbn Sînâ etkisiyle yaptığı Aristoteles yorumuyla Duns Scotus Tanrı konusunu yalnızca tanrıbilime ait olduğunu ileri sürer. İbn Rüşdcü Aristoteles yorumu ise Tanrı'yı ilk felsefenin konusu yaparak metafiziğin içine sokar.

B - Bilgi Kuramı: Aziz Thomas gibi doğuştan gelen bilgile- rin olmadığını kabul ederek empirist bir bilgi kuramı ortaya ko- yar. Her şey duyumlarla başlar. Zihinde önce ne ilke ne yasa ne de bilgi vardır. Duyumlar önce tikel olanı verir. Zihin duyum- dan gelen tikel bilgileri soyutlama yoluyla tümel bilgiler haline getirir. Tikel bilgiler zaman bakımından tümele göre önseldir. Duyumlardan varlığa ve tikel olana gidilir. Fakat tikel bilgiler açık ve seçik değildirler. Onları açık ve seçik yapmanın yolu, zihnin duyul bilgilerini varlıktan soyutlayarak tümel bilgi haline getirmesiyle olur. Tümel bilgi artık nesnel değil, öznel bilgidir. Tam yetkin ve doğru bilgi elde edilmesi için üç aşama gereklidir:

1. Aşama: Zihin, duyum sayesinde nesnelerin farkına varır.
2. Aşama: İnsan kendi zihnine yansıyan yönünü ortaya ko- yar.
3. Aşama: Zihin, kendi kavramlarıyla soyutlama yaparak bil- giyi çözümler.

Tüm bu aşamaların olması için insanın kendi bilincinin far- kına olması ve zihnini soyutlama işlemine yöneltmesi gerek- mektedir.

C - Tümeller Kuramı: Duns Scotus'un bilgi kuramından da anlaşılacağı gibi, tümeller tikelden sonra gelmektedir ve tikelden çıkmaktadır. Aristotelesçi konseptalist bir anlayışla tümel-lerin hem zihinde olduklarını hem de nesnede olduklarını kabul eder. Çünkü tümeller birer soyutlama olduğuna göre, geldikleri yerde de vardırırlar. Geldikleri yer de şeylerdir.

D - Tanrı'nın Varlığını Kanıtlaması: Daha önceki filozoflar hep *a priori* kanıtlamalarla Tanrı'nın varlığını ortaya koymuşlardır. Empirist bir filozof olan Scotus'a göre, Tanrı *a posteriori* olarak kanıtlanmalıdır. Böyle bir kanıt analitik değil, sentetik önerme ve kavramlardan yola çıkılarak yapılmalıdır. *A posteriori* kanıtlamaya göre, insan düşüncesi etkilerden kalkarak nedene gider. Başka bir deyişle tümel nedenlerin varlığını önceden kabul etmek, onların *a priori* olduğunu söylemektir. Fakat etkilerden başlayarak geri gidilerek yapılan akıl yürütmeler bize nedenleri verebilir. Böyle akıl yürütmeler *a posteriori*dir. Etkilerden kalkarak ilk nedene varılır. İlk neden, nedensiz neden olan Tanrı'dır. İlk neden, edimsel olarak zorunlu varlıktır. O, saf etkinlik, akıl ve istençtir.

OCKHAMLI WILLIAM (1300 - 1350)

Yaşamı: Londra'da doğan Ockhamlı William, Frankişken tarikatına mensup Oxford Üniversitesi'nde 6 yıl kadar bir eğitim aldı. Duns Scotus'un öğrencisi olduğu öne sürülmektedir. Siyasî içerikli yazılarıyla papaya karşı bir tavır takındı. 1350 yılında öldü.

Eserleri:

1. *Expositio super librum Porphyrii: Porphyrios'un Kitabı Üzerine Açıklamalar.*
2. *Summa totius logicae: Mantık.*
3. *Expositio super octo libros Physicorum Fizik Kitabı Üzerine Açıklamalar*
4. Birçok siyasi içerikli kitap
5. Aristoteles'in mantığı üzerine birçok açıklama kitapları

Felsefesi: Belki de Ockham Skolastik filozoflardan sayılması gereken biri olarak Rönesans filozofları arasına dahil edilmelidir; çünkü o skolastiğin kavram realizminden farklı olarak tümeller sorununa nominalist bir açıdan yaklaşmasıyla Rönesans ve modern felsefeye öncülük yapan önemli bir düşündürdür. Bu dönemde üniversiteler eğitimde ve bilimde ağırlıklarını iyice göstermeye başlamışlardır. Siyasî açıdan küçük prenslerin egemenliği vardır ve papanın etkisi gittikçe azalmaktadır.

A - Mantık: Ockhamlı William, hayatı boyunca en çok mantıkla uğraşmıştır. Aristoteles çizgisini Porphyrios ve Boethius'un mantık açıklamalarıyla anlamaması sonucu mantık doğruları ile inanç doğrularını birbirinden kesin bir biçimde ayırmaya muktedir olmuştur. Mantığın doğru düşünme yollarını veren bir disiplin olduğunu ileri sürerek, kıyasları, önermeleri ve terimleri incelemiştir. Orta Çağ İslâm mantıkçılarının aksine, Ockham için terimler asıl bilinmesi gereken mantık konusudur; çünkü terimlerin yapısı aynı zamanda tümelleri de vermektedir. Terimleri birer isim, ad ve sözcük olarak yorumlamasıyla nominalizm felsefe tarihi içindeki önemini ortaya koymuştur.

Varlık ve düşünme ilişkisini inceleyen Ockham'a göre, anlatım yazılı, sözlü ve kavramsaldir. Kavramsal anlatım zihinsel ve soyut olduğu için diğerklerinden önemlidir. Çünkü zihinsel olan doğrudan o kavramı verir; buna karşılık dilsel ve yazı ile verilen anlatım bir şeyin dolaylı ifadesidir. Kavramsal anlatım, tek anlamlı iken, dilsel olan çok anlamlılığı içermektedir. Dolaylı anlatım türleri olan dil ve yazı, uzlaşımın sonucu oluşan ortak kabulle varlığı verirken, zihinsel kavramlar ortak uzlaşım gerektirmeden varlığı doğrudan verirler.

B - Tümler Tartışması: Töz, tekil ve bir olduğu için hiçbir tümel de töz olamaz; çünkü tümel zihnin bir yapısı olarak zihindedir. Zihinden bağımsız tümel yoktur. Tümler zihinsel boyutta kavramlara karşılık gelirler. Aynı şekilde cins ve türler zihnin dışında bulunamazlar. Cins ve tür, nesnelerin ne olduğunu veren formlardır ama kendileri birer öz veya varlık değildir. Tümel kavramlar, dil ve yazı imleriyle yani işaretleriyle kendilerine varlık bulurlar. Ne zaman bir kavram, bir im veya işaretle kendini bir başka varlığın ifadesi olarak verilse, o zaman varlığa sahip olur. O halde, tümler dil ve yazı imleri ve sembolleriyle varlığa gelirler. Tümlerin gerçek varlığı yoktur, onlar dilsel sözcük ve isimlerden ibarettir.

C - Bilgi Kuramı: Nominalizmi savunan Ockham'a göre, tümlerin cisimsel bir varlıkları olmadığı gibi, onlar ağızdan çıkan birer sestten ibarettirler. Bu görüşleriyle skolastiğin asıl ilgi duyduğu metafiziği ikinci derecede bir felsefe konusu yaparak, epistemolojiye yönelmiştir. Böylece Rönesans'a geçişi de kolaylaştıran Ockham, felsefenin temel problemini epistemoloji olarak belirleyerek, her türlü bilginin kaynağının deney ve tecrübe olduğunu ileri sürmüştür.

Eğer zihin doğuştan *tabula rasa* ise, insanlar Tanrı fikri ile doğmazlar. Önergeleri deneysel test edilemeyen bir teolojiyi de reddeder. *A priori* Tanrı kanıtlamalarını kabul etmeyerek, skolastiğin temel anlayışı olan "anlamak için inanıyorum" anlayışını reddeder. İnanç, akılla temellenemezi kabul ederek, ussal yani mantıksal olanla metafiziksel olanı birbirinden ayırır. Vahiyle gelen bilgiler, akıl bilgilerini aşar ve bu nedenle de akılla

açıklanamazlar. Sonuç olarak, artık felsefe teolojinin hizmetinde olamaz. Felsefe, dinden ve tanrıbilimden bağımsız olarak eleştiriye açık akıl doğrularıyla ilgilenir. Bu skolastiğin temel ilkelelerini reddetmekten başka bir şey değildir.

14: TÜMEL ÜZERİNE²⁶

Mantıkçı için terimler hakkında genel bir bilgiye sahip olmak pek yeterli değildir; mantıkçının terim kavramını derin bir şekilde anlamaya ihtiyacı vardır. Öyleyse, terimler konusunda bazı genel bölümlemeleri tartıştıktan sonra, bu bölümlemeler altındaki çeşitli başlıkları ayrıntılı olarak incelemeliyiz.

İlkin, ikinci anlamdaki terimlerle ve bundan sonra da ilk anlamdaki terimlerle ilgilenmeliyiz. Tümel, cins ve tür terimlerini ikinci anlamdaki terimlere örnek olarak vermiştim. Beş tümel denen ikinci anlamdaki terimleri tartışmalıyız, ama ilkin ortak 'tümel' terimi üzerinde durmalıyız. Bu terim, her tümele yüklenmiştir ve her tekil terime de karşıttır.

İlkin, 'tekil' teriminin iki anlamı olduğuna işaret edilmelidir. Birinci anlamda bir tekil, bir olan ve çok olmayandır. Bir tümelin zihinde bulunan belli bir nitelik olduğuna ve onun çokluğa yüklenen olduğuna (kuşkusuz, kendi açısından değil yüklemi olduğu çokluk açısından) inananlar sözcüğün bu anlamında her tümelin bir tekil olduğunu kabul etmek zorundadırlar. Uzlaşım onu ortak yapsa da, bir sözcük olarak o tekildir; çoğu imleyen ruhun yönelimi sayıca bir şey, bir tekildir; üstelik o, çok şeyi imlese bile çok değil, bir şeydir. Sözcüğün başka bir anlamında, biz 'tekil'i çok olanı değil, bir olanı anlatmak üzere kullanırız ve onun çok şeyin imi olmak gibi bir işlevi olamaz. 'Tekil', böyle alınınca, hiçbir tümel tekil değildir; çünkü her tümel çoğu imleyebilir ve çoğun yüklemi olabilir. Bundan dolayı çocuklarının yaptığı gibi, tümel terimini sayı bakımından bir olmayan diye alırsak, o zaman hiç bir şeyin tümel olmadığını söylemek istiyorum. Elbette herhangi biri bu deyişi saptrabilir ve der ki halk, sadece bir tek tümeli oluşturur, çünkü o bir değil, çoktur. Fakat bu saçmalık olur.

Öyleyse, her tümelin tekil bir şey olduğunu söylemek zorunludur ve anlamının çok şeyi imlemesinin dışında o bir tümel değildir. Metafizik'in beşinci kitabı üzerine yorumunda İbn Sina'nın demek istediği budur. O şöyle der: "Zihindeki tek bir biçim, bir çok şeye ilişiktir ve bu bakımdan o bir tümel olur: çünkü, senin seçtiğin her hangi bir şeyle değişmez ilişkisi olan zihnin bu yönelimidir (kavramıdır)." Sonra da şöyle devam eder: "Hatta tekillikle ilişkisi içinde tümel olan bu biçim, içine yerleştiği ruhla ilgisi bakımından tekildir; çünkü o, zihindeki birçok biçim arasında yalnızca bir tanesidir. (Avicennac *Metaphysica*, Trac. V. caput 1-E, 140-141). İbn Sina şunu demek istemektedir: tümel, tekil bir ruhun yönelimidir (kavramıdır). Bir çok şeye yüklenebildiği için kendi açısından değil, bu çokluk

²⁶ Çotuksöken, Betül ve Babür, Saffet. *Orta Çağ'da Felsefe*, İstanbul: Kabcacı Yayınları. 1993. Ss. 330-333.

açısından, onun bir tümel olduğu söylenir; fakat zihinde gerçekten var olan özel bir biçim olduğundan, tekil olduğu söylenir. İmdi 'tekil' ikinci anlamda değil, birinci anlamda bir tümele yüklenmiştir. Aynı şekilde güneşin tümel bir neden olduğunu ve bununla birlikte onun gerçek ve doğru olarak tekil ya da bireysel bir neden olduğunu söyleriz. Birçok şeyin (yani doğabilen ve bozulabilen her nesnenin) nedeni olduğu için güneşin tümel bir neden; fakat o çok değil bir tek neden olduğu için de tekil bir neden olduğu söylenir. Aynı şekilde ruhun yöneliminin (kavramının) tümel olduğu söylenmiştir; çünkü o birçok şeye yüklenebilen bir imdir, fakat onun tekil olduğu söylenmiştir çünkü o tekil bir şeydir, çoğul değildir. Fakat iki tür tümel olduğuna dikkat edilmelidir. Kimi şeyler doğası gereği tümeldir; nasıl duman doğası gereği ateşin imiyse; ağlama acının, gülme bir iç sevincin imiyse, doğası gereği onlar birçok şeye yüklenebilen imlerdir. Ruhun yönelimi (kavramın) elbette doğası gereği bir lameldir. Bu nedenle, ruhun dışında hiç bir töz ne de ruhun dışında hiçbir ilinek bu tür bir tümel değildir. Aşağıdaki bölümlerde bu tür tümelerden söz edeceğim. Diğer şeyler uyuşmasal olarak tümeldir. Bundan dolayı, sayıca bir nitelik olan söylenen bir sözcük, bir tümeldir; o, birçok şeyi imlemek üzere uyuşmasal olarak kabul edilmiş bir göstergedir, imdir. Bu nedenle, sözcük ortak olduğuna göre, ona tümel denebilir. Fakat bu doğası gereği böyle değildir, sadece bu etiketinin uyguladığı, gösterdiği uyulaşım böyleler.

15: TÜMELİN ZİHNİN DIŞINDA BİRŞEY OLMADIĞI

Fakat bir kimsenin yalnızca durumu belirlemesi yeterli değildir, bunu felsefi akıl yürütmelerle de savunmalıdır. O halde, kendi görüşüme göre kimi akıl yürütmeleri ortaya koyacağım ve ondan sonra otoritelerin görüşleriyle de bunları destekleyeceğim.

Hiçbir tümelin zihnin dışında var olan 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; her töz sayıca bir ve tekildir. Çünkü her töz ya tek bir şeydir ve çok değildir ya da çok şeydir. Şimdi, eğer bir töz teldi bir şeyse ve çok değilse, o zaman sayıca birdir; çünkü 'sayıca bir'le demek istediğimiz budur. Fakat, diğer yandan, eğer bir töz çok şeyse, o birçok tekit şey birdir ya da çok sayıda tümel şeydir. Eğer ilk seçenek dikkate alınırsa, o zaman bir tözün birçok tekil töz olduğu sonucu çıkar ve bundan dolayı bir töz birçok insan olabilir; fakat o zaman tümelin tekil bir şeyden ayrılmasına karşın, o zaman birçok tekilden ayrılmış olmayacaktır. Ama, eğer bir töz birçok tümel var olan olsaydı (şey), bu tü-

mel var olanlardan (şeylerden) birini alırım ve sorarım: "Birçok şey midir yoksa bir ve çok değil midir?" Eğer ikinci durum söz konusu ise, o zaman şey tekildir; eğer birinci durum söz konusu ise o zaman sorarım: "Çok sayıda tekil bir şey midir, yoksa çok sayıda tümel bir şey midir?" Bundan ötürü ya bu sonsuz geri çekilme hep böyle gidecek ya da bir bakıma tekil olmasıyla çelişmeyen hiçbir tözün tümel olamayacağı kabul edilecektir. Buradan, hiçbir tözün tümel olmadığı sonucu ortaya çıkar.

Tümeller Tartışması

Felsefe tarihine bakıldığında her dönemin ağırlıklı olarak meşgul olduğu problemler, çözmeye çalıştığı konular ve kullandığı yöntemler olduğu görülür. Örneğin İlkçağ felsefesi önceleri ontoloji sonraları insan ağırlıklı konulara yönelmiştir. Orta Çağ'ın dinsel yapıda ve Modern felsefenin epistemolojik karakterli olduğunu bilmekteyiz. Bu bize Hegel'in " Felsefe çağının yorumudur" sözünün doğru olduğunu gösteriyor. Felsefe her dönemde içinde yaşadığı toplumun, kültür evreninin ve diğer başka koşulların etkisiyle problemini görüyor, saptıyor ve ona kendine özgü yöntemlerle yaklaşıyor. Bu anlamda Orta Çağ'a baktığımızda teolojik temelde düzenlenmiş -hem Doğu'da hem Batı'da- devletler ve toplumlar görülmektedir. Üstelik Hristiyanlık ve Müslümanlık birer evrensel din olarak çıkıp da birçok açıklanması gereken problemle karşılaşınca ister istemez felsefe ve akıl yoluyla onun bu problemlerini çözmeye yönelmişlerdir. Gerçi felsefeye düşen görev bir hizmetçilik (*philosophiae ancilla theologiae*) veya sadece dinin dogmalarını açıklama olarak da algılanmıştır ancak sanıla geldiği gibi karanlık bir dönem olmayıp kendine özgü bir tarzda felsefe geleneği devam etmiştir. Orta Çağ felsefesinde dönem boyunca en ağırlıklı felsefi tartışma tümeller (*Universaliae*) üzerine olmaktadır. Bu tartışma kökenini İlkçağ felsefesinden, Platon'un idealarından almaktadır. Tartışmayı ilk başlatanın Yeni Platoncu Porphyrios'un *Isagoge* adlı eseri olduğu kabul edilmektedir.

"İlkin cinsleri, türleri ilgilendiren şeylerde, bunların kalıcı tözsel gerçeklikler olup olmadığını ya da anlığın yalın kavramları olup olmadığını ve tözsel gerçeklikler olduğu kabul edildiğinde, cisimli mi yoksa cisimsiz mi olduğunu son olarak da onların ayrı ya da duyulur şeylerde ve onlara göre varolup olmadığını bilme konusunda söz etmekten kaçınacağım; burada çok başka ve çok daha geniş bir araştırma isteyen bir sorun vardır." (Porphyrios, 1986: 11-19, 36)

Görüldüğü gibi bu sözleri sarf eden Porphyrios, tümeller tartışmasına kendisi girmemiştir ancak bu sözleri kendisinden sonra başlayacak olan ünlü tartışmaya ya da kavgaya yol açmıştır. Bu anlamda tartışmayı ilk başlatanın Boethius olduğu bilinmektedir. Tabiatıyla bu problemle hesaplaşma daha öncesinde Platon ve Aristoteles'te de karşımıza çıkmaktadır (Çotuksöken, 1993: 20). Bu bağlamda tümeller problemiyle ilk kez uğraşan kişi Platon'dur. *Euthyphron* adlı diyalogunda (5c-e, 6d-e) bu problemi net bir biçimde açığa çıkarmıştır. 5c'de Sokrates, Euthypron'a dindarlığın veya dine uygun olanın ne olduğunu sorar ve o da "dindarca yaşamak, dindarlık yapmak" cevabını verir. Euthypron, kendi babasını bir gündelikçisini öldürmekten dava etmiştir. Euthypron cevabını diğer benzer şeylere uyacak biçimde genişletir. Dindarlık sadece şu anda Euthypron'un yapmış olduğu gibi babasını cinayet suçuyla dava etmek değil, aynı zamanda tapınak hırsızlığında da bu davayı açmaktır. Euthypron dindarlığa ilişkin bir eylemler listesi sıralar. Sokrates ise kendi cevabıyla bir probleme dikkat çeker. O, dindarca eylemlerin bir listesini istememiş, bir *eidos* veya *idea* aramıştır. Bu sözcüklerin ne anlama geldiği probleminden önce dile dikkat etmemiz gerekmektedir. Sokrates, Euthypron'a 5c'de dindarlığın ne olduğunu sorduğunda o, şu ismi kullanır: "dindarlık" ve yine 6d'de de şu sıfatı kullanır: "dindar". Burada Euthypron isim ile sıfatı ayırt etmekte hataya düşmüş olduğu görülmektedir. Sokrates tanımlanmasını istediği kavrama ait, "dindar" sıfatıyla yapılan şeylerin bir sıralamasını istememiş, "dindarlık" yalın isminin yüklem olarak kullanılışındaki anlamı istemiştir. Bu söz olarak "mutlu" sıfatıyla "mutluluk" soyut ismi arasındaki ayırımla örneklendirilebilir. Yine "nazik" ve "yiğit" birer sıfat, "nezaket" ve "yiğitlik" ise birer soyut isimdir. İşte Sokrates Yunancada da bu ayrımın yapılmasına dikkat çekmektedir. Bu dikkat çekiş bizi de "tümeller problemi"nin merkezine götürmektedir.

Orta Çağ'daki en önemli tartışma konularından biri de bilginin doğası ve değeriydi.

Felsefede temel olan bu metafizik soru insan bilgisinin temellerine, fikirlerimize yani kavramlara odaklanmıştı. Kavram-

lar tümel, genel yapıdadırlar ve gerçekliğin kendisi de zihnimizde tümel bir yapı içinde temsil olunur. Mesela biz bir “insan” kavramına sahip olduğumuzda anlamının ne olduğunu bilerek onun bilgisine de sahip oluruz. “İnsan” kavramının tanımını buna dayanarak yapabiliriz. Bu tanım boyutları, durumu, sınıflandırılması göz önünde tutulmaksızın bütün olanaklı insanlara uygulanabilir. Böylece biz “öz” (*essence*)leri, koşul ve sınırlamalardan soyutlanmış olarak şeyleri bilmekteyiz. Bu özler zihnin dışında ve tek tek şeylerde bulunmaktadır. İşte tümel kavramlar derken bunları anlamaktayız ve şeyleri de tümeler aracılığıyla bilmekteyiz. Bir kavramın tümel veya genel olarak ve soyutlanmış bir biçimde zihinde temsil edilmesiyle veya bulunmasıyla ilgili pek bir problem bulunmamaktadır. Ama bunların birer öz olarak şeylerin içinde bulunduğu anlayışı bir problem yaratmaktadır. Nasıl olur da örneğin “insan” kavramı ya da özü zihnin dışında ve gerçek dünyada kendi başına varolabilir? Bu öz her bir insanın içinde bir tümel olarak mı vardır? Yoksa her bir insan tek bir güneşin binlerce ayna tarafından yansıtılması gibi bu tümel özü kendinden hiçbir şey katmadan yansıtmakta mıdır?

Kavramlarımız, onları işaret edenler ya da özleriyle ilişkili olanlar olarak şeylere uygulanabilir, şeylerin yüklenebilir tümel-leridir. Cins (*genus*) ve tür (*species*) olarak adlandırılan ve çok meşhur olan bu yüklemeler “beş tümel” olarak bilinmektedir. Eğer “cisim” kavramı ağaçlara, otlara, çiçeklere, yabani otlara, yosunlara, asmalara ve meyvelere yüklenebiliyorsa bu “cisim”in, onların bir cinsi, bir özü olması sayesindedir. Ancak yine de onların tamamını kapsayan bir öz değildir. Çünkü örneğin bitki “cisim”den daha fazla bir şey olarak “canlı”dır. Az önce kaplamsal bir sıralamayla örnek olarak verdiğimiz yedi canlı “tür”üne onların bir yüklemi olarak “bitki”yi yükleyebiliriz ve bu onun bütün özünü ifade eder. Farklı bitkilerdeki farklılığı yaratan ise onların özsel olmayan ilinekleridir. Şimdi burada asıl soru karşımıza çıkmaktadır: Nasıl oluyor da öz olarak “cisim” tüm bu şeylerde varoluyor ve tüm bu şeyler “cisim” olarak adlandırılıyor? Cins ve tür fiili olarak zihnin dışında bir varlığa sahip midir, eğer sahipse bu varlığın karakteri nedir? Bu dört yüzyıldan fazla hararetle bir biçimde tartışılmış olan ünlü “tü-

meller sorusu”dur ve günümüzde bile filozoflar arasında kimi zaman tartışılmaktadır. Kavram genel bir fikirdir. Genel bir fikrin nesnesi veya konusu “tümel” olarak adlandırılır. Tümeller nedir? Cins ve tür nedir? Her iki soruda aynı anlama gelmekte ve tümeller sorusunu işaret etmektedirler. Ya “dindar olma” ile “dindarlık”, “yiğit olma” ile “yiğitlik”, “kedi olma” ile “kedilik” arasında gerçek bir fark varsa? Soyut isimler sadece birer sözcük müdür? Veya onlar birer isim oluşlarından daha fazla bir gerçekliğe sahip olabilir mi? Bunlardan birincisine verilen olumlu yanıt “Nominalizm”, ikincisine verilen olumlu yanıt ise “realizm” olarak adlandırılmaktadır.

Sokrates’in Euthypron’a sormuş olduğu soruya geri döndüğümüzde onun sadece “dindarlığı” değil “dinsizliği” de sordugunu görürüz. En sonunda (6e) o, dindarlığa ait eylemlerin bir grup altında, dinsizliğe ait eylemlerin de farklı bir grup altında sayılmasını ister. Eğer bu başlıklar altında sayılamayan eylemler kalırsa bunlar da üçüncü bir grup altında toplanacak ve ne dindarlık ne de dinsizlik olarak adlandırılacaktır. İşte bu tip gruplar oluşturan kelimelere “tür” ya da “sınıf” da demekteyiz. Yine bu tip birlikte gruplanmış şeylere “tikeller” denmektedir. Yine bu gruplanmış şeyleri bazı özelliklerine göre üst bir gruplamaya götürebiliriz. Ancak bu gruplamaları yaparken doğru ya da yanlış yaptığımızı belirleyecek bir ölçüt var mıdır? Herkesten farklı bir gruplama yaptığımızda gerçekten hatalı ya da doğal olmayan bir sınıflama yapmış olacak mıyız? Bu soruya hayır demeye eğilimliyse nominalizme de eğilimliyiz demektir. Evet demeye eğilimliyse o zaman da realizme de eğilimliyiz anlamına gelir. Nominalizme göre her şey tikel bireyler olarak vardır, tümellerin bir varlığı yoktur. Realizme göre ise tikel bireylerin varlığına ek olarak bazı tümellerin de varlığı söz konusudur.

Tikelin bilgisinin ya da biliminin olamayacağı tümel olanın bilgisinin asıl olduğu anlayışının etkisiyle Orta Çağ’da tümel dendiği zaman, Augustinus’ta olduğu gibi Tanrı anlaşılmış ve gerçekten varolanın Tanrı olduğu düşünülmüştür. Başka bir görüş olarak da, Anselmus’da olduğu gibi zihinde varolanla gerçeklikte varolan aynı kabul edilmiştir. Diğer uçta ise tek tek bireylerin dışında tümellerin boş bir ses, bir ad (*flatus vocis*) oldu-

ğu görüşü, Roscelinus ve Ockhamlı William'da olduğu gibi, karşımıza çıkmıştır. Adcılığın daha yumuşak bir temsilcisi olarak da Abelardus'u görmekteyiz. Bu tartışmalarda varlık, bilgi, mantık ve dil felsefeleri iç içe geçmiş bir şekilde belirmektedir (Çotuksöken, 1993: 21).

Yukarıda kabaca verdiğimiz yaklaşımları iki ana grup içinde ifade edebiliriz. Bunlardan birincisine “anti realizm” ikincisine “realizm” denmektedir. Bu iki ana yaklaşım da kendi içinde alt versiyonlara ayrılmaktadır. Realist olmayan ve zihinden bağımsız bir varlığı olan tümeller anlayışını reddeden anlayışların tümüne anti realizm denmektedir. Anti realizm asıl olarak nominalizm ve konseptüalizm gibi akımlardan ve onların alt versiyonlarından oluşmaktadır. Bu nedenle anti realizm kavramını pek işlemeyen doğrudan nominalist ve realist anlayışları ele almak daha uygun olacaktır.

1) NOMİNALİZM: Nominalizm sözcüğü Latince “ad” anlamındaki *nomen* kelimesinden gelmektedir. Nominalizme göre tümeller şeylerin birlikte düşünülerek gruplanmasıyla oluşan birer isimden, sözcükten fazla bir şey değildir. Realizme göre ise en azından bazı tümeller bundan daha fazla bir şey olup gerçek bir varlığa sahiptir. Platon tümeller konusunda tam bir realisttir ve ideaların -kuvvetle muhtemel- gerçek birer varlığı söz konusudur.

a- Sert ya da Radikal Nominalizm: Bu şekliyle nominalizm sadece tek tek şeylerin var olduğunu, tümellerin birbirine benzeyen veya farklı olan şeyleri birbiriyle karşılaştırarak adlandıran bir sesten ibaret olduğunu ileri sürer. Bu görüş Roscelinus (1050-1125) ile temsilcisini bulmaktadır. Ona göre tümeller *flatus vocis* yani boş bir sesten başka bir şey değildir. Bu görüşün başlıca muhalifleri olarak Aziz Anselmus ve Abelardus'u sayabiliriz. John Locke'un nominalizm lehindeki argümanı muhtemelen benzer şekilde Roscelinus tarafından da kullanılmıştır. Locke'un “*İnsan Anlığı Üzerine Bir Deneme*” adlı eserinin 3. Kitap III. Genel Terimler (s.291) başlığı altında şu akıl yürütme yer alır:

1. *Sözcüklerin en büyük bölümü geneldir.* Varolan şeylerin hepsi tikeller olduğuna göre, bu şeylere uyması gereken sözcüklerin de, yani onların imlemlerinin de öyle olmasının usa uygun olduğu sanılabilir; fakat bunun tam tersini görüyoruz. Bütün dilleri oluşturan sözcüklerin en büyük bölümü genel terimlerdir ve bu, savsama ya da rastlantının değil usun ve zorunluluğun gereğidir.

2. *Her tikel şeyin bir Adının olması olanaksızdır.* Birincisi, her tikel şeyin seçik bir özel adının bulunması olanaksızdır. Sözcüklerin imlemi ve kullanımı, zihnin ideler ile o idelerin imleri arasında kurduğu bağlantıya bağlı olduğundan, adların şeylere uygulanmasında, zihnin şeyler üzerine seçik ideleri olmalı ve yine zihin her ideye ilişkin olan özel adı bu ideyle olan özel uyumu içinde saklayabilmelidir. Fakat karşılaştığımız bütün tikel şeylerin seçik idelerini kurmak ve saklamak insan kapasitesinin gücü dışındadır: İnsanların gördüğü her kuş ya da hayvan, duyuları etkileyen her ağaç ve bitki en kapsamlı anlıkta bile yer bulmaz.

Genel terimleri onlara uygun düşen her tikel şey için kullanırız. Bu görüşe göre bu terimlerin herhangi bir gerçekliği yoktur. Roscelinus'un dışında bu görüşü benimseyen pek filozof bulunmamaktadır. Tek tek şeyler için de genel terimler kullanabiliriz ama bu saçmalık olurdu. Platon'a göre oluşturduğumuz bu gruplamalar tamamen keyfi ve bir ölçüte bağlı olmayan şeyler değildir ve genel tanımlarıyla bunu göstermeye çalışmıştır. Örneğin biz Tekir'i kediler türü içine yerleştiririz, çaydanlık veya gezegen türüne yerleştirmeyiz. Bu gibi nedenlerden dolayı radikal nominalizm pek popüler olamamıştır.

b- Benzerliğe Dayanan Nominalizm: Benzerliğe Dayanan Nominalizm'de de gerçekten varolanlar tikel bireylerdir ve bunlardan bazıları birbirlerine benzemektedirler ve tümeller bu benzerlikten kaynaklanmaktadır. Bu yaklaşım radikal nominalizmden daha popülerdir. Duns Scotus bu görüşün temsilcisidir. John Locke da bu görüşün temsilcisi olarak sayılabilir. Yine onun "*İnsan Anlığı Üzerine Bir Deneme*" adlı eserinin 3. kitabının III. Genel terimler (s. 293), başlığı altında şu görüşlere yer verilmektedir:

7. Fakat bunu biraz daha seçik biçimde açıklayabilmek için, kavramlarla onlara verdiğimiz adları başlangıçlarından bu yana izlemek ve ilk çocukluğumuzdan beri ne derecede ilerleyip idelerimizi hangi adımlarla genişlettiğimizi gözlemlemek belki de yararsız olmayacaktır. Çocukların karşılaştıkları kimselerden (bunlardan örnek aldığımızda) edindikleri idelerin de, ancak o kimselerin kendileri gibi tikel olmaları gerektiği açıktır. Dadı ve annelerinden aldıkları ideler zihinlerine iyi işlemiştir ve onların resimleriymiş gibi yalnızca onları temsil ederler. Onlara ilk verdikleri adlar da onlarla sınırlıdır; ve çocukların kullandıkları 'dadı' ve 'anne' adları yalnızca o kişilerde belirlenir. Daha sonra, zaman ve daha geniş bilgi, onların, şekil ve başka birçok niteliğin uyuşmasıyla anne ve babalarına ve yakınlarında bulunan başka kişilere benzeyen birçok şey bulunduğunu gözlemlemelerini sağladığı zaman, bu birçok tikelin aynı biçimde pay aldığı ide kuarlar ve buna, başkalarının yaptığı gibi, örneğin 'insan' adını verirler. İşte böyle bir genel ad ve bir genel ide edinmiş olurlar. Böylece yeni bir şey yapmış olmazlar; yalnızca Peter ve James'in, Mary ve Jane'in karmaşık idelerinden, bunların her birine özgü olan şeyleri atıp, hepsinde ortak olan şeyleri saklamış olurlar.

Benzerliğe dayanan nominalizm radikal nominalizmden daha iyi savunulabilir ama önemli bir sorun ortaya çıkmaktadır: Benzerlik nasıl haklılandırılacaktır? İşte "Paradigmatizm" olarak adlandırılan anlayış buna bir çözüm sunmaktadır.

b-1. Paradigmatizm: *Euthypron*'a tekrar dönersek Sokrates'in, *Euthypron*'un "dindar" ve "dinsiz" adlandırmalarıyla yetinmeyerek ondan 6e'de dindarın eylemleriyle dinsizin eylemlerini ayıracak bir ölçüt, bir *paradigma* istediğini görürüz. Böylece buradaki eyleme bu *paradigmayı* uygulayarak eylemin dindarca mı yoksa dinsizce mi olduğunu anlayacaktır. Kavram burada bir tümel olarak bir suret, bir standart, bir model ya da bir örnek işlevini görmektedir. Buna göre tüm tikel bireylerin arasında model olarak var olan bir asıl, model birey vardır ve diğerleri benzerliğini bundan alır. Tümeller denilen şey işte diğer bireylerin bu asıl olana olan benzerliğidir. Bu görüş gelişim psikolojisine dayanarak da temellendirilebilir. Örneğin bir çocuğun "ağaç" kavramına ulaşması muhtemelen küçüklüğünde ilk kez

annesinin ona belki de evlerindeki ağacı göstererek “ağaç” demesiyle oluşmuştur. Böylece bu çocuk için ilk ağaç modeli bu olacaktır ve “ağaç” dendiğinde ilk akla gelen bu olacaktır. Ancak burada bir problem ortaya çıkmaktadır. Eğer bir başkası da kendi çocukluğunda farklı bir ağacı ilk model olarak ağaç kavramını öğrendiyse o zaman ona ağaç dendiğinde onun aklına başka, diğerine bir başka ağaç tasarımı gelecektir. Tabi bu soruna her iki ağacın da benzer olduğu şeklinde cevap verebiliriz ama bu paradigmatizmin problemini çözmez. Çünkü bu görüşe göre bir ilk ve asıl model gerekmektedir ve bu da bizi bir başka üçüncü ağaca götürecektir ama ortada öyle bir ağaç yoktur. Bu soruna benzer bir biçimde değinerek çözüm bulma çabası Aristoteles’te üçüncü adam problemi olarak geçmektedir (Aristoteles, 1996: 990b15-20). Böylece Platon’un önermiş olduğu başka bir görüş *Euthyphron*’da karşımıza çıkmaktadır. Yunanca “idea” veya “eidos” kelimesi bir asıl model olup “biçim”, “çerçeve” anlamlarına da gelmektedir. Locke bu kavramdan türettiği “ide” terimiyle aynı kitabının aynı bölümlerinde (Locke, 2004: 292) benzerliğe dayanan nominalizmi şöyle temellendiriyor:

3. *Yararsızdır da.* İkincisi, bu olanaklı olsa da bir yarar sağlamazdı, çünkü dilin başlıca amacına bir yardımcı olmazdı. İnsanların, düşüncelerini iletmeye yaramayacak tikel şeylerin adlarını biriktirmeleri boşuna olur. İnsanlar adları ancak anlaşabilmek için öğrenirler ve onları başkalarıyla konuşurken kullanırlar; bu da ancak alışma ve anlaşma yoluyla, benim konuşma organımla çıkardığım sesin, onu işiten kimsenin zihninde, konuşurken benim o sesi uyguladığım ideyi uyandırdığı zaman yapılmış olur. Tikel şeylere uygulanan adlarla bu yapılmış olmaz: o durumda zihninde ideler olan yalnızca ben olacağım-dan, onların adları, benim dikkatimi çekmiş olan tikel şeylerin hepsini bilmeyen birisi için imleyici ya da anlaşılabilir olamaz.

b-ii. Konseptüalizm: Locke’a göre benzerlik algısı zihnimizin dışında varolan bir objeden değil, zihnimizin ideleri veya kavramlarından kaynaklanmaktadır. Bu görüşe “kavramcı nominalizm” veya “konseptüalizm, kavramcılık” denmektedir. Gerçekten varolanlar tikel bireylerdir. Tümeller ise bütünüyle bu bireylerle genel kavramlar arasındaki benzerlikten ibarettir. Böylece paradigmatik bir ilk modelle eşleştirmeler yapma yeri-

ne zihnimizdeki bir kavrama dayanarak gruplandırma yapmış olmaktadır ve bu da bizi ilkinin doğurduğu problemten kurtarmaktadır. Yani iki kişinin aynı “ağaç” kavramına ulaşması için artık aynı ilk ağaçla karşılaşmasına gerek kalmamaktadır. Ancak burada da başka bir sorun doğmaktadır. Karşımızdaki kişinin zihninde bizimkiyle aynı “ağaç” kavramına sahip olduğunu nasıl bileceğiz? Paradigmatizmde herhangi bir ağacı göstererek bu problem çözülebiliyordu, oysa zihnimizdeki kavramları böylesine göstermemiz mümkün değildir. Empirizmin tarihi bu probleme verilmiş çözüm örnekleridir, denilebilir.

2) **REALİZM:** Tümellerin insan zihninin veya tek tek bireylerin dışında bir varlığı olduğunu ileri süren anlayışlara realizm denmektedir. Sert, radikal ya da aşkın realizm denilen ilk türüyle, ılımlı veya içkin realizm denilen ikinci türü olmak üzere ikiye ayrılır.

a- Aşkın Realizm: Platon'un bu konudaki çözümünü çok daha farklı ve kökten olmuştur. Grekçe “idea” veya “eidos” yani formlar ne bizim zihnimizde veya ruhumuzda ne de tikel varlıklarda olmayıp bağımsız ve aşkın bir varoluşa sahiptirler. Bu tümellere “Platonik Formlar”, bu görüşe de Aşkın Realizm diyebiliriz. Bu görüşe göre, *Euthyphron* diyalogunu yine göz önüne alırsak, dindarlığa ilişkin eylemler dindar formundan pay alarak, onu paylaşarak “dindar” olmaktadır. Eşit uzunluktaki değnekler “eşitlik” ideasından pay alarak eşit olabilmektedirler.

b- İçkin Realizm: Yine de aşkın realizm bazı kökten problemlerle karşılaşmaktadır. Platon, bunlardan bazılarını Parmenides diyalogunda dile getirmiştir. Temel problem bu “pay alma” (*metheksis*) düşüncesidir. Tikeller tümellerden kısmen mi pay alarak varolmaktadır, yoksa tümüyle mi pay almaktadırlar? Genel veya tümel insan kavramının tikel insandan önce varolması ne demektir? *Euthyphron* diyalogunda yeterli cevabı bulamamaktayız. Ancak tümel insanlık kavramını bir kek kalıbı gibi düşünersek her kek bu kalıba göre biçimlenir ve bu kalıbın şeklini kendinde taşır. Bu kalıbın artık bağımsız bir varoluşu olmayıp tek tek her kekta bir biçim olarak bulunmaktadır. İşte, “insanlık da tek tek her insanda bir biçim olarak bulunur”, denirse

Aristoteles'in "İçkin Realizm" denilen görüşünü yansıtmış oluru. Yani tek tek varolan bireylere ek olarak tümeller de vardır ama bağımsız değil de bu tikellerin içinde varolurlar.

Bir özet yaparsak realizm ve nominalizmin (anti realizm olarak) iki ana türü olduğundan söz edilmiştir. İlk türü Platonik Realizm veya Aşkın Realizmdir (*Ante rem Realism*). Buna göre tümellerin varlığı duyulur tikellerden bağımsız ve onlara aşkındır. "*Ante rem*", yani "şeylerden önce" anlamına gelir. İkinci türü Aristotelesçi realizm veya İçkin realizmdir (*In rebus Realism*). Buna göre tümeller vardır ama tikellerden ayrı, bağımsız bir varoluşları yoktur. Nominalizmin de iki ana türü söz konusudur. İlki Radikal Nominalizm veya Sert Nominalizmdir. Buna göre sadece duyulur tikellerin varlığı söz konusu olup, tümeller tümüyle birer *flatus vocis*, boş ses, birer adlandırmadan ibarettir. Diğeriyse "Benzerliğe Dayanan Nominalizm"dır. Bu görüşe göre de tümellerin bir gerçekliği yoktur ama tümüyle de boş bir adlandırmadan ibaret olmayıp tikeller arasında bulunan benzerlikten kaynaklanmaktadır. Bu türün iki alt çeşidi olup ilki paradigmaticizm diğeri ise konseptüalizmdir. Paradigmaticizme göre tikeller arasındaki benzerliği oluşturan bir ilk model tikeldir. Konseptüalizimde ise tikellerin benzerliği zihindeki genel kavramlarla haklılandırılır.

Porphyrrios'un *İsagoge* adlı eserinin başında ortaya koyduğu sorularla başlayan bu tartışmada ilk isim olarak altıncı yüzyılda yaşayan Boethius belirlenmişti. Boethius'un ilk kez başlattığı bu tartışma aslında kökenini Platon ve Aristoteles'ten almaktadır. Platon'un esasında kendi felsefi sistemi içinde idealar kuramıyla çözmüş olduğu bu sorun Aristoteles ile birlikte birçok yoruma ve tartışmaya yol açmıştır. Çünkü ona göre tümel kavramlar on kategori halinde karşımıza çıkan ve hem reel varlık hem de mantık, dil yapısı olarak anlaşılabilir bir durumdadır. Bu cins ve türler eğer Platon'da olduğu gibi sadece ayrı birer töz olarak var iseler bunların varlığını açıklama problemi doğmaktadır. Bu çok bilinen "üçüncü adam" sorununa yol açmaktadır (Aristoteles, 1996: 990b15-20). Aristoteles bundan kaçınabilmek için tümelleri tek tek bireylerin içinde kabul etmiştir. Öte yandan bu tümeller eğer sadece zihinsel birer yapıntı, kurgu ise dış dünya-

ya ait bilğimiz çok şüpheli bir hale gelmektedir. İşte bu soruya verilen cevaplardan birincisi realizmi ikincisi ise kendi içinde yumuşak ve sert olmak üzere ayrılan nominalizmi oluşturmaktaydı. İki uç görüşü sentezleyen ve tümellerin hem bireylerde birer öz olarak bulunduğunu hem de insan zihninde bu özlerin soyutlanarak genel kavramlara dönüştürülmesiyle bulunabileceğini ileri süren kavramcılık veya konseptüalizmdi. Boethius bu soruna yaklaşımında Aristoteles'ten farklı olarak tümeli “bir çokluğa yüklenen şey” olarak değil, “çokluğun kendisinden pay aldığı şey” olarak tanımlar (Cevizci, *Orta Çağ Felsefesi Tarihi*, 2008: 99). Bu tanımdan onun Platoncu bir realizme yöneldiği yorumu çıkarılabilir ancak Aristotelesçi bir kavramcılık ona daha uygundur. Çünkü tümellerin bağımsız bir varoluşu olmayıp bireylerden soyutlanarak, genellenerek elde edilen birer kavram olarak gerçekliğin uygun bilgisini yansıtır. Bu kavramları elde etmemizde ve cins ve türleri oluşturmamızda benzerlik ve farklılıklar rol oynamaktadır. Cins ve türler tek tek bireylerde duyularla algılanabilir bir biçimde varolurlar. Boethius, tüm bu fikirlerini temellendirirken ilkin tümellerin varlığına karşı bir argümanla işe başlar. Gerçekten varolan her şey tektir ama çokluğun aynı anda paylaştığı hiçbir şey tek olamaz. Tümeller çokluğun aynı anda paylaştığı bir şeydir. O halde tümeller gerçekte varolmayan, fikir olarak varolan şeylerdir. Tekabül ettiği gerçek varlıklar olmayan fikirler ise boştur. Bu yüzden tümelleri araştırmayı bırakmak gerekir. Ama bu karşılığı olmayan fikirler eğer birer soyutlamaysa boş olmamaları gerekir. Örneğin matematikteki “doğru” ve “nokta” kavramları maddi cisimlerden soyutlamayla elde edilmişlerdir ve boş değildirlere. Bunlar aynı zamanda gerçeklikte de vardılar (Marenbon, <http://plato.stanford.edu/entries/boethius/>). Bu görüşleriyle Boethius daha çok Aristotelesçi, içkin realist ve konseptüalizme yaklaşan bir tavır almıştır.

Dokuzuncu yüzyılda yaşayan bir başka düşünür olan Erigena sert bir realisttir. Platoncu olduğu söylenebilir. Ona göre tümeller asıl olan varlıklar olup Tanrı'nın zihninde tikellerin birer özü olarak varolurlar. Bunun dışında bu öze göre oluşan tek tek tikeller ve bu tikellerden duyular yoluyla oluşturulan genel kavramlar vardır. Aziz Anselmus (1033-1109) skolastik felsefeye

özellikle yapmış olduğu Tanrı kanıtlamaları katkılarıyla bilinmektedir. Tümeller konusunda ise tıpkı Aziz Augustinus gibi realisttir. İmanı akıldan önce alarak temele yerleştiren filozof nominalizmi sert bir şekilde eleştirmiş ve tümellerin ayrı bir varoluşa sahip olup tikellerden bağımsız olduğunu söylemiştir. Aziz Abelardus (1079-1142) tümeller probleminde özgün bir yaklaşım geliştirmiştir. Onu ontolojik bir problem olmaktan çıkartarak mantıksal ve epistemolojik bir problem haline getirerek *via moderna* yolunu açmıştır (Cevizci, *Orta Çağ Felsefesi Tarihi*, 2008: 324). O bir yandan kendi çağındaki Roscelinus'un nominalizmine karşı çıkarken diğer yandan da yine çağdaşı olan Champeauxlu William'ın kavram realizmine de muhalif olmaktadır. Ancak başta açıklandığı üzere eğer realizme göre tümeller gerçekten varsa bunun doğuracağı olumsuz bir sonuç olarak panteizm sorununu da ya çözmek ya da kabul etmek gerekiyordu. William'ın çözümü benzerliğe dayanan bir realizm olmuştur. Buna göre tek tek bireyler ait oldukları tümelin özdeşi olmayıp benzeridirler. Ancak bu çözüm Abelardus için yeterli olmamıştır. O, Porphyriosçu bir şekilde sorulara, yani tümellerin varlığına ontolojik bir şekilde değil de, mantıksal ve epistemolojik şekilde yaklaşarak bu kavramları kavram olarak ele almış ve incelemiştir. Sorunu, Boethius'a ve Champeauxlu William'a benzer bir şekilde çözmüştür. Ona göre de gerçekten varolanlar tek tek varlıklardır ancak genel kavramlar da boş ve anlamsız karşılığı olmayan şeyler değil, soyutlama yoluyla tikellerin benzerliklerinden elde edilen genellemelerdir. Buna göre tümeller hem bir ortak benzerlik olarak tek tek bireylerde bulunur hem de bir kavram olarak insan zihninde bulunur. Bundan filozofun çıkardığı sonuç ise tümellerin hem tek tek bireylerde cisimli olduğu hem de zihinde birer anlam olarak cisimsiz olduğu, buna bağlı olarak da hem duyuşsal hem de duyuşsal olmayan olduklarıdır (Çotuksöken, 1993: 244-48). On üçüncü yüzyılın en önemli ismi kuşkusuz Aquinalı Thomas'tır (1225-1274). Aristotelesçi bir metafizik anlayışıyla varlıkta Tanrı'dan başlayan bir hiyerarşi varsaymıştır. Tümeller alanında yumuşak diyebileceğimiz bir realizm anlayışına sahiptir. Ona göre tümellerin bağımsız bir varlığı olmayıp onlar tikellerde zaten birer öz olarak bulunur. Somut olan tikellerden duyularla elde edilen bilgi temelleri etkin

aklın aydınlatması sayesinde kavramlara, bilgiye dönüşür (Cevizci, *Orta Çağ Felsefesi Tarihi*, 2008: 374-75). Ockhamlı William (1285 -1350) nominalizmin en fazla tanınan temsilcisidir. Ona göre tümel kavramlar gerçekte de düşüncede de olmayan ve bize ifadelerimizde tasarruf sağlayan mantığın konusu olan sesler veya adlandırmalardan ibarettir (Çotuksöken, 1993: 332-36). Bu yanıla problem filozof tarafından epistemolojik bir çerçeve içinde ele alınarak zihindeki kavramların ayrı birer varlık değil anlama olgusunun kendisi olduğu şeklinde cevaplanır.

Tüm bunlar dikkatleri tümeller probleminin teolojik önemine çekmektedir. Üçleme, yeniden doğuş, ilk günah, ekmek ve şarabın Hz. İsa'nın eti ve kanı olduğu ve meleklerin varlığı gibi dogmalar söz konusu olduğunda tikellerin varlığını kabul etmek, örneğin Tanrı'nın nasıl olup da aynı anda baba, oğul ve kutsal ruh olduğunu açıklayamaz. Yine mesela meleklerin varlığı konusunda hem realizm hem de nominalizm sıkıntıya düşer. Realizme göre tikeller tümel ve aynı bir ortak formdan pay alır ve maddelerinin farklı olması onları arasındaki farkları yaratır. Ancak bu durumda melekler arasındaki farkı yaratan nedir? Maddeleri olmadığına göre çok sayıda melek nasıl olmaktadır? Bu duruma göre tek bir meleğin olması gerekir ki bu da ortodoks Hristiyan inancına uymaz. Tümeller tartışmasının Orta Çağ'da önemli olmasının diğer gerekçeleri ortaya konulmak istenirse ilk olarak Hristiyanlığın bu dünyayı değil öte dünyayı gerçek olarak görmesi ve somut tek tek bireyleri değil de soyut tümelleri gerçek olarak gören realizmle bu inancın uyuşması olduğu söylenebilir. Hristiyanlıktaki gibi temellendirilmesi gereken ilk günah ve teslis gibi dogmaları bulunmayan İslamiyet içinde bu tartışmaya açık bir biçimde pek rastlanmamaktadır. Ancak metafizik görüşleri incelendiğinde İslam filozoflarının konu hakkındaki düşünceleri yorumlanarak çıkarılmaktadır. Aşkın bir gerçekliği öne çıkaran Hristiyan felsefesi tüm ilgiyi bu gerçekliğe çeker ve öte yandan kilisenin hakimiyetini pekiştirir. Ayrıca yine Hristiyanlıktaki "ilk günah" ve "kutsal üçleme" dogmaları, tümellerin gerçek olması durumunda ilk günahın tüm insanlık tarafından paylaşılmasını ve Baba, Oğul ve Kutsal Ruh'un bir üst cins olan Tanrı ile aynı şey olduğu anlayışını temellendirir. Ama diğer taraftan realizme göre gerçek olan bireyler değil de

tümellerse Tanrı sadece tümelleri bilir ve bireyleri bilmezse onun mükemmelliği tartışmalı bir hale gelir. Buna ek olarak realizm, bir cins-tür sıralaması içinde en üstün cins olan Tanrı'nın altındaki türleri içine alan bir sıralamada tek gerçek varlık olmasını ve diğerlerinin ondan bir türemeyle meydana gelmesini yani panteizmi ortaya çıkarır. Bu hiyerarşik sıralama diğer yandan da etik bir probleme yol açar. İyi dediğimiz şey her koşul altında mı iyidir yoksa Tanrı istediği için mi iyidir? İlkini kabul etmek Tanrı'dan ayrı bir değerler alanı oluştururken ikincisi bizi nominalizme götürür. Epistemolojik açıdan bakıldığında da duyulur dünyayı ve insani yetileri bir tarafa bırakan realist bakış daha çok bir imana ve aydınlanmaya dayanan ilahi olan bilgiyi öne çıkararak, deney ve gözlemin, aklın ortaya koyduğu bilgiyi görmezden gelir (Cevizci, *Felsefe Sözlüğü*, 2005: 1650).

Francis Bacon, (1561-1626) Aristoteles'in Organon'una gönderme yaparak *Novum Organum*'u yazmıştı. Burada artık yeni bir yöntem arayışıyla dedüksiyon yerine endüksiyonu önermekteydi. Skolastik metot tümüyle yararsız, tümeller üzerine olan bu tip tartışmalar ise boş ve gereksizdir. Bize yeni bir bilgi verecek olan yöntem ancak tümevarımsal olabilir. Bunun için de bir takım önyargılarımızdan, idollerden arınmamız gerekmektedir. O, empiristleri karıncaya benzeterek sadece toplama ve biriktirme yaptıklarını, rasyonalistlerin örümceğe benzediğini ve ağlarını kendi üzerlerine ördüğünü, oysa ikisinin sentezini yapan bilim adamlarının bir arıya benzediğini ifade eder (Cottingham, 1995: 16). Bacon'ın kendi çapında ele alarak küçümsemiş olduğu bu problem esasında bizim gerçekliğin asıl doğası hakkındaki önlenemez merakımızdan kaynaklanmaktadır. Eğer bu özelliğimiz olmasaydı ne bilim bugünkü seviyesine gelebilirdi ne de insanlar arasındaki yaşanan problemler çözülmeye devam edilebilirdi.

Kaynakça:

- ARİSTOTELES, *Metafizik*, İstanbul, Sosyal Yayınlar, 1996
- CEVİZCİ, Ahmet. *Felsefe Sözlüğü*, İstanbul, Paradigma Yayınları, 2005
- CEVİZCİ, Ahmet. *Orta Çağ Felsefesi Tarihi*, Bursa, Asa Yayınları, 2008
- COTTINGHAM, John. *Akılçılık*, İstanbul, Sarmal Yayınları, 1995
- ÇOTUKSÖKEN, Betül. *Orta Çağ Yazıları*, İstanbul, Kabalcı Yayınları, 1993
- LOCKE, John. *İnsan Anlığı Üzerine Bir Deneme*, İstanbul, Kabalcı Yayınları, 2004
- MARENBON, J. *Anicius Manlius Severinus Boethius*,
<http://plato.stanford.edu/entries/boethius>
- PORPHYRIOS, *Isagoge*, Çev. B. Çotuksöken, İstanbul, Remzi Kitabevi, 1986

BÖLÜM BEŞ

RÖNESANS FELSEFESİ

I. Giriş

Rönesans sözcüğü "yeniden doğuş" anlamına gelmektedir. Antik Çağ'daki aydınlanma dönemini yeniden Avrupa'da yaşatmak ve yeşertmek için birçok düşünür ve bilim adamı yeni bilgilerin ve keşiflerin araştırmasına başladı. Antik Çağ'daki gibi, insana yönelen aydınlar, insanların doğaya egemen olmasını kendilerine amaç edindiler; çünkü insanın rahatlığı ve mutluluğu ancak doğaya hükmetmekle elde edebileceği inancıyla yeni araştırmalar, icatlar ve buluşlar peşinde koştular.

Rönesans, bir köprüdür; Antik Çağ'ın değerlerini yeniden gün ışığına çıkartmak için Orta Çağ değerlerinin terk edilmesidir; modern çağın hazırlığını ve temellerini oluşturan bir köprüdür. Bu köprüyle Orta Çağ zihniyeti atılarak, modern çağı oluşturan felsefe ve bilimin ilk tohumları atılmıştır. Rönesans, Avrupa kültürünün bir ürünüdür ve Avrupa'ya özgü bir etkinliktir.

Rönesans, XII. yy'da Müslüman Endülüslü felsefesinin Avrupa'daki etkisiyle önce İspanya, İtalya ve Akdeniz kıyılarında ortaya çıkmıştır. Sanat ve mimarlık alanında başlayan değişim, XIV. yy'la birlikte her alana yayılmıştır. XIV., XV. ve XVI. yy'larda doruğa ulaşan Rönesans hareketi, bilimde, felsefede, dinde, toplumlarda, devletlerde ve en önemlisi kişi olarak insanlarda çok önemli gelişmelere ve değişimlere yol açmıştır.

1. Orta Çağ ve Rönesans Felsefesinin Karşılaştırılması

Orta Çağ felsefesinin genel karakteri dinsel, yani teosentrik olmasıydı. Felsefe kiliselerde, manastırlarda yani din merkezlerinde yapılmaktaydı. Böyle bir felsefenin temel konusu da din öğretilerini akılla temellendirmek ve açıklamaktı. Rönesans felsefesi, teolojinin etkisinden çıkma ve kurtulma savaşı vermeye başlayan bir felsefedir. Rönesans felsefesi, otoriteden ayrılma ilkesini benimseyerek, özgür ve bağımsız bir disiplin olma amacındadır.

Orta Çağ felsefesini temellendiren önerme olan "anlamak için inanıyorumun" yerine bağımsız ve özgür insan aklını ve bilimsel bilgisini koyan Rönesans felsefesi, açık sistem felsefesi olmuştur. Bilimsel bilgiye verilen değer artarak, deney ve gözlem ön plana çıkmıştır. Doğa bilimleri küçümsemeyerek, bilim adamları ve düşünürler artık üniversitelerde ve çeşitli okullarda özgür bir eğitim vermeye başlamışlardır. Orta Çağ'ın din adamları, Rönesans'la birlikte kendi alanlarına çekilmişlerdir. Doğanın araştırılmasında akli ve deneyi benimseyen düşünürler, din adamlarının yerini almışlardır.

Orta Çağ'ın skolastik eğitiminin otoriteye bağımlılığı ve evrensel Tanrı düzeni, artık kabul edilmeyerek, eğitimde yeni yöntemler aranmaya başlanmıştır. Skolastiğin temelini oluşturan Aristoteles (klâsik) mantığı eleştirilmeye başlanarak, terk edilme yolunu girmiştir. Amaç eğitimi ve öğretimi daha iyi verecek yöntemler geliştirmekti.

Orta Çağ'ın katı ve ılımlı kavram realizmi bırakılarak, nominalist bir anlayışla gerçekliği ifade etmeye başlayan Rönesans düşünürleri, tek tek varlıkların gerçekliğini sadece insan akli ve deneylerine bağlı olarak açıklamışlardır.

Orta Çağ'ın Aristotelesçi görüşünü terk ederek Platoncu bir yaklaşım benimseyen Rönesans insanı, niteliğelin yerine niceliksel olana önem vermeye başlamıştır. Matematikğin öğelerini, bilimsel bilginin ifadesi için uygun bir araç olduğunun ilk sinyallerini vermişlerdir.

Orta Çağ'da bireyin bir önemi yoktu; çünkü birey kuldu. Birey varlığını evrensele adamaktaydı. Tanrı devleti, yeryüzü devletinden daha değerliydi. Birey, Tanrı devleti için çalışmalı ve geneli düşünmeliydi. Rönesans insanı artık bir bireydir. Bireysellik ön plana çıkarak, insan kişi olmuştur. Kişi kendi adına çalışmalar yapabilir ve kendi adını kitaplarına ve çalışmalarına verebilirdi. Orta Çağ'da bireyler yaptıkları çalışmalara kendi isimlerini yazmayı küçümsüyorlardı; çünkü birey, kişi olarak kendini değil, toplumunu, devletini ve daha önemlisi diğer yaşamı düşünmeliydi. Rönesans'da belirlenmiş bir kişilik yoktur; artık birey kendi geleceğini veya varoluşunu kendi oluşturabilirdi.

Kendini arayan ve araştıran bireyler vardır. Fakat bireysellik insancılığın (hümanizmin) karşıtı değil, bir parçasıdır. Rönesans, bir hümanist harekettir. Temelde insana yönelir ve her şey insan içindir. Tanrı devleti yerini insan devletine bırakmıştır.

Orta Çağ'ın evrensel Tanrı devleti, Rönesans'la birlikte işlevini yitirerek, ulus devlet anlayışına dönüşmüştür. Ulus devlet anlayışı, bireyci kurama dayanarak Avrupa'da yaygınlaşmaya başlamıştır. Macchiavelli, bir devlet felsefesi ortaya koyarak, ulusal ve uluslararası hukukun temel ilkelerini ortaya koymuştur. Devlet hümanist bir anlayışla insan için vardır. İngiliz düşünür Thomas More da, ütopik bir devlet anlayışıyla ideal bir devletin nasıl olması gerektiğini anlatmıştır.

2. Rönesans Dönemindeki Din Anlayışı

Orta Çağ Avrupa'sı, genelde Katolik kilisesinin egemenliğindeki dogmatik bir din öğretisinin etkisindeydi. Martin Luther'in başlattığı dinde yenileşme hareketi sonucu oluşan değişmeye Reformasyon hareketi denilmektedir. Luther, hem din öğretisinde hem de kilise örgütlenmesinde önerdiği reformasyon düşüncesiyle katı kurallara sahip Katolik Hristiyanlığın karşısına daha ılımlı olan Protestan Hristiyanlık yorumunu getirmiştir. Reformasyon düşüncesi, din dogmaları için direkt olarak kutsal kitaba bakmak gerektiğini ileri sürerek, din adamlarının ve papalığın otoritesini yıkmıştır. Akli temele alarak, Tanrı ile birey arasındaki araçları ortadan kaldırmayı amaçlamıştır; rahip ve papazların günah çıkartma işlemine karşı çıkmıştır. Böylece kilisenin ve din adamların maddî çıkarları için halkı yanlış bilgilendirmeleri ve yönlendirmeleri engellenmiştir.

Rönesans tanrısal dindeki yenileşme hareketlerinin yanı sıra, doğal din anlayışını da içinde barındıran bir dönemdir. Doğal din anlayışına göre, tüm dinler kısmen doğrudur; bu nedenle doğru ancak akıl ve doğa yasalarıyla bulunabilir. Her insanda ortak olan bir doğal din vardır; bu doğal dine göre, her insan Tanrı'nın bir olduğuna, ahlâk kurallarına, ruhun ölümsüzlüğüne ve sonraki hayata inanmaktadır. O halde, bu doğal din kabul edilmelidir.

3. Rönesans Dönemindeki Bilimsel Çalışmalar

Aristotelesçi fizik ve Batlamyusçu evren anlayışının sorgulanması sonucu, Rönesans insanı, yeni evren kuramları aramaya başlamıştır; çünkü Aristoteles fiziği ve Batlamyus astronomisi kutsal kitabı desteklerken, gözlem ve deneyler bunların yetersiz veya yanlış olduğunu göstermeye başlamıştır. Kopernik, yeni bir evren anlayışını öne sürerek, hem kilise öğretisine hem de Aristotelesçi-Batlamyusçu evren anlayışını yadsımıştır.

Orta Çağ'ın doğa araştırmalarına gerekli olduğu kadar yönelmesi gerektiği düşüncesini benimsemeyen Rönesans bilim adamı, doğayı tüm boyutlarıyla araştırmaya başlamıştır. Platonik bir yaklaşımla doğa yasalarını ortaya çıkartıp, evrensel, aynı zamanda da akılsal ilkeleri ortaya koymayı kendilerine hedef seçmişlerdir. Doğa araştırmaları, deney, gözlem ve matematik ağırlıklı olmaya başlamıştır.

"Doğaya egemen olmak, onun yasalarını bilmek" parolasıyla hareket eden Rönesans bilim adamı, düşünme yöntemini de değiştirerek, doğa karşısında artık aciz ve zavallı bir varlık olmaktan çıkarak, özgür olmuştur. Fizik ve astronomide devrimsel gelişmeler kaydedilmiştir. Bruno, Kepler, Galilei ve Leonardo da Vinci yaptıkları fizik ve astronomi çalışmalarıyla doğa bilimlerine olan güveni artırmışlardır. Artık doğa yasaları, evrensel bilgilerimizi oluşturmuştur.

Coğrafya alanında yeni buluşlar ortaya koyan Rönesans bilim adamı pusula ve barutun yardımıyla insanın gözünü uzaklara çevirmiştir. Yeni kıtanın bulunuşuyla kabuğuna sığmayan insan, dünyayı keşfetmeye ve onu kendi amaçları doğrultusunda yönetmeye başlamıştır.

Francis BACON (1561 - 1626)

Doğaya egemen olmak onun yasalarını ve ilkelerini bilmekle olur. Bunu gerçekleştirmek ise bilgiyle olur. Bilgi ise bir yöntem ve araştırma işidir. Bu ise skolastik ve Orta Çağ'ın öne sürdüğü gibi tümdengelmisel, kavramsal ve metafiziksel düşünce ile değil, deneysel, gözlemsel ve tümevarım düşüncesi ile olanaklıdır.

Yaşamı: Francis Bacon 22 Ocak 1561 yılında Londra'da doğdu. Kraliyet soyundan gelen Bocan, 1573 yılında Cambridge Üniversitesi'ne gönderildi. On altı yaşına kadar orada kalarak iyi bir eğitim aldı. Daha sonra hukuk eğitimini tamamlamak için Fransa'ya gitti. 1579 yılında eğitimini bitirerek, İngiltere'ye döndü ve avukatlık yapmaya başladı. 1584 yılında meclis üyesi oldu. Çok iyi bir retoriğe ve eğitime sahip olmasına rağmen, Bacon Kraliçe Elizabeth ile olan kötü ilişkileri nedeniyle büyük memurluklara uzun süre atanmadı. James I kral olunca durum büyük bir hızla değişmeye başladı. Bacon önce 1607 yılında başsavcı, 1617 yılında Adalet Bakanı oldu. 1618 yılında soyluluk unvanlarını da alarak, asiller sınıfına girdi. Fakat yükselişi gibi düşüşü de hızlı oldu. Adalet Bakanlığı sırasında aldığı rüşvet ve hediyeler nedeniyle yargılandı ve memuriyet yapması yasaklandı. Bir malikaneye çekilerek, ölümüne kadar olan yaşantısında bilim ve edebiyatla uğraştı. 9 Nisan 1626 yılında bronşit hastalığından öldü.

Eserleri:

1. Novum Organon (Yeni Organon): Skolastik düşünmenin yöntemi olan Aristocu kıyası beğenmeyen Bacon, bilim ve düşünme için yeni bir yöntem, yani yeni bir alet bilimi önerir. Bu nedenle Bacon, eski mantığın ve aletin atılması gerektiğini ileri sürerek, yeni bir mantık ileri sürer. Kıyas, var olanları tekrar eden bir düşünme yöntemi olarak, bilimin ispat yöntemi olamaz. Bacon, yeni alet bilimi olarak öne sürdüğü mantıkta tümevarımı ön plana çıkartarak, deney ve gözlemin önemini vurgular.

2. Novum Atlantis (Yeni Atlantis): 1624 yılında memuriyetten men edildiği bir dönemde yazdığı Yeni Atlantis adlı eserin

de Bacon, Platon'un *Devlet*'inden, T. More'un *Ütopya*'sından farklı olarak kendi hayalindeki ideal bir şehri tasvir eder.

3. Denemeler: Önce İngilizce yazılmış, sonra Latinceye çevrilmiştir. Özlü ve edebî dille yazılan bu eserinde Bacon çeşitli konulardaki düşüncelerini dile getirmiştir.

4. Bilimin İlerlemesi: Bu eserinde Bacon, kendisine kadar gelen tüm bilgilerin bir gözden geçirmesini yapar.

Felsefesi:

Modern bilimin ilk öncülerinden olan Bacon, skolastik Orta Çağ gelenekselliğine cesaretle karşı durarak; bilimsel yöntem olarak, tümevarım ve deneyi öne süren, insanın mutluluğunu ve refahını doğanın egemenliğinde gören biridir. Bir bilim adamı olmaktan çok bir bilim yorumlayıcısı olan Bacon, insanın gelenekselleşmiş tabularını ve önyargılarını yok etmek suretiyle ve de bulunacak yeni bir bilimsel yöntemle ilerlemenin olabileceğini savunmuştur. "İnsanlığa hizmet için doğduğuna inanan ben, kendimi nasıl en iyi şekilde hizmette bulunabilirim diye düşünmekle planladım"¹ diyen Bacon, yeni bir dünya için yeni bir felsefeye ve bilime ihtiyaç olduğuna inanır.

Geleneksel metafizikçi filozofları örümceğe benzeten Bacon, eskilerin tümdengelimci ve usçu düşüncesinin, sadece insanın kendi usunun ürünü olan birçok mükemmel sistemleri oluşturduklarını söyler. Fakat bunların gerçeklikle ve dış nesnel dünya ile direkt bir ilişkide olmadıklarını rahatlıkla söylemek yanlış olmaz. Bu sistemler, örümceğin ağını örerken yalnızca kendi içinden üretmesi gibi, hiç dış malzeme bulundurmamaktadırlar. Bu tür düşünürlerin yanı sıra, bazı bilim adamları da yalnızca hep dışarıdan aldılar, malzemeyi topladılar ve biriktirdiler. Fakat yeni bir model üretemediler. Toplayıcılıkta ve biriktirmede kaldılar. Bu tür bilim adamlarını Bacon, karıncaya benzetir. Bacon, bilim adamı modeli için örümcek ve karınca tipinin yanlış olduğunu öne sürer. Doğru bilim adamı, arı tipinde olmalıdır.

¹ *The Encyclopedia of Philosophy*, editor in chief Paul Edwards, volume I. London: Collier Macmillin Press, 1972. s. 237.

Çünkü, arı, hem toplar (karınca gibi), hem de kendinden bir şeyler katar (örümcek gibi) ve ortaya yeni bir ürün çıkartır. İşte bilim adamı, diğer insanların ve kendi verilerini bir araya getirmeli ve onları harmanlamalı, yorumlamalı, yargılamalı ve sonuçta yeni bir şey olarak ortaya çıkarmalıdır. O halde, bilim adamı, toplayıcı, düzenleyici, gözlemleyici, deneyci, yorumlayıcı ve yargılayıcı bir araştırmacı olmalıdır.²

Bilim adamı ne ağını içinden çekerek ören örümcek gibi, ne de çevreden topladığıyla yetinen karınca gibi davranmalıdır. Bilim adamı topladığını işleyen, düzenleyen bal arısı gibi yapıcı bir etkinlik içinde olmalıdır.³

Spekülatif, kavramsal ve metafiziksel düşünce yerine Bacon, yeni dünyanın keşfi ile başlatılan buluşların ancak yeni bir felsefe ve bilim ile tamamlanması gerektiğini öne sürer. Araştırmacı ve yorumlayıcı bilim adamı ancak yeni bir yöntemle eskiyi aşabilir. Çünkü eski metot artık yeni bir şey ortaya koyamamaktadır. İşte bu noktada Bacon, kendi görüşü olan "The Great Instauration"dan söz etmektedir. Diğer modern düşünürler gibi, Bacon da ancak doğa üzerinde kaybolmuş egemenliği yeniden kazanmanın tek yolunun, yeni bir bilimsel yöntemde olduğuna inanır. Bacon, bu konudaki düşüncelerini şu şekilde ifade eder: "Doğanın yorumlayıcısı ve hizmetkârı olarak insanoğlu doğayıolguda ya da doğanın gidiş yönü düşüncesinde yalnızca gözlemleyerek, onu pek çok durumu ile anlayabilir ve değiştirebilir. Bunun ötesinde o, hiçbir şey bilemez ve yapamaz."⁴

² Bacon, bilgi araştırmacı saydığı bilim adamını arıya benzetmesi onu 18. yüzyıl Aydınlanma felsefecilerin en önemlilerinden biri olan I. Kant'ın düşüncelerine öncülük yaptığını öne sürmek sanırım yanlış olmaz. Çünkü, o da Kant gibi ne usçuları, ne de deneycileri tek doğru olarak kabul etmiştir. Bilgiyi, ne iç (a priori) ne de dış (a posteriori) verilere bağlamış, fakat ikisinin sentezinde görmüştür. Böyle bir yorum Kant öncesi bir düşünürde görmek yanlış yorum değil, ama Bacon, bilginin elde edilişindeki açıklamalarında Kant kadar iyi bir kurama sahip olduğunu söylemek yanlış olur.

³ Cemal Yıldırım. "Francis Bacon." *Bilim ve Teknik*, Sayı 321 Ağustos, 1994.

⁴ Francis Bacon. *Novum Organum, Treasury of philosophy*, edited by Dagobert D. Runes, New York: The Philosophical Library Inc., 1955. s. 103.

Bacon, altı adımda "The Great Instauration"'daki düşüncelerini açıklar: **1-** Varolan bilimlerin tam bir sınıflamasını yapmak. **2-** Araştırılan doğanın yeni sanat ilkelerini ortaya koymak, yeni tümevarımsal bir mantık ve yeni bilimler ve sanatları ortaya çıkarmak için güvenilir yöntemler sağlamak. **3-** Deney verilerinin toplanması ve deneye başvurmak. **4-** Yeni yöntemle başarılı çalışmalar serisi ortaya koymak. **5-** Doğa tarihi çalışmalarından tümevarımla elde edilen genellemelerin bir listesini yapmak. **6-** Tam bir doğa bilimi için yeni bir felsefe ortaya koymak.⁵

Böylece Bacon, bilgi ve bilimin elde edilişi için yapılması gereken önerileri kendine göre sıralar. Fakat her ne kadar kendi bu sıralamayı çalışmalarına uygulamasa bile, yeni ve doğru bir bilimin bu sıralama çerçevesinde olabileceğini savunur. Bacon, Orta Çağ zihniyetini aşmaya çalışan ve düşüncelerini yüreklilikle ortaya koyan bir düşünür olarak şöyle der: "İnsan bilgisi ve gücü bir yerde birleşir; çünkü nerede neden bilinemiyorsa, etki de ortaya çıkartılamaz. Egemen olunacak doğa, itaat etmek zorunda bırakılmalıdır; ve nedenin bilgisini elde etmek, bu tür operasyonun kuralı olmalıdır."⁶

Bacon'a göre, "doğru veya hakikati ortaya çıkarmanın ve araştırmanın yalnızca iki yolu olabilir ve vardır. Birincisi, durumlar ve tekillerden en genel aksiyomlara varmak ve buradan da değişmez ve sabit ilkelere yargılara ve orta terime ulaşmaktır. Ve bu yol şu anda moda olandır."⁷ Geleneksel mantığın yöntemini buna örnek göstermek mümkündür. "Anlama kendini ilk yol olan mantıksal düzene uygun bir şekilde ele almaya terk etmiştir. Çünkü akıl daha yüksek genelliğin durumuna yükselmeyi arzular ve böylece akıl, çok az deneyim zahmetinden sonra orada huzuru bulmaya çalışır. Fakat bu kötülük, mantık ve onun tartışılmaz konumu ve kuralları dolayısıyla ortaya çıkar."⁸

⁵ *The Encyclopedia of Philosophy*, editor in chief Paul Edwards, volume I. London: Collier Macmillin Press.1972. s. 237.

⁶ Bacon. *Novum Organum*, s. 103.

⁷ *Age.*, s. 103.

⁸ *Age.*, s. 103.

Bacon , Aristo mantığının aşılması gerektiğini ikinci yol ile ortaya koyar: "devamlı ve atlamadan yukarıya yükselerek, tekiller ve duyumlardan aksiyomları çıkarmaktır. Böylece ikincisinin en sonunda en genel aksiyomlara ulaşılır. Bu doğru yoldur fakat henüz denenmeyendir. Anlama, kendisini cesur, yürekli ve egemen akıla bırakır; özellikle de kabullenmiş doktrinle kendini kaptırmamış doğru akıllara. Bu da doğru olan yoldur fakat bu yavaş bir süreçtir. Çünkü dolaysız ve muhtaç olmayan anlama ancak şeylerin belirsizliğinden etkilenmez ve onlara eşit değildir. Her iki yolda duyumlar ve tikelden kalkar ve en yüksek genelleme üzerinde son bulurlar; fakat aralarındaki fark sonsuzdur. Çünkü birisi sadece deneye açık ve tekillerin değişimidir, diğeri ise bunların yani birinciler arasındaki düzen ve uygunluğa bağlıdır. Kısaca biri belirli soyutlama ve yararsız genellemelerle başlar, diğeri ise doğal düzende daha iyi bilinen ve öncelliğe sahip küçük adımlardan yani deneylerden oluşur."⁹

Bacon, anlamanın ve düşünmenin doğru yolu olarak tümevarıma dikkatleri çeker ve bu tür akıl yürütmenin bilimsel olabilmesi için üç bölümden oluşan bir ilerleme tablosu öne sürer ve adına da "incelemenin üç tablosu" der.

Birinci bölümü evetleyici olay ve fenomenlerin oluşturduğunu söylemektedir. Bu kısımda, tüm bilinen benzer ve aynı karakterdeki olaylar ve fenomenler bir araya getirilir, düzenlenir ve toplanır. Örneğin, konumuz sıcaklık ise, tüm ısı veren olay ve fenomenlerin bir listesi yapılır. İkinci bölüm, birinci bölümdeki evetleyici ve olumlayıcı durumun tam tersi değilleyici ve olumsuzlayıcı olay ve fenomenlerin bir listesi yapılır. Örneğimize göre tüm ısı vermeyen olay ve fenomenler sıralanır. Evetleyici ve değilleyici bölümü, üçüncü bölüm olan karşılaştırma ya da farklılıklar derecesini gösteren kısım izler. Böylece son kısımda, değişik nitelikler ortaya konulup, gözlenmesi sonucu evetleyici veya değilleyici ilişkileri ortaya çıkarmaktır.

Bu üç bölümün gerçekleşmesinden sonra, tümevarıma başlanabilir. Öncelikle incelenen fenomende aranan niteliği barın-

⁹ Age., s. 103.

dırmayan diğer tüm olgular ve olaylar dışarıda bırakılır. Dışarıda bırakma ile acele ve temelsiz genelleme yanlışlıklardan kurtulur. Fakat, bu durum gerçek tümevarım temeli olmasına karşın, aranan asıl amaç değildir. Esasla ilgisi olmayan durumlar ayırt edilerek dışarıda bırakılır. Böylece Bacon'a göre, farklı olanların dışarıda bırakılması ile olumlu ve evetleyici fenomenler bir araya getirilebilir ve bunu da ilk defa kendisinin öne sürdüğünü ifade eder. Evetleyici durumlarla varılan sonuç henüz ilk adımdır, son adım değildir. Tümevarımda daha başarılı olmak ve daha doğruya varmak için başka durumlara da bakmak gerekir. Bacon'ın bu tümevarım anlayışı her ne kadar bir yasayı veya ilkeyi ortaya koysa da, Orta Çağ düşüncesini ve mantığını aşarak, yöntemli ve kurallı bir ilerleyişle tek tek olgulardan kalkıp, acele genellemelerden kaçmayı sağlamaktadır. Tek tek yargılardan hemen tümel yargılara yükselmek bir yanılgıdır. Genelleme yavaş yavaş yapılmalıdır.

Bacon'a göre, bilimde dogmalar ve kanılar bulunabilir. Her ne kadar bilimde büyük ilerleme kayıtları edildi ise de, biz birçok yeni temellendirmeler bulmaya başlamalıyız; yoksa sonsuz bir döngü içinde eskiden beri dokunulmayan yanlışlar içinde kalmaya devam ederiz. Bunu yapmak için yargılayan değil fakat yol ve metot gösteren olmak gerekir. Bu açıkça yapılmalıdır. "Çünkü hiçbir yargı ister benim metodumla ilgili ya da bir buluş yöntemi ile ilgili olsun haklıca formüle edilemez."¹⁰

İnsanın anlamasını idoller ve yanlış kavramlar yönetmektedir. Böylece doğru, insan zihnine girecek açık yol bulamamaktır. Eğer kapı açılabilirse, bilim ve doğru tekrar insanın olabilir. Biz bunu başarmak ve tehlikeyi yok etmek için idollerle savaşmalıyız. Çünkü idoller, insan zihninin kuruntuları ve ön yargılarıdır. Bunun için de önce bunları tanımlamalıyız.

İnsan aklında dört çeşit idol vardır: 1. Kabile ya da soy idolü (idols of tribe) 2. Mağara idolü (idols of the cave) 3. Çarşı-pazar idolü (idols of the market-place) 4. Tiyatro idolü (idols of theatre)

¹⁰ *Age.*, s. 104.

Doğru tümevarım yoluyla elde edilen aksiyomların ve düşüncelerin oluşumu, hiç şüphesiz ki idolleri temizlemek ve onlardan uzak durmak için başvurulacak en kesin yöntemdir. Fakat, onları ortaya çıkarmak oldukça zordur. Çünkü idoller teorisi, geleneksel mantığın sofistik çürütme kuramını doğasında ve özünde barındırır ve saklar.

Kabile veya soy idolleri temellerini insanın özünden alır ve kendini insan ırkında ve soyunda saklar. Bu yüzden, insanın doğasına yerleşik olan soy idolleri tüm insanlar için ortaktır. Bu idol yüzünden nesneleri görmek istediğimiz gibi görür ve onları kendimize benzetiriz. Olguları kendi başlarına olduğu gibi görmeyiz. Bacon'a göre, "insan algısı objenin ölçülmesidir önermesini öne sürmek yanlış olur. Bunun tersine, zihnin kavradığı tüm algılar ve duyumlar evrensel ve genel ölçümlere bağlı değil fakat bireysel olana göredir. Böylece insanın anlamasını, yansıtan bir ayna gibidir; çünkü anlık kendi doğasının etkisi ile objenin özünü karıştırır, tahrip eder, değiştirir, ve düzensiz olarak algılar."¹¹

İkinci idol olan mağara idolü, bireysel insana aittir. "İnsanlık için genel ve ortak yanlışlıkların dışında, her birimizin doğanın ışığını solduran ve kıran kendimize ait sığınağımız ve mağaramız vardır. Bu tür idoller ya direkt olarak kendimizin özelliği, ya eğitimimizin, ya başkaları ile yaptığımız konuşmalar sonucu, ya da okuduğumuz kitapların sonucudur. Bunlara ilaveten kabullenilmiş ve inanılmış otorite sonucu da olabilir; ya da tüm bunları içeren izlenim ve düşüncelerin anlıkta ön yargı ve dogma olarak yer alması sonucu ortaya çıkan idollerdir. Bu yüzden birey dünyaya ortak ve evrensel olandan çok kendi küçük dünyasından bakmayı tercih eder."¹² Bacon'un, bu idole mağara idolü demesi onun Platon'un mağara benzetmesini göz önünde bulundurmasının sonucudur.¹³ Bu benzetmeye göre, birey bu-

¹¹ *Age.*, s. 107.

¹² *Age.*, s. 107.

¹³ Bakınız Platon'un *Devlet*'inin 7. kitabı.

lunduğu mağarayı kendi gözleri yani bireyselliği içinde algılar ve bilir.

Diğer bir idolumuz de bizim dışımızdaki insanla veya insanlarla yaptığımız konuşmalar ve ilişkilerimiz sonucu oluşan çarşı-market idollerimizdir. "Çünkü bireyin yaptığı söyleşiler ve toplumsal ilişki sonucu kazanılır. Kelimeler kaba bir anlamaya göre oluşurlar. Bundan dolayı da, kelimelerin yanlış ve uygunsuz seçimi tam bir anlayışa engel olur. Ayrıca insanın öğrendiği bazı şeylerin tanımlanmasında ve açıklanmasında yeterli doğruluğu ortaya koyamaz. Sözcükler kolaylıkla anlamamızı zorlar ve çelişkiye düşürür. Bu idol, insanı sayısız çıkmazlara sürükler ve fanteziler oluşturur."¹⁴ Bu idol, en kötü idol olarak direkt olarak dille ve sözcüklerle ilgilidir. Çünkü tüm çağların yanlış veya eksik düşünceleri dilimize yerleşmiştir. Dilimiz de düşüncemizi kendi kalıpları içinde etkilemektedir. Bu yüzden düşünceler dilimizin tutsağı olmaktadır. Bunun en iyi örneği Orta Çağ skolastiğinin kuru ve boş kavramlarının insanı deneyden ve olgudan uzaklaştırmasıdır. Bu idol, deney ve olgu dünyası ile kavramlar ve sözcükler arası çelişkiler oluşturmaktadır. Sonuçta bizi gerçeklikten uzaklaştırmaktadır.

Son idol ise, çeşitli felsefe dogmaları ve kanıtlama ilkelerinden insan zihnine göç eden Tiyatro idolüdür. "Çünkü, yargımızdaki tüm bilinen sistemler Antik Çağ'ın teori ve ilkeleri rol oynamakta ve onlar sahneye çıkmaktadır. Bilimde birçok aksiyom ve ilke geleneğin etkisinde olmasıyla güvenilirliği azalmaktadır."¹⁵ Böylece, eski kuramlar otorite kabul edilmekte ve inanılmaktadır. Bacon, bu idolle, Orta Çağ'ın etkisinde kaldığı Aristoteles otoritesine karşı çıkmaktadır. Otorite ise bizi yanılgılara götürmektedir.

Tüm bu idollerden yani ön yargı ve kanılarımızdan kurtulursak, doğayı yöneten yasaları bize verebilecek tek yöntem olan tümevarım ve onun tam olmasını sağlayacak üç aşamayı yerine getirirsek, doğayı bilir ve ona egemen oluruz. Bacon'a göre, in-

¹⁴ Bacon. *Age.*, s. 107-108.

¹⁵ *Age.*, s. 108.

sanın amacı bilgi ile doğaya egemen olmaktır. Modern çağın parolası olan bilgi ve bilim egemenliğe götüren tek güçtür önermesi Bacon'la birlikte artık kesin olarak son şeklini alıp Aydınlanma felsefesine götüren yolu açmıştır.

KOPERNİK DEVRİMİ¹⁶

Yaşamı ve Eserleri: Nikolaus Copernicus (1473-1543) Polonyalı astronom, doktor ve güneş merkezli evren kuramının öncüsüdür. Kopernik¹⁷ Batı Prusya'nın Vistula bölgesinde bulunan Torun (Thorn) şehrinde doğdu. Ailesi soylu ve zengindi; amcası kilisenin başpiskoposuydu. Cracow Üniversitesi'nde 1491-1494 yılları arasında edebiyat, din hukuku ve tıp okudu. Doktorasını Bologna (1496-1500) ve Padua'da (1501-1503) fıkıh üzerine yaptı. Piskopos amcası Ermland'ın etkisi sayesinde 1497 yılında Frauenburg katedraline fıkıhçı olarak seçildi. 1506 yılında Polonya'ya döndü ve 1512 yılına kadar amcasına doktora yaptı. Daha sonra tekrar eski görevini döndü. Bu görevi sırasında Katedral'in kapsamlı yönetimine ve çağının diplomatik hareketlerine katıldı, fakat bu zamanlarda bir astronomdan çok doktor olarak tanındı. Kuzeydoğu Polonya'da ender bulunan Yunanca bilen insanlardan biriydi. Kopernik, bu dönemde bir Bizanslı şairin şiirlerini bastırdı ve Prusya için ekonomik reçete önerdi.

Kopernik'in astronomiye ilgisi Cracowlu matematikçi Wojciech Brudzewski ve Bolognalı astronom Domenico Maria da Novara etkisiyle başladı. Kopernik'in ilk astronomi gözlemi 1497'de Bologna'da gerçekleşti. 1514 yılında artık o bir astronom olarak tanındı. Güneş ve Ay hareketlerindeki düzensizliklerden dolayı Papa V. Leo onu takvim reformu için görevlendirdi. Bu dönemde daha sonra yazacağı kitabının basit ve erken bir tasarımı olan *Commentariolus*'u yazdı. Yine astronomideki referans tabloları problemleriyle ilgili olarak *A Letter Against Werner* adlı eserini yazdı. Yaşamının sonuna doğru Wittenbergli genç Lutherci bilim adamı George Joachim Rheticus (1514-74) tarafından ziyaret edilerek eserinin basılması için ikna edildi. Böylece tüm hayatını verdiği çalışması basılmak için güvenceye alındı. Bu eserin popüler tanıtımının yapıldığı *Narratio Prima*

¹⁶ J. R. Ravetz, "Copernicus Revolution" adlı makalesi özetlenerek, çevrilmiştir.

¹⁷ Bundan sonra Türkçe okunduğu gibi yazılacaktır.

1540'da basıldı. 1512 yılından beri üzerinde çalıştığı temel eseri *De Revolutionibus* 1543'te yayımlandığında Kopernik ölüm döşesindeydi.

1. Giriş

Kopernik Devrimi, modern Avrupa doğa bilimleri tarihinde ki önemli olaylarından birine işaret etmektedir. Modern Avrupa kültürünün dünya-görüşünün doğuşunu, herhangi bir başka olaydan daha fazla örneklemektedir. Kopernik devrimi uzun ve karmaşıktır. Başlangıcı Rönesans'ın Reformasyona yön verdiği, keşiflerin ve buluşların Avrupa'yı kasıp kavurduğu on altıncı yüzyılın ilk birkaç yılına kadar götürülebilir. Bilimsel olarak devrimin tamamlanışı ise kesinlikle İngiltere'de Protestan egemenliğinin olduğu Büyük Devrimin bir yıl öncesi olan 1687 yılıdır. Böylece Avrupa'nın politik, kültürel ve sosyal çerçevesi belirlenir. Başlangıç bir buluştu ya da genç Polonyalı astronom Nicholas Copernicus'un dünyanın evrenin merkezinde sabit olmadığı fakat güneşin etrafında kendi ekseninde döndüğünün daha iyi farkına varıştıydı. Devrimin tamamlanışı, Isaac Newton'un 1687 yılında bastırdığı *Doğa Felsefesinin Matematik İlkeleri* adlı yapıtında ortaya koyduğu sağlam ve tam bir dinamik astronomi kuramında Kopernik ilkelerinin gösterilmesiyle son buldu.

Devrim aynı zamanda karmaşıktı ve onun tarihi birbiriyle ilişkili üç görüşle açıklanabilirdi: Astronomi, fizik ve doğa felsefesi. Astronomide yalnızca güneşin ve dünyanın göreceli durumlarındaki düşüncelerimiz değişmekle kalmadı, aynı zamanda basit dairesel hareketlerin birleşiminin yerine evrensel fizik yasalarıyla temellenen hesaplamaları içeren bir astronomi öne sürüldü. Fizikte ise, niceliklerle temellenen teorik kuvvet anlayışı, Aristotelesçi niteliksel fizik anlayışının yer değiştirmesine etki etti. Sağduyuya yakın bir anlayışı içeren eski sistemde her şey ağırlık ve hafifliğine göre kendi doğal yerine sahipti; her hareket kendi doğal durumuna sahipti; dünya normal olarak niteliksel değişimleri içerirken göksel alem dairesel ve mükemmel hareketi içermekteydi. Modern Ortodoksinin takipçileri yalnızca on yedinci yüzyıldaki 'birinci nitelikler' diye bilinen maddenin nite-

liksel özellikleriyle ilgilendiler. Doğa felsefesinde Hristiyan öğretisiyle uygunluk taşıyan yer-merkezli evren ile sonsuz, tam ve hemen hemen boş bir evren anlayışı yer değiştirdi; bu anlayış kilise otoritesi yerince, deneysel verilerle desteklenen bilgi kuramı üzerinde temellendi.

Bu olaydan astronomi çalışmalarının bilimsel kültürün yalnızca değişmesine neden olduğunu çıkartmamalıyız. Orta Çağ dünya görüşünün yok olması ve modern Avrupa bilimcilerinin birliğinin oluşmasını tanımlayan evrenin büyüsunü çözmenin uzun süreci, bazı arzulu akademisyenlerin iddia etmek istediklerinden daha az bir biçimde Kopernik astronomisine dayanmaktadır. Fakat Kopernik devrimi, homojen uzayın içinde hareket eden dünya için yeni bir mekaniğin oluşmasının bilimsel arka planıydı.

Devrim için cesaret ve büyük dahilik gerekmekteydi. Kopernik, Germen şövalyelerine karşı Polonya krallığını savunan ve hayatının büyük bir kısmını kamu çalışmalarına adayan ve en önemli çalışmalarının arasında para yönetimi hakkında bir eser bulunması bakımından da birçok özelliği olan bir insandı. Devrimin tam ortasında tam onu kavrayan aynı zamanda meslektaş ve bazı bakımlardan arkadaş olan iki insan, çalışma yöntemleri ve kişilik koşulları bakımından birbirinden çok farklıydılar. Bunlar Galilei (1561-1643) ve Kepler (1571-1630) idi. Sonuçta günümüz bilim tarihçileri gerçek gizemini açıklayana kadar spekülatif doğa felsefeciliğini kendi özel kişiliğinde saklayan başarılı bir bilim adamı olan ve halkın yücelttiği Newton (1642-1727) geldi.

Bilimsel görüşlerindeki tamlığına ulaştıktan sonra, Kopernik devriminin etkileri politik ve kültürel alanda da devam etti. Galilei'nin yargılanma skandalı, Katolik kilisesi'nin yüz kızartan kararlarından bir tanesidir. Fakat Galilei sözünü geri aldığı için kilisenin düşmanları için de saf gösteri zaferi olmadı. Kopernik'in 1543'te yazdığı kendi kitabı, on dokuzuncu yüzyıla kadar Katolik indeksinde yasaklanmış olarak kaldı. Yıldız paralakslarındaki dünyanın yörüngesel hareketinin doğrudan gözlemsel kanıtı 1830'lara kadar F. W. Bessel'in gerçek başarısını bekledi

(yanlış iddia Kopernik'in zamanına kadar gitmektedir). Dünyanın yörüngesi hakkında benzer bir kanıt 1840'lardaki Foucault Sarkacı'ndan biraz sonra yeniden yapıldı.

Karmaşıklığı ve uzunluğu nedeniyle Kopernik devriminin otoriteye ve din konularına etkisi, bilim felsefesine olduğu kadar kendi tarihinin yazımı için de önemli problemler ortaya koymaktadır. Tüm bunlar daha sonra doğal bir şekilde Galilei'nin durumu üzerine yoğunlaşmayı sağladı: O, düşünce özgürlüğü ve bilimsel doğru için bir kurban mıydı? Yoksa kanıtlanmamış ve tehlikeli fikirlerini açıklamak için ısrar ettiği zaman, sosyal sorumluluğunun yetersizliğinde gururlu bir adam mıydı? Aristoteles fiziğiyle Batlamyus astronomisinin birleşiminin gerçek bir bilimsel sistem olduğunun farkına varıldığı zaman, Kopernik bilim felsefesinde ikinci devrimin ertelenmesine neden oldu. Çünkü Kopernik (ve onun takipçileri) kesinlikle bu düşüncenin yanlış olduğunu gösterdiler; bu önemli olayla, kuramların arılaşması ve olguların birikimi bilim sürecini oluşturmadi. 1940'ların sonlarına doğru Harward Üniversitesi'nde genç bir bilim adamı, tüm bu fikirlerin bilim hakkında öğrendikleriyle uyuşmadığını fark etti; Thomas Kuhn'un sorgulamasıyla modern klâsik olarak bilinen *The Copernican Revolution* (1957) ve yeni ufuklar açan *The Structure of Scientific Revolution* (1962) felsefesi ortaya çıktı.

2. Kopernik Devriminin Başlangıcı

Kopernik'in kuramı dünyada hemen kabul görmedi; çünkü kuram, sağduyu ile eğitilmiş kişilerle, teolojiyle, fizikle, astronomiyle bütünleşmiş olan bazı paradokslara ve anomilere karşın göksel bir sistem tanıtmaktaydı. Klâsik (eski) model, Aristoteles'in yorumladığı gibi klâsik Yunan doğa felsefecilerinden gelmekteydi. Evrenin merkezinde küresel Dünya, Dünyanın üstünde Ay'la başlayan yedi gezegen küresi ve onların arkasında günlük dönüş yapan sabit yıldızlar küresi vardı. Tüm niteliksel değişimler Dünyada yer alır. Göksel nesneler yalnızca dairesel hareket yapan değişmeyen ve mükemmel olanlardı. Dünyada her şey hafiflik ve ağırlık derecelerine göre doğal yerlerinde bulunurlardı. Merkezde toprak elementi vardı; daha sonra sırasıyla

su, hava ve ateş gelir; tüm hafiflik Ay küresine kadar uzanmaktaydı. Bu Aristotelesçi şema, cehennem merkezin altında, cennet ise gökyüzünde ve tüm bunların arkasında sabit yıldızlar olarak Hristiyanlıkla uyum sağladı. Ayrıca bu kuram, gezegenlerin hareketlerini betimlemek için kullanılan dairesel hareketlerin tekliği üzerinde oluşan matematik modellen bir astronomi sistemiyle de oldukça mükemmel bir uyum gösterdi. İkinci yüzyılda İskenderiyeli Claudius Ptolemy (Batlamyus) tarafından yazılan ve Arap dünyası tarafından *Almagest* diye bilinen eserde bu kuram açıklanmıştı. Daha sonraki astronomlar, bunu daha da geliştirdiler ve böylece gezegen yörüngelerinin bazı belirli yavaş hareketlerini açıklamak için mekanizmalar önerdiler; fakat bu modelin, sistemin ve gözlemlerin tutarlılığı Kopernik zamanına kadar değişmeden sürdü.

Kopernik'in evren görüşü güneş merkezli olmasına rağmen kendi döneminde kabul gören Orta Çağcı evren anlayışı yer merkezli ve merkezin sabit olduğu üzerine temellenmekteydi. Kopernik sabit ve merkezde olan Yer (Dünya) yerine, Güneş'i merkeze kendi ekseninde dönmek koşuluyla yerleştirdikten sonra Dünyayı da merkezin çevresinde dönen olarak tanımladı. Bu tanımlama Orta Çağ evren kuramına göre düşünüldüğünde ancak anlaşılabilir ve değer kazanabilirdi. Her ne kadar Geç Orta Çağ astronomları Batlamyus'un evren kuramıyla gezegenlerin hareketlerindeki düzensizliklerin açıklanamadığını fark ettiyse de, yeni çözümler öneremediler. Kopernik önerdiği güneş merkezli (*heliocentrik*) evren kuramı tam anlamıyla astronomide bir devrim gerçekleştirdi. Kopernik devrimi gözlemsel olarak belirlenen gezegen hareketlerinin kuramsal açıklamasını sağlamakla kalmayıp, var olan düzeni farklı bir biçimde yeniden kuruyordu. Böylece Kopernik devrimi Yer merkezli (*Geocentrik*) evren yerine Güneş (*heliocentrik*) merkezli evrenin gerçek durumu hem fiziksel, hem de kuramsal olarak açıkladığını öne sürmekteydi.

Kopernik devriminin nasıl kabul edildiğini (ortaya çıktığını) anlamak için, halk tarafından bilinmeden önceki Kopernik kuramının yapısını göz önünde tutmalıyız. Kuramın yapısı dünyadaki üç farklı hareketi içermektedir. Yalnızca ilk ikisi şimdi ha-

tırlatılacaktır; her nasılsa on altıncı yüzyılın sonlarına doğru bu üç öge farklı yollara gittiye de, üç hareketin veya ögenin değişik kabulleri bize Kopernik'in kendi zamanında nasıl anlaşıldığına dair farklı ip uçları vermektedir.

İlk hareket, Kuzey ve Güney kutupları arasında kendi eksenini etrafında dönen yıldızların 'sekiz feleğinin' farz edilen yörünge hareketi yerine geçen dünyanın kendi eksenini etrafındaki günlük yörüngesel hareketidir. Bu hareket çeşidi, sağduyuya ve gerçekte ise fiziğe büyük etki yaptı. Niçin çok büyük rüzgarların olmadığını, niçin insanların yeryüzünden merkezkaç çekimi ile uzaklara atılmadığını ve nasıl kuşların yuvalarına döndüğünü açıklamak çok zordu. Nihayet, ilke olarak bu dairesel hareket olmaksızın gökyüzünde dünyanın yörüngesel hareketinin kuramı da olmayacaktı.

Kopernik'in ikinci hareketi, güneş merkezin yakınlarında sabit iken, dünyayı dönen göksel cisimlerden biri gibi yapmaktaydı. Dolayısıyla matematik kuramları sayesinde gezegenlerin hareketleri birleştirilebildi ve belki de basitleştirilebildi. Gezegenlerin geriye doğru yaptıkları hareket (iki bin yıldan beri astronomi kuramlarını etkileyen) saf bir görünüş gibi dünyaya göre gezegenlerin görelî hareketlerinin sonucu olarak açıklanabildi; onlar yalnızca arkalarındaki sabit yıldızlara karşı, dünyadan daha yavaşça dönmekteydiler. Bununla birlikte tüm sistem, birliktelik içinde güneşin etrafında dünya yörüngesinin yarıçapının boyutlarıyla belirlenmişti. Buna karşılık, çoğunlukla estetik ve felsefî açıdan kabul gören bu avantajlar, on altıncı yüzyılın sonlarına doğru birçok otorite tarafından sayısız anomilerin ve paradoksların olduğu bir kuram olarak düşünüldü. Astronomi açısından dünyanın yörüngesel hareketi, yılın değişik zamanlarında sabit yıldızların farklı kümelerine daha yaklaşık olacaktı; böylece onların yörüngesinde yıllık açık değişimler oluşacaktı. Bunun sağlamlığı on altıncı yüzyıldan sonraki zamanlarda da iddia edildi, fakat 1830'larda F. W. Bessel tarafından çok küçük etkileri gösterilince haklı bir şekilde reddedildi. Çünkü Aristoteles'in ağır ve merkezdeki Dünya, hafif ve ateşten göksel ögelerin tutarlı yapısı ve akla uygunluğuyla kabul edilen öğretisiyle Kopernik'in Dünya ve gökyüzü fizik sistemi çelişti. Buna ilave-

ten, yeni kuram, hiç tartışmasız olarak Hristiyanlığın tümündeki birçok kutsal önermeyle de çelişti: İsa güneşin Jericho'da sabit olarak durmasını emrettiği zaman, o her ne söylediyse onunla bir mucizeye sebep olduğunu anlatmak istedi (Joshua 10: 12-13).

Kuramın kendine uygun bir yolla yavaş yavaş kabul görmesi pek şaşılacak bir şey değildi. Kopernik'in takipçileri kuramın parçaları arasında seçim yaparak kabul edilebilir ve yararlı olanları alırken, diğerlerini reddettiler. Aslında astronomlar yıldızların durumunu veren tabloyu geliştirmek için matematik yöntemler önerdiler; böylece astronomi bilimi daha sağlam bir temelle desteklenebilirdi. Milattan önce ikinci yüzyılda matematiksel astronominin büyük sentezini oluşturan Batlamyus ünlü bir astrologdu ve Kopernik'in öğretmenleri Cracow'da on yedinci yüzyıl İngiltere'sinde tıp okulunda çok iyi bilinen matematiksel fizik (astroloji tıbbi) dersleri vermekteydiler. Kopernik kendisinin zayicisine (yıldız falına) bakmadı ve ondan sonra Galilei astrolojiyi reddetti çünkü iki alan on yedinci yüzyılın ortalarına kadar çok yakın birliktelik gösterdi. Kopernik'le ilgilenen bazı Luther uzmanlarının astrolojiye güçlü bağlılıkları vardı, çok dikkati çekenler Rheticus ve büyük öğretmen Melanthon'dur. Kopernik'in kuramı öncekileri için az, fakat sonrakiler için daha çok şey önermekteydi.

Takvim için yıl tanımlarının çeşitliliğini de içeren bazı temel problemler, Kopernik'in ortaya koyduğu üçüncü hareket ile çözülmüş gibi gözüktü. Yüzyıl bitmeden bu çözüm bırakıldı ve bir süre sonra da unutuldu. O, gün-tün eşitliğinin oluşması genelde konik yolu takip eden Dünyanın eksenini etrafındaki yavaş hareketiydi. Bu, Güneşin belirli yörüngesiyle ilişkili takım yıldızlarının durumundaki (ve bundan dolayı burçların astrolojik yerlerindeki) yavaş değişimlerin olmasını sağlayan yıldız sferlerinin (geri hareket) sebebiyle meydana gelen belirli yavaş dairesel hareketi açıklar. Kopernik bu düzenli hareketleri açıkladı, bunlara ilaveten yıldızların ve hatta Güneşin yörüngesine çok küçük çeşitlilik ekledi. O, bu yolla Hristiyan yılının tanımlanmasındaki uzun süren krizi, Ay-Güneş tutulmasını çözmek ve gerçek ebedî bir takvim için ilkeleri ortaya koymak istedi. Yüzyıllar boyu

ciddî bir biçimde yanlış giden hareketler toplamının tutarlılığı ve düzenliliğinin yeniden inşası, Kopernik'in analizi için *Commentarios* başlangıç noktası oldu; orası Kopernik'in temel ölçüler için Batlamyus'un şemasından kesinlikle ayrıldığı yerdir. Kopernik'in çalışmalarındaki bu görüşü, rakip astronomlar arasında onun şöhreti için ana nedenlerden biri oldu çünkü onun paradoksal gezegen ve dünya kuramı, bazı kanıtlar ve savunmalar vermektedir.

3. Kopernik Kuramına İlk Yanıtlar

Kopernik'in kuramı uzun süre, felsefe ve dinde zorlu çekişmelere ve tartışmalara konu olmaya başladı; bu tartışmalar Giordano Bruno olayı ve Galilei'nin uyarılmasıyla açıkça belli oldu. Başlangıçtan itibaren Kopernik bu tür olaylara karşı çok duyarlı oldu fakat kariyerin ilk başlarında bu tür durumlarda beceriksizdi.

De revolutionibus birçok değişik olguların bir araya getirilmesi idi. Kopernik öncelikle gözlemleri için önerdiği tabloyu yeniden hesapladığı ve ondan sonra hareket eden cisimler için yeniden gözden geçirdiği modeli oluşturduğu kuramının genişlemesi matematiksel astronomi şeklinde devam etti. *Kitap I*'i yayınlanmadan önce Dünyanın hareketinin gerçekliği üzerine olan bir argümanını, değişik keşfe götüren düşünceleri üzerinde temellendirdi. Başlangıçta astronominin uzmanlar için bir konu olduğu uyarısı ve problemleri çözdüğünü söyleyen Kopernik'in önsözü vardı. Ön sözden önce okuyuculara hitap edilmiş gerçekleri anlatan bir feragatname ve tuhaf bir kuramdan dolayı af dilenen bir imzasız not gelmekteydi. Bunların sonucunda, fizikten değil, matematikten hoşlanan her insan, Kopernik'in kendisinin bile kendi kuramını tam tamına anlamadığını bu notları kanıt olarak kullanıp söyleyebilirdi. Bu karışıklık üzerinde düşünüldü; kitabı basım sırasında gören Rheticus'un arkadaşı Andreas Osiender (1498-1552) teologların olası sorunlarından kaçınmak için bir not yazdı. Kopernik'in görüşleri daha geniş alanlara yayılarak, tartışıldı ve nihayet Kepler tarafından açıklığa kavuşturuldu.

Kopernik devriminin ilk bölümü, bilgi sanatlarının Avrupa'da büyük Rönesans'ı oluşturduğu zamanı içermektedir. On beşinci yüzyılın sonlarına doğru Antik Çağ'ın klâsik kitapları ilk defa çok sayıda iyi tashih edilmiş baskılarıyla ortaya çıktı. Bundan önce Avrupa'da tüm bilimsel alanlar İslâm uygarlığından bağımsız bir parça değildi, yalnızca onun öğrencisiydi. Böylece Kopernik öğrenimi için İtalya'ya gittiği zaman *Almagest* üzerine yapılan ilk güzel açıklamada yayınlanmış durumdaydı. Kopernik'in öğrenimi sırasında, Klâsik Antik Çağ'ın bilimsel mirası da tamamen açığa çıkartılmıştı. On altıncı yüzyılın sonlarına doğru, Avrupa'nın tekniği ve bilimi birçok alanda üstün olmaya başladı. Örneğin, bu tarihlerde Vasalius, sonra da Tycho Brahe ve William Gilbert tarafından Avrupa biliminin ilk büyük orijinal gelişmeleri yapıldı. *De revolutionibus*'un elimize kadar gelen kopyalarındaki çalışmalar, Avrupa'nın her köşesinde bu çalışmanın matematiksel içeriğiyle ilgilenen herkes tarafından okunduğunu ve notlar alındığını göstermiştir. Bu dönemin astronomları ve bilim adamları için Kopernik, bilime yeniden matematiğin tutarlılığını ve gözlemsel doğruluğunu kazandırma ümidi veren astronominin, büyük düzenleyicisi idi. Onun matematiksel tekniğinden büyük ölçüde ayrılabilen evren kuramları her bir bilim adamının kendi yolunda başarılı olması için bir örnekti.

Bu anlamdaki diğer önemli bir örnek, Wittenberg Üniversitesi'ndeki akademisyenler ve astronomlar tarafından ortaya konuldu. Her ne kadar Luther kendi yuvarlak masa toplantılarında bir şaka ile Kopernik'i takip etmediğini söylediye de, aslında onun en çok etki aldığı ve ona en çok sadık olan akademisyenler, Kopernik'i çok ciddi bir biçimde ele aldılar; onlar *De revolutionibus* baskısını okudular ve Kepler'e doğru uzanan bir bağlantıyı oluşturdular. Bunlara ilaveten, kuramı yorumlayarak onun hemen popüler olmasını sağladılar. Örneğin, Reinhold yazdığı *Prutenic Tablo*'sunda (1551) bunu yaptı.

Diğer bir önemli öncü destekleyici İngiliz uygulamalı matematikçi ve kitap yazarı Thomas Digges (1546-85) idi. 'Göksel kürelerin Perfit Betimleri' diye bilinen *De revolutionibus*'un birinci kitabının çevirisinde Thomas Digges, 'Pythagorasçıların en eski kuramında' yıldız paralakslarının eksikliği problemiyle kar-

şılaştı. Sabit yıldızlar küresinin yükseklik sferindeki sonsuzluk uzantısı -böylece hareket edemeyen- olarak gösterilen tanımlanmış bölgede yıldızların sonsuz uzaya doğru genişlemesine izin vererek bu problemi çözer.

Kopernik'le en önemli diyalog, on altıncı yüzyılın sonlarına doğru yetişen Tycho Brahe (1546-1601) tarafından yapılan rekabettir. Astrolog ve simyacı olarak meşhur olan Brahe gözlemsel astronomiyi sağlam ayaklar üzerinde temellendirmeyi kendi ününü ve krallık himayesini kullanarak belirledi. Bunun için Kopenhag yakınlarındaki kendi adası üzerinde büyük gözlem aletleri inşa ettirdi ve onları tahmin edilemeyecek bir ilgiyle doğruluk ve kesinlik için kullandı. Kopernik'in yanlış olduğunu göstermek için argümanlar üreterek Kopernik'in kuramını çok ciddi olarak ele aldı ve sonunda tamamen kendi orijinal düşüncesi olmayan karşı bir kuram öne sürerek bastırdı. O, Dünyanın dönüşü konusunda topların doğuya ve batıya atışlarını içeren bir deney düşündü. Eğer Dünya gerçekten hareket içindeyse, top mermisinin menzilinde bir azalmaya sebep olarak doğu yönünde top mermisini yakalamalıydı. Hatta kendinin doğru ve güvenilir aletlerinde etkinin görülebilmesi çok az olsa bile, sabit yıldızların uzaklığının en küçük sınırlarını hesaplayarak yıldız paralaks problemini analiz etti. Sabit yıldızların görsel (çıplak göz gözlemine temele alarak) çapıyla bunu birleştirerek, onlar için aşırı derecede geniş bir minimum genişlik hesap etti; aslında Dünyanın Güneş etrafındaki yörüngesi farz edilenden daha genişti. Böylece, ilkin Dünyanın hareketi makul bir düşünce-deneyimiyle reddedildi ve ikinci olarak sabit yıldızların genişliği konusunda fizikçe makul olmayan bir sonuç ortaya konuldu. Bu iki argüman birlikte Karl Popper tarafından kullanılan çürütme yönteminde ya da Imre Lakatos anlamında her yeni kuram **anomaliler okyanusunun** parçasında batırılarak düşünülebilir. Yüzyıllar boyu oluşan gözlemsel yanlışların sonuçları olarak ortaya çıkan yıldızların ve Dünyanın yörüngelerindeki yavaş ve düzensiz hareketleri, Kopernik kendisinin açıkladığı Dünyanın üçüncü hareketiyle birleştirip olmayan varlık olarak açıkladı. Fakat Tycho bu yavaş ve düzensiz hareketlerin varlığıyla yetindi. Bu yüzden Kopernik'in kuramındaki üçüncü hareket unutuldu.

Tycho'nun uzlaşımçı kuramı, Venüs ve Merkür'ün Güneşin yörüngesinde olduğunu düşünmüş bazı İslâm astronomları tarafından bilinen bir alete uyarlar. Bu alet Mars ve diğer gezegenlerin tersine niçin bu iki gezegenin Güneşe yakın kaldıklarını açık ve düzgün bir biçimde açıklar. Tycho bu durumu tüm gezegenlere uygular; böylece Güneşi Dünyanın etrafında dönen yaparken Dünyayı merkezde sabit tutar, ve tüm diğer gezegenler de Güneş etrafında dönerler. Bu sıkıcı olabilir, fakat bu model en yaklaşık olarak tüm fenomenler için en az Kopernik'in modeli kadar yeterli uygunluktadır. Gezegenlerin yörünge kürelerinin kesişmesi bakımından bu model kendi içinde anomiler içermektedir, fakat Tycho bunun kuyruklu yıldız durumunda da olduğunu önceden ileri sürerek, bunun kendisi için büyük bir problem olmadığını düşünür.

On altıncı yüzyılın sonlarında Kopernik'in kuramı bir astronom olması statüsü nedeniyle daha çok saygınlıkla ilgi çekti. Fakat dengeli bir şekilde o, sağduyuyla ilgili fizik, doğa felsefesi ve keder içindeki ilahiyattaki tüm anomileri yok edemedi. Her ne kadar değişik uygulamacılar kurama olan desteklerini ilan ettilerse de, gezegenler astronomisinin tam bir kuramı olarak saygın astronomlar arasındaki değişimi tam olarak sağlayamadı.

Kopernik devrimindeki on altıncı yüzyılın son figürü hiçbir zaman bir astronom değildi, fakat o, bir çılgın ve kendi Dominiken doktrine karşı olan Giordano Bruno idi. Protestan tarafın üzerinde belirli olan dinsel isteği paylaşılarak döneminin bozulmuş kilisesini zihinsel olarak eleştirmeye kalkıştı. Bu eleştiriler yeni-Platoncu bir kuram uğruna Aristotelesçi felsefenin reddini de kapsamaktadır; ve ona göre maddenin üzerinde yüceltilmiş bir ruh veya ağır ve yoğunlaşmış şeylerin bir üstünlüğü de yoktur. Böylece Bruno yalnızca Güneş merkezli sistemi düşünmekle kalmadı, aynı zamanda onların sonsuzluğunu ve her birinin insanî ve dinsel duygusuyla düşündü. Bu noktadan yaklaşık olarak 1580'lerde Kopernik sistemi kaçınılmaz olarak dinsel çatışmayla iliştilirdi. Bruno hayatının son on yılını düşüncelerini hiç değiştirmedeği için engizisyon mahkemesinde geçirdi ve 1600'de ateşte yakıldı. Sıkıntılı geçen on yıl sonra Galilei, Ay üzerinde yaşam dayanak sistemleri olarak yorumlanabilinen teleskop

keşiflerini gerçekleştirdi. Galilei tarafından Bruno'nun isminden ya da karşıtlarından hiç bahsedilmedi; görgü kurallarını aşmadan yavaş yavaş oluşan bir katılıkla oyunun kuralları kırıldı.

4. Dönüş Noktası: Galilei Ve Kepler

Kopernik devriminin oluşmasında ilginç temalar veya güç eksikliği yoktu; fakat o zamana kadar var olmayan büyük hayal yaratısına sahip Galilei ve Kepler gibi iki insan ortaya çıktı. Onlar meslektaş, hatta kısa süreli de olsa arkadaşları; fakat onların çevreleri, yaşamları ve stilleri sanat biçiminin farklı yanları gibi ayrıydı. İtalyalı ya da daha doğrusu Florentine'li olan Galilei gururlu, tartışmacı, soylu ve değerli bir arkadaş ve yaşlı günlerinde her tarafın taktir öğelerini küçümseyen bir kişiydi. Ona karşılık, Orta-Avrupa bölgesinden olan Kepler, çok ağır çalışmayla kariyer yapmaya zorlandı. Alçak gönüllü ve sevgi dolu birisi olmasına rağmen kötü şans, ölüm ve tehlike onu hep takip etti ve sonunda alacağı için dava açmaya çıktığı yolculuğunda öldü. Zıtlıklar, onların paradoksal gelişimlerine kadar uzandı. Kepler bir spekülâtör ve hayalciydi; fakat onun Mars gezegeninin yörüngesi üzerine olan ölümsüz katkısı matematiksel astronomideki çalışmaların en çok teknikle ilgili kısmında oluşmuştu. Galilei makul düşünen bilim adamı için bir örnekti; fakat her ne kadar eski sistemdeki göksel olaylardaki tutarsızlıklara önerdiği birçok yeni olgusal buluşlara rağmen, yeni sistem için öne sürdüğü tüm kanıtlar başarısızlıklarla sonuçlandı.

Platon'un beş düzgün uzayıyla ilişkili Kopernik'in gezegen sisteminin yapısal uyumundaki Keplerin 1596'daki "Kozmografik Gizemi"ndeki buluşu bu alanın ilkinin teşkil etmektedir. Kepler, Galilei'yi bir astronom ve Kopernikçi olarak bilmekteydi ve ona kitabının bir kopyasını yolladı. Galilei'nin cevabı bir tür incelik ve uyarı şaheseri idi. Çünkü Galilei üniversitedeki kariyerini ve dük himayesini yavaş yavaş artırmakta ve hatta Kopernik kuramının inandırıcı kanıtlarını sağlayacak bazı olguları elde edince, aynı zamanda kendi zamanının da patronuydu. Kepler çalışmalarına devam ederek 1605'de ilk hocası Tycho'nun verilerini kullanarak Mars üzerine çalışmaya başladı. Dört yıl boyunca Tycho'nun gözlemlerinin doğruluğuyla ilişkili ortaya çı-

kan birçok yanlış hipotezleri test ederek yörüngeler üzerinde uğraşıp durdu. Sonunda gezegen hareketlerinin modern kuramı olarak tanımlanan iki yasayı ortaya koydu: Bir odaktaki Güneşin eliptik yörüngesi ve eşit zamanlardaki eşit alanların baştan aşağı süpürülerek gezegenin yarıçap vektörü. Hesaplamada değil de, fiziksel açıklamada yine problemler ortaya çıktı. Dairesel yörüngelerdeki doğal fiziksel temellerle oluşan dairesel hareketin birliğinin birleşimindeki eksiklerde gezegen hareketlerinin dinamik açıklamalarının gerekliliğini ortaya koydu. Bu durum teknik astronomi için Kopernik'in kozmolojik icadından çok Kepler'in çalışmasını devrimsel yaptı.

Bu şaşkınlık sırasında, Kepler, annesini büyüculük suçlamalarından korumak zorundaydı ve yine bu esnada kısa bir zaman önce Anti-Katolik propaganda olarak tanımlanan 'selenitler' hakkındaki eski spekülasyonlardan topladığı *Aya Yolculuğun Küçük Bir Rüya'sı* adlı eserini yazdı. Eğer Ayda insan olsaydı, Mesih İsa'yı nasıl öğrenebilirdi, veya, hatta daha ayrıntı olan Aziz Peter'i nasıl bilebilirdi? Evrenin merkezinden uzaklaşan insanın yerinden daha çok bu durum, yeni astronomideki ideolojik duyarlılığın kılıgısal noktası olarak görülmektedir.

Bu arada, Galilei, uzaktaki nesneleri yakınlaştıran, küçük dürbün denilen, aletin varlığından haberdar oldu. Hemen onu kendisi için yeniden inşa etti ve herhangi bir varlıktan daha çok teleskop için daha iyi bir lens (mercek) kullanmanın gerekliliğinin önemini teknik aletlerle anladı. Bu aletleri kullanma yeteneğiyle ve şehirdeki güzel sanatları içeren züccaciyeye olan yakınlığıyla Galilei mükemmel birliği içeren yeni bir lens üretme ve işleme planını yapmaya artık muktedirdi. Bu yetenek ona statü, para ve patronluk sağladı. Önce Padua Üniversitesinde mercekler hakkında bildiriler sunarak maddî ve statü durumunun yükselmesini sağladı ve sonra bu durumu göksel cisimlere yöneltti. Kopernik'in kanıt için söz verdiği olguları keşfetti; böylece Florence'deki ünü, şöhreti ve üstünlüğü sağlamlaştı.

Onun ilk buluşları Kopernik sistemi için çok uygun propaganda olabilecek değerde ve hatta popüler bilimden daha büyük klâsik sayılabilecek *Yıldız Kuryesi* (*Starry Messenger*, *Sidereus*

nuncius)'ni ayrıntılarıyla anlatmasıdır. Ayla başlayan bilgimiz Antik Çağ'ın ışıklarından Galilei'nin teleskopunun görünür yaptığına doğru ya da en azından onun ortaya koyduğu temellere doğru yönelmektedir. Ayın karanlık ve aydınlık yüzünü ikiye bölen çizgi dalgalı ve kabacadır; her iki tarafta da karanlık ve aydınlık bölgeler gözlemlendi, tanımlandı, yorumlandı ve aniden bunlar vadi ve çıkıntı olarak değiştirildi. Dünya ile analogi birçok kereler yapıldı, hatta varlığından bir an bile kuşku duyulmayan Ay tepelerinin yüksekliği yer ölçü birimlerinde matematiksel kanıtlama noktaları bile yapıldı. Ondan sonra Galilei karanlık bölgelerin denizler olduğunu tartıştı ve daha sonra ayın etrafındaki atmosferi tartıştı ve böylece (çıkarımda bulunarak) Galilei'nin asla söylemediği fakat Kepler'in uzay yolculuğu için yaşam destek sistemi tamamlanmış oldu.

Ay dağlarının peşinden, diğer buluşlar da teleskoptan çıkarıldı; böylece Galilei kısa bir süre sonra Dünyanın da hareket ettiğinden iyice emin oldu. Sabit yıldızların çoğunun yapışık olmayan ve yıldızların ortaya çıktığı saman yolunda birlikte olduğu anlaşıldı: İşte o zaman gözlemin bu kısımları başarı tacı oldu: Jüpiter'in Ayları. Tipik bir Galilei mantığıyla bunların Kopernik için kanıt olduğuna kanaat getirdi; çünkü onlar kendisinin Dünya-Ay birliktelikli sistemine karşı argüman ölçütleri için zayıf olanlardan bazılarıydı.

Tüm bunlar 1610 yılının Ocak ayında oldu; birkaç yıl içinde Galilei, Venüs'ün durumunu (Batlamyus'a karşı fakat Tycho'ya karşı olmayan bir açıklama ile Venüs'ün Güneş'in etrafında döndüğünü gösterdi), Güneş'in üzerinde dönüp, aşağı ve yukarı olma özelliğine (Aristoteles'e göre bunlar yalnızca Dünyada oluşur, fakat göksel cisimlerde değil) sahip lekeleri ve Satürn'ün uydularını haber verdi. O, şimdi çok meşhurdur, ve adı biliniyordu ve o, herkesin önünde Kopernik'i dolaylı bir biçimde tartışmaya açtı. Kaçınılmaz bir tepkiyle onun düşmanları bir skandal ürettirler ve Galilei'nin kitaplarından daha az değerde olan Kopernik'in ve diğerlerinin kitapları ilahiyatçılar tarafından incelendi.

Galilei arkadaşı aracılığıyla kilisenin iki büyük devlet memuru (Kardinal Barberini ve Bellarmine) tarafından onu yücelten ve büyük saygı içeren resmî olmayan yazılı bir nasihat aldı. Biri Aydaki adamdan, diğeri Joshua'dan bahsetmekteydi. Nasihatteki mesaj çok açıktır: Kutsal Ana Kilise'ye karşı mücadele etmek gibi gözükmemesine ve tüm problemlerin yeniden çözümleneceğine dikkat etmesi gerektiğidir. Onlar çok geç kalmışlardı, çünkü *De revolutionibus* kısa süre içinde düzeltilmesi isteğiyle yasaklanan kitaplar listesine konulmuştu bile, fakat orada üç yüz yıl süreyle kaldı. Galilei'nin ismi resmîyette temiz kaldı, fakat herkes biliyordu ki, o sürdürdüğü tartışmayı kaybetmişti.

Arkadaşı Maffeo, Papa seçildiği 1623 yılında Galilei bir şans yakaladı. O, daha önce gizlice Galilei destekleyicileri olan dinci astronomları gözden düşürerek 1618 yılında kuyruklu yıldız hakkındaki tartışmayı çürütmede kendini Galilei ile özdeşleştirdi. Galilei, suyun hışırdayarak bir kapta dönmesi sonucu oluşan med-cezir kuramı yerine Dünyanın hareketlerinin birleşimiyle oluşan bir gel-git (med-cezir) kuramı gibi Kopernik'e fiziksel bir gerekçelendirme ile büyük bir kitap yazmak istedi. Med-cezir olayının Ay'ın etkisiyle olduğunu ileri süren astrologların (Kepler de dahil) gülünç kuramı da çürütülmüş olacaktı. Papa itiraz etti, ve Galilei'ye bütün fiziksel argümanların kanıtlanmasının sonuçsuz olacağını gösteren bir kitap yazmasını rica etti. Galilei'nin yetmiş yıllık yaşamı boyunca Kopernik'in mesajının öyle olmadığını gösterecek bir kitap üzerinde çalıştı. (*Dialogue Concerning the Two Chief World Systems*, 1632) *Dialogo* adlı çalışmasının ortaya çıkması (dikkatlice Tycho'nun uzlaşmasını reddederek) edebiyatın büyük eseri, fakat bilimsel tartışma ve politik iktidarın ise yıkımıydı. Med-cezir kuramı bu akıl yürütmeyle anlaşılmazdı ve açıkça her gün olan tek bir med-cezir olayını tahmin etmek bile yanlıştı.

Şimdi amansız düşmanı Papa ile onun çok iyi dostları onu korumada güçsüz kaldıkları için Galilei Engizisyonundan önce geri adım attı. İtiraf ederek uygun bir ceza alması biçimindeki bazı oyunlar teklif edildi; fakat Galilei sonunda kilisenin istediği gibi suçlamalardan kurtulmak için yanlış olduğunu bildiği halde itirafta bulundu. Kilisenin bilimsel doğrular hakkında karar verme

düşüncesi kaba bir şekilde ifade edildi ve açıkça doğruluğa da zarar verdi çünkü o, inanmadığı şeyleri itiraf etti. Mahkeme ve suçlama birçok yönden felaketti; en azından Katolik Avrupa Reformasyon hareketinin düşünsel anlamda azalmasını hızlandırarak baskıyı ve korkunun ortamını geliştirdi. Galilei kendi evinde gözaltında emekliye ayrıldı ve mekanik üzerine en büyük eserini ortaya koydu: *Discorsi (İki Yeni Bilim Üzerine Konuşmalar, 1638)*

Galilei, Kopernik için savaş verirken Kepler astronomi gözlemleriyle göksel görüşlerin uygunluğu üzerine olan çalışmasını sürdürdü. Antik Çağ'dan beri mistik yazarların bir konusu olan 'küreler müziği', gezegenlerin gerçek hareketlerinden analiz edildi. Kepler, hareketlerin değişik oranlarını tanımlayan müzik tablosu ortaya koydu. Bu çalışma ile üçüncü yasasını buldu.

Eğer Kopernik'in devrimine bilimsel açıdan yakından bakarsak, Kepler'in katkısının Galilei'nin katkısından daha büyük olduğu gözükür. Astronomlar onun gezegen dönencesini kullanmaktan başka şansları yoktu; bu sistem, klâsik çağa ait bazı gezegen astronomi problemlerini rastlantısal bir şekilde çözdü; Kepler'in çalışmaları sayesinde Kopernik'in sistemi astronomide çalışan bir kuram oldu. Tüm gafları ve yanlışlarıyla birlikte Galilei, eski Aristotelesçi-Batlamyusçu yekpare fiziksel astronomi sistemini yok etti.

5. Sonuç

Genişleyen ve karmaşık hale gelen Kopernik devrimi, bilim felsefesinde bir klâsik problemin iyi bir örneğini gözler önüne sermektedir: Bir noktada veya bir ölçüde daha önce reddedilmiş bir kuramın doğruluğuna inanmak 'bilimsel' olabilir mi? Çağımızda Kuhn, Kopernik devrimine açıklayıcı bir yanıt vermektedir. Kesinlik, herhangi bir tek parçanın kanıtlamasında değildir; fakat Kepler ve Galilei'nin zamanında tüm kanıtlar bir tarafa yönelikti; eğer Kopernik'e yönelmeseydi, Aristoteles-Batlamyus'a yönelecekti. Yetkin astronomların Tycho çizgisinde olmaları normaldi; böylece din adamı Giambattista Riccioli (1598-1671), *Novum Almagestum*'un (1659) girişinde Tycho'nun ku-

ramının Kopernik'in kuramından daha geniş olduğunu kanıtlarıyla tartıştı. Fakat daha sonra bu görüş garipsendi.

On yedinci yüzyılın ortalarında med-cezir yalnızca bir teknik problem olarak değil de, aynı zamanda bir bilimsel soru olarak kamuoyunun gündemini oluşturdu. Üniversitede öğrenciler, Descartes, Gassendi ve takipçileri tarafından yazılan doğa felsefesi kitaplarını okumaya başladılar. Kopernik sistemi, bunların arasında ya ön varsayıldı ya da kanıtlandı. Her şeyin ve eylemin anlamlarla ifade edildiği ve bir hiyerarşik düzende yer işgal eden yapısal evren, tüm parçalarını kayıp etti. Her ne kadar yanlışlanması olmasa da, astroloji hızlı bir biçimde düşüşe geçti. Sona eren yüzyılın heyecanlı, karmakarışık yaratıcı doğa felsefecileri, hatta Platon ve Aristoteles'ten beri küçülen ve azalan tüm geleneksel türler, 'evrenin büyüünden' kurtularak hızlı bir süreçle azalmaya başladılar, tüm felsefî yollar, sezginin ve anlamlandırmanın kısıtlandığı bir alandaki bir evrene doğru gitmekteydi. Böyle bir makul ortamda, Kopernik'e karşı duran tüm eski Aristotelesçi tezler güçlerini kaybettiler.

Doğa filozofları arasında çalışılan temel fizik problemleri, Kopernik'in savunmasıyla yükselenlerle çok yakından ilişkiliydi. Bunların arasında en önemlisi mekanikti. Yüksek yerlerden ve gemilerin direklerinden düşen topların hem gerçek, hem de olası hareketlerinin ve deneylerinin öğeleri hakkında birçok tartışma vardı; Dünyanın yörüngesi üzerindeki hareketin çelişkileri yeniden çözülebilecekti. Gelişme doğrudan değildi; tam simetrik saçma durumlar hariç Descartes'ın tanımladığı çarpışma yasaları yanlıştı. Fakat paradigma oluşturuldu ve Kopernik devriminin sonraki aşamalarında bilimsel devrimle içsel olarak ilişkilendirildi ve desteklemede de önemli oldu.

Genç Isaac Newton Cambridge'te okuduğu zaman, doğa felsefesinin tüm temel problemleri Kopernikçi Dünya sistemi konusuyla birlikte 'deneysel zerrecik mekaniği' (John Schuster'in terimi kullanıldı) başlığı içinde bir araya getirilmişti. Astronomi Kopernik'le birlikte elipsel hareketlerin matematiksel analizinde ve yörüngelerin açıklanabilir dinamik analizlerinde ve etkin karşılaştırmalı tekniklerde daha da ileri giderek gelişti. Kepler'in

Güneşin magnetik güç kuramı, G. A. Borell (1608-70) tarafından gezegenin düzgün lineer doğrusal hareketi varsayımıyla zenginleştirildi. Robert Hooke (1635-1702) tek bir sarkacı örnek olarak aldı ve titreşim düzleminin dikey itici kuvvetiyle elipsel hareketleri oluşturdu. O, bu olayda göksel mekaniğin dünyasal olanla özdeşliğini varsaydı ve böylece de Kopernik devrimini fiziğe de uyguladı.

Bu nedenle, Newton'un öne süreceği problemler de daha önceden öne sürülmüş oldu. Böylece Newton doğrudan göksel dinamik problemleri üzerinde yoğunlaşabildi ve Ay feleğine uzanan bir 'çekimi' imgeleyebildi. Bu çekim gücü, görülmeye değer olgular evreniyle tanımlandı. Bu olgular evreni şunlardır: Yeryüzüne doğru düşen cisimler evreni, Dünya ve gezegenlerin yörüngeleri, Jüpiter ve Ay'ın hareketleri, ve hatta uydu ve gel-git olayları gibi. Bu çalışmada, Euklides (Öklid) gibi Kopernik de doğrudan kabul edildi ve Kepler yasalarının da kendi matematik teorileri için mükemmel test örnekleri olarak deneysel doğrular olduğu varsayıldı. Şüphesiz, daha sonra, Newton'un taslağı özellikle de onun felsefe öğreticiliğinde etkin oldu ve mekaniksel açıklamaya gidilmeden bir kuvvetin varlığı kabul edildi. Newton'un *Principia*'sının basılmasıyla Kopernik devriminin bilimsel yanı da tamamlanmış oldu.

IV. GALİLEO GALİLEİ VE MODERN BİLİM

Yaşamı ve eserleri: Galileo Galilei (1564-1642) İtalya'nın Pisa şehrinde doğdu. İlk tahsilini burada yaptıktan sonra 1581'de Pisa Üniversitesi'ne tıp eğitimi almak için kayıt oldu. Fakat 1583 yılında asıl ilgisinin matematikte olduğunu fark ederek 1585'te diploma almadan üniversiteyi bıraktı. Bir ara Siena ve Florence'de kendi kendine çalışmasına devam etmekle birlikte dersler de verdi. 1589'da Pisa Üniversitesi'nde öğretmenlik görevine atandı. Özellikle mekanik fiziğe olan ilgisi sonucu Üniversite'de Aristo fiziğini kabul eden felsefe profesörleriyle anlaşmazlığa düştü. 1591 yılında Pisa'yı terk ederek Padua Üniversitesi'nde matematik profesörü oldu. Burada matematik destekli birçok mekanik araştırma araçları yaptı ve onları hem öğrencilerine hem de arkadaşlarına verdi. 1604 yılında bir arkadaşına yazdığı mektupta serbest düşme yasasını ispatladı. 1609 yılında Hollanda'da teleskopu bulduktan sonra aleti çoğaltarak diğer araştırmacılara da verdi. 1610 yılında Jüpiter'in uydularını bulması sonucu yazdığı "Yıldız Kuryesi" ("Sidereus Nuncius") makalesiyle Kopernik'in sistemini de kabul ettiğini gösterdi. 1612 yılında *Su İçindeki Cisimler Üzerine Konuşma* (*Discourse on Bodies in Water*) adlı eseriyle büyük tartışmalara neden oldu. 1613 yılında yazdığı "Letters on Sunspots" mektupla Kopernik sistemini tamamen destekledi ve *İncil*'in söylediklerini de böylece yalanlamış oldu. Bunun üzerine Galilei 1615 yılında Roma Engizisyon mahkemesince yargılandı. Tüm söylediklerini yalanlaması istendi; fakat Galilei Roma'ya gitmeyip, çalışmalarına devam etti. 1623 yılında *The Assayer*'i yazdı ve bu eserinde Aristoteles'in felsefesini ve yöntemini eleştirdi. Bu kitabı daha sonra Papa olan yakın dostu Maffeo Urban VII'ye attı. 1632 yılında *İki Büyük Evren Sistemine İlişkin Konuşma* (*Dialogue Concerning The Two Chief World Systems*) adlı eserini yazdı. Kitabı yasak edildi ve tekrar Roma'ya çağrıldı. Giordano Bruno'nun başına gelenlerin¹⁸ kendi başına da geleceği korkusuyla

¹⁸ Giordano Bruno (1548-1600) bütün hayatı boyunca Kopernik'in sistemini tüm Avrupa'ya yaymaya çalışmıştır. Uzun süre Engizisyon tarafından takip edilmiş ve yakalanınca da Kopernik sisteminin yanlış olduğunu itiraf

yeni sisteme inanmadığını söyleyerek ölüm cezasından kurtuldu. Florence yakınlarında bir yerde göz hapsinde tutulmaya başlandı. Yine çalışmalarına devam etti ve ölümünden 4 yıl önce *İki Yeni Bilim Üzerine İncelemeler (Dialgue on Two New Sciences)* adlı son kitabını yazdı. 1642 yılında öldü.

Modern Bilim ve Yöntem: Herkes son zamanlarda modern öncesi, modern ve post-modern düşünce kısaca modernite hakkında konuşmaktadır. Nedir bu modernite? Moderniteyi modern ve önemli yapan nedir? Moderniteyi modern ve çekici yapan şeyi anlamak için onun kaynağına dönmek gerekir. Böylece onun sahip olduğu şeyi buluruz. Bu yüzden araştırılacak öz, onun yöntemi ya da yönteminin özelliğidir. Modernizmi modern yapan şey kullandığı yöntemdir. Şimdi sorun, modernite olan şeyi anlamak için onun yöntemini saptamaktır. Modernitenin yönteminin Galilei'nin biliminde bulunduğunu, yani Galilei'nin yöntemi olduğunu ileri sürmek sanırım yanlış olmaz. Bu yüzden bu kısımdaki temel amaç, Galilei'nin yönteminin modern düşünce-nin kaynağıyla ilgili olduğunu tartışmak ve açıklamaktır.

16. ve 17.yy.da birçok felsefeci ve bilim adamı doğru bilgiyi keşfetmek ve elde etmek için doğru bir yöntem bulmaya çalışıyorlardı. Çünkü onlar ilk olarak Aristoteles felsefesini ve onun yöntemini reddetmekteydiler. İkinci olarak onlar yeni ve doğru yöntemin daha doğru bir doğa açıklamasını ve diğer şeylerin anlaşılmasını vereceğini düşünüyorlardı. Bu düşüncüyü desteklemek için Bacon'ın ve Descartes'ın felsefelerindeki amaca bakmak gerekir.

Bir İngiliz devlet adamı ve felsefecisi olan Francis Bacon (1561-1626) insanın artan doğa bilgisinin amacının insanoğluna doğaya hakim olma ve dünya üzerinde daha iyi yaşama isteği verdiğini iddia eder. Böylece insan çoğalan bilgisiyle hem doğaya karşı bir üstünlük kurmak ve hem de doğayı değiştirmek istemektedir. Bacon, kendi dönemindeki bilgilerin Eski Yunan-

etmesi karşılığı hayatının bağışlanacağı söylenmesine rağmen o inandıklarından vazgeçmemiştir. Ölüm kararını kendisine bildiren hakime "siz beni öldürmekten daha çok korkuyorsunuz" demiştir. 1600 yılının 17 Şubatında Roma'da yakılarak öldürülmüştür.

lıların sahip olduğundan daha fazla olamadığını düşünür, fakat aşılabilir bir şey de değildir; bu yüzden tıpkı Columbus'un yaptığı gibi, yeni bir dünya keşfetmeliyiz, demektedir. Böyle bir dünya ancak yeni bir felsefeyle, bilimle ve yöntemle olanaklıdır. İnsanın bilginin sistematik birikiminde diğer insanlarla birlikte çalışması gerektiğini söyleyen Bacon, bir felsefecinin veya bilim insanının bir örümcek ve bir karıncanın yerine, kendisine bir arıyı model alması gerektiğini iddia eder. Bacon *The Great Instauration* adlı kitabında arının gibi bir yöntemle çalışan insanlığının doğanın bir efendisi olacağını söyler. Bacon'a göre, insan yanlış düşünceler ve önyargılar olan idoller yüzünden hata yapar. İdoller doğrulanmaya ihtiyaç duyar. Ayrıca Bacon "Araştırmanın İç Tablosu" olarak adlandırılan bilimsel yönteminin taslağını çizer. Bunlar Evetleme Tablosu, Olumsuzluk Tablosu ve Karşılaştırma Tablosu'dur. Tüm bunların bir sonucu olarak, Bacon'ın Aristoteles felsefesini ve onun yöntemini reddeden yeni bir bilim ve yeni bir yöntemde ısrar eden ilk felsefeci olduğunu söyleyebiliriz.

Tezimi destekleyen ikinci örnek, modern felsefenin ve bilimin bir yönetime dayanması gerektiğini ileri süren Descartes'ın felsefesi ve yöntemidir. Diğer bir deyişle, modern felsefenin kaynağındaki yöntem çalışmaları modern düşünmeyi belirler. Descartes (1596-1659) modern düşüncenin kurucularından birisidir. Descartes *Yöntem Üzerine Konuşma* adlı eserinde şöyle demektedir:

Sağduyu dünyada en iyi dağıtılmış şeydir. Malik olduklarından daha fazlasını arzu etmeyen kişiler bile kendisine bunun en iyi şekilde bahşedildiğini düşünür. Bunun için de herkesin benzersiz olarak aldanmış olmasına ihtimal yoktur. Bizim muhtemelen "makul düşünüş" ya da "akıl" olarak ifade ettiğimiz şey olan doğruyu yanlıştan ayırma gücü ve yargı gücü, tüm insanlarda yaradılıştan eşittir ve sonuç olarak düşüncelerimizin farklılığı, bazılarımızın diğerlerinden daha akıllı olduğundan değildir. Çünkü biz düşüncelerimizi farklı yollarla ifade ederiz ve aynı düşüncelere katılmalıyız. Bunun için, sağlam zihinli olmak yetmez, asıl olan onu iyi kullanmaktır. En büyük ruhlar, en büyük erdemler kadar en büyük kötülükleri de yapabilirler, ve pek

yavaş yürütenler eğer doğru yolu daima izlerlerse, acele edip doğru yoldan ayrılanlardan daha çabuk ilerler.¹⁹

Bundan dolayı, yöntem çok önemlidir. Çünkü o açık ve seçik bilgiyi araştırmaktadır. Eğer akıl dünyadaki herkese eşit oranda verilmişse, insanların açık ve seçik bilgiyi elde etmek için doğru yönetime sahip olması gerekir. Başka bir söylemle, birisi aklına sahip olmaktan memnunsa, onu hatalı yapan şey nedir? Descartes'a göre, insan akıl ve anlama gücüne sahip olmasına rağmen, birçoğu gerçeği anlamak ve görmek için doğru bir yönetime sahip değildir. Bu yüzden, öncelikle Descartes insana açık ve seçik bilgiyi bulmaya yardım eden yöntemi araştırır. O yöntemin -şüphe yönteminin- açık ve seçik bilgiyi verdiğini düşünür. Onun yönteminin analitik ve rasyonel olmak üzere iki özelliği vardır. Ayrıca o analitik geometriyi keşfetti ve evrensel matematik gibi bir felsefe oluşturmayı denedi. Onun takipçisi olan Spinoza, *Etik* kitabını aksiyomatik geometrik yöntemle yazarak Descartes'in hayalini gerçekleştirmek istedi.

Şu ana kadar yaptığımız açıklamalara dayanarak 17.yy.daki yöntem çalışmalarının modern düşünce kaynağının temel karakteri olduğunu açıkça ileri sürebiliriz. Bununla birlikte, bilimin amacı olan dünyanın doğru bir açıklaması için yapılacak yöntem araştırması, önceki yöntem(ler)den farklı olmalıdır. Modern düşüncenin başlangıcındaki tüm düşünürler, hakiki bilginin *episteme* ya da *bilim* olduğunu düşündükleri için doğa ve evrenin doğru bir açıklamasına sahip olduklarını iddia ederler. Bu yüzden, hakiki bilgi olan episteme yeni yöntemin açığa çıkartacağı doğada bulunur. Modern düşüncenin yeni yöntemini anlamak için geleneksel Aristotelesçi yöntem olan eski yöntemi tanımlamak ve değerlendirmek gereklidir.

Aristotelesçi yöntem ve bilim, onun geleneksel mantık ve tanımlayıcı niteliksel fiziğiyle ilgili olarak anlaşılabilir ve değerlendirilebilir. Çünkü bu yöntem Aristoteles'in mantığına ve fiziğine dayanmaktaydı. Orta Çağ düşünürleri uzun bir süre eski

¹⁹ Descartes, Rene. *Discourse on the Method, The Philosophical Writings of Descartes* çeviren J. Cottingham, R. Stoothoff ve D. Murdoch V. I. New York: Cambridge University Press, 1988. s. 111.

yöntemin dünyanın doğru bir açıklamasını verildiğine inandılar. Eski yöntem, klâsik mantığın bir araç veya alet bilim gibi algılanışından başka birşey değildir. Mantık bir araç (organon) olarak tüm bilimler tarafından kullanılabilir. Kısaca, mantık bilimlerin bilgi elde etmek için kullandıkları yöntemidir.

Aristoteles'e göre, bilim ilkeleri, aksiyomları, öncülleri ve sıfatları araştırır. Kısaca o incelenen konu hakkındaki tüm önermelerin toplamıdır. Ona göre, önermeler doğanın kopyalarıdır. Bu yüzden, bilimler dünyanın algılanışının kavramlaştırılmasıdır. Aristoteles, insanın tanımlarla önermeleri elde ettiğini iddia eder. Eğer insan bir şeyi tanımlarsa, o onun ne olduğunu ya da onun özü olan şeyi bilir. Bu yüzden, tanımlama araştırılan şeyin doğru bir açıklamasını verir. Çünkü tanım yapmak, bilmektir.²⁰ Aristoteles'e göre, her ne zaman birisi bir şey tanımlarsa, tanımlama ve bilgi en açık hale gelir. Örneğin "insan iki ayaklı bir hayvan" olarak belirlenirse hiç kimse "iki ayaklı hayvan değildir" diyemez. Çünkü bunu ileri sürmek çelişmezlik ilkesine aykırıdır. Kısaca tanımlama, çelişmezlik ilkesine dayanır.²¹

Önermelere sahip olduktan sonra Aristoteles'e göre doğru öncüllere dayanarak sonucu ispat etmek için kıyası kullanmak yeterlidir. Bu yüzden, kıyas bize ispatlanmış (kanıtlanmış) bilgiyi verir. Çünkü o tümdengelimsel yöntemdir ve tümdengelim dayanır. Sonuç, evrensel ve genel önermeler olan öncüllerden çıkartılır. Diğer bir deyişle, kıyasta öncüllerin içeriği sonucun içeriğinden daha büyük olmalıdır; böylece sonuç öncüllerden çıkartılabilir. Aristoteles'in mantığı aslında kavrama, tanıma, önermeye, kıyasa ve tümdengelim dayanır ve mantık ona göre herhangi birisinin herhangi bir bilimde kullanacağı bir organon, alet ve enstrümandır.

Aristotelesçi mantık, onun fiziğiyle bağlantılıdır. Çünkü fiziği gözleme, deneye, duyu algısına, betimlemeye, niteliğe, ma-

²⁰ Çüçen, A. Kadir. *Mantık*, Bursa: Asa Kitabevi, 1999, ikinci baskı, ss. 58-59.

²¹ Aristoteles. *Metafizik*, Kitap IV.

tematik olmayana kısacası sağ duyuya dayanır. Bu yüzden, bilimi kuramsal anlamasına rağmen, bilim empirik, kavramsal ve tanımlayıcı ve betimleyicidir.

Aristoteles fiziğinin konusu da modern fiziğin söylediği gibi harekettir, fakat onun hareket anlayışı sağ duyuya bağlıdır ve modern anlayıştan farklıdır. Aristoteles doğayı gözlemleyerek doğada çok iyi düzenlenmiş bir yapının olduğunu görür. Bu yüzden, her şeyin doğal bir yeri vardır. Her nesne kendi doğasına uygun hareketi yapar. Bu nedenle hareket önce doğal ve doğal olmayan (zoraki) diye ikiye ayrılır. Aristoteles'e göre, fizikteki her önerme gözlem ve deneye dayanmalıdır. Bu sebepten, onun evren anlayışı gözlemlenebilir harekete dayandırılmalıdır. Ay-üstü evren, ay-altı evrenden farklı bir harekete sahip olmalıdır. Ay-üstü dairesel harekete, ay-altı ise dikey (aşağı ve yukarı) harekete sahiptir.

Ayrıca Aristoteles'in fiziği niteliksel bir bilimdir. Yukarıda ifade edildiği gibi eğer fizik gözlemden gelir ve mantık da bir yöntem olarak kullanılırsa -mantık, gözlem ve deney hiçbir nicelik içermediği için- fizik de niteliksel bir bilim olur; çünkü fiziğin nesnesi, matematiğin nesnesinden farklıdır, o halde fizik nitelikseldir. Ona göre, matematik hareketle ilgilenmez. Diğer taraftan fizik hareketle ilgilenir. Onlar birlikte hiçbir şey yapmazlar. Matematik ve fizik arasındaki bir diğer farklılık ise şudur: Fizik, gerçek nesnelerle ilgilenirken matematik idealleştirmeyle ilgilenir. Her bilim kendine özgü bir konuya sahiptir. Bu yüzden prensip olarak matematik ve fizik iki farklı konudur.²²

Aristotelesçi bilim ve onun yöntemi sağ duyuda açıklanmaktadır. Daha önce belirtildiği gibi, modern düşüncenin başlangıcında Aristotelesçi bilim ve onun yöntemi reddedildi. Burada "reddetmek" eksiklik ve yetersizlik terimleriyle ifade edilmelidir.

1. Aristotelesçi doğa bilimi tecrübeye, duyu algısına ve empirik gözleme dayanmasına rağmen, ayın ve güneşin hareketi gibi fiziksel fenomenlerin açıklanmasında ve gözlemlenmesinde

²² A.g.e., *Metafizik II* ve *Fizik III* bölüm 3 Kitap 2.

bazı çelişkilere sahiptir. Aristotelesçi fizik, ay-üstü evrenin hareketinin dairesel, düzenli ve kusursuz olduğunu kabul eder. Bununla birlikte, çok geçmeden çok önemli düzensizlikler bir grup gezegende tespit edildi. Bazen Ay Dünyaya yaklaşıyor bazen de uzaklaşıyordu. Demek ki düzgün dairesel hareket yapmıyordu. Bu düzensizlikler için Ptolemy (Batlamyus M.Ö. 150 civarı) bir çözüm önerdi. Gezegenler basit dairelerle dünyanın çevresinde dönmemektedirler. Fakat o, bu dairenin üzerinde daima küçük bir dairenin ya da elipsin merkezinden hareket etmekte olduğunu ileri sürdü. Ptolemy ilk elipse daha küçük olan ikincisini ve ayın durumunda da üçüncüsünü ekler.²³ Ptolemy bir çözüm bulmasına rağmen, dairesel, düzgün ve kusursuz hareketi düzensiz ve elipsel bir harekete dönüştürdüğü için, bu çözüm Aristotelesçi fizikle çelişkilidir.

2. Aristotelesçi fizik, niceliksel eksikliği yüzünden doğadaki hareketi çok iyi açıklayamaz. O deneysel kesinliği veremez. Diğer bir deyişle, o matematiksel olmak yerine tanımlayıcı ve betimleyicidir.

3. Kıyas yöntemi, yeni bir bilgi keşfetmek için yeterli değildir. Descartes kıyasta sonucun yeni bir keşif yani bilgi olamadığını belirtir. O, öncüllerin içeriğinde zaten bulunan şeyi tekrar etmektir. Kıyaslar geçersiz olmamalarına rağmen yeni bir bilgi vermediği için yeni bir bilimin veya bilginin de yöntemi olamaz. Ayrıca S. Mill evrensel olan büyük öncül açısından kıyası eleştirir. Büyük öncül (tümel önerme) tamamlanmamış bir tümevarım olduğu için bir kişinin ona nasıl ulaşabileceğini eleştirebiliriz. Kıyasın öncülleri gerçeklik ve tesadüf açısından doğrulanabilir. Aristoteles'e göre, büyük öncül kıyasın temelidir, fakat modern düşünürler bunu kabul etmezler. Aristotelesçi fizik ve yöntemi Kopernikçi devrim ile de reddedilebilir. Aristotelesçi evren sistemi dünyanın her şeyin merkezi olduğunu kabul eder. Kopernik dünya merkezli sistem yerine güneş merkezli sistemi önererek güneşi merkeze yerleştirdi. Eğer evren için güneş merkezli sistemi kabul edersek Aristotelesçi sistemi reddetmeliyiz,

²³ Schnauch, Hans. *Nicolas Copernicus*, Boettingen: The Goettingen Research Commitee, 1954. s. 56.

çünkü iki çelişik kuramdan yalnızca biri doğrudur. Bu yüzden modern düşüncenin başlangıcında Aristotelesçi fizik, bilim, mantık ve yöntemi reddedildi ve modern düşünürler yeni bir yöntem, yeni bir bilim, yeni bir sistem kurmaya çalıştılar. Yeni sistem Kopernikçi sistemdir. Fakat Kopernikçi sistem gerçek ve doğru bir sistem olarak kabul edilmek için yeni bir fiziğe ve yeni bir yöntemle ihtiyaç duyar. Bu yöntemi de Galilei'de bulabiliriz. Galilei'nin çalışmaları yeni bir bilimi yeni bir yöntemle insanlığa sunmaktadır.

Galilei göksel cisimlerin dairesel hareketleri düşüncesini aldı ve dünyevi cisimlerin de dairesel hareketler yaptığını iddia etti. Bu yüzden, o dünyevi dünya ve göksel dünyada aynı şekildeki hareketleri görür. Kopernik'in göksel cisimlerin hareketini nasıl açıkladığı daha önce ifade edilmişti. Galilei eğer her iki dünya için aynı hareketi varsayarsa dünyevi cisimlerin hareketini açıklamak zorundadır. Kopernik nasıl gökyüzü için yeni bir sistem keşfettiyse, Galilei de, dünya için yeni bir fizik keşfetmeyi dener. Bu yüzden, eğer Galilei başarılı olursa, tüm sistem de tamamlanacaktır. Diğer bir deyişle, Galilei Kopernik'in gökyüzü âlemi için yaptığını, dünyevi hareket için yeni bir fizik bulmakla yapmaya çalışır. Bu yüzden Kopernik'in söylediği şey Galilei'nin söylediği şeyle aynı olacaktır. Kısacası Galilei'nin dünyadaki hareketi açıklamasından sonra Kopernikçi sistem geçerli ve birbirine uygun olacaktır. Galilei'nin çalışması bilimsel araştırma için yeni bir yön ve yöntem kurduğu için önemlidir. Galilei'nin çalışmasındaki yöntemin dikkatli bir çalışması fizik bilimini de olanaklı yapar. Housmann ve Slack, Galilei'nin bilimsel yöntem stilinde üç önemli özellik olduğunu ifade eder.

1. Galilei'nin deneylerinin önemi. Bu yüzden deneyin babası olarak çağrılabilir.
2. Galilei ideal durumlar tasarlayabilmiştir.
3. O fiziğin prensiplerini bulma çalışmasında matematiksel analizin önemini kabul etmiştir.²⁴

²⁴ A.g.e., s. 7.

Modern bilimsel çalışmanın gerçek ruhu, ilk defa dahi İtalyan bilim adamı Galileo Galilei'nin çalışmasında açığa çıkmıştır. Bilimsel çalışmanın ana temeli olarak sistematik gözlemler ve deney üzerindeki Galilei'nin sabrı bugün bilimin göze çarpan en belirgin karakteridir.²⁵

Böylece bugün deneyin önemi, bilimi belirlemektedir. Galilei'nin çalışması ve yöntemi, deney ve gözlem ile karşılıklı ilişki içerisinde. Galilei teleskopu keşfetti ve onu bilimsel araştırma için kullandı. Bazıları Galilei'nin gerçek deney yerine düşünsel deney kullandığını ileri sürmesine rağmen o deneye ve gözleme çok önem vermiştir.

İdealleştirme ve düşünsel deney onun yönteminin tekniğidir. O fiziksel fenomen için ideal bir durum hayal eder. Galilei hareketi ideal bir ortamda düşünür ve her çeşit hareket için evrensel bir kural elde etmeyi dener. Bu yüzden, Galilei doğal fenomenleri idealleştirir. Diğer deyişle, o fiziksel fenomenleri idealleştirmeye doğayı idealleştirir. Onun "niçin" olduğu yerine "nasıl" olduğunu keşfetmek için ayrıntıları ayırmayı kolaylaştırdı. Bu nedenle, "niçin" sorusu "nasıl" sorusuyla yer değiştirdi. Galilei "nasıl" sorusunu doğayı idealleştirerek cevapladı.

Deney ve ideal duruma ek olarak, Galilei bilimsel çalışmasında matematik kullandı. Böylece o doğa açıklamasına niceliği de (sayısallığı da) ekler. Galilei doğanın kitabının matematik olduğunu ve matematiğin özellikleri ve ifadeleriyle doğanın daha iyi açıklanabileceğini gördü.

Matematik ideal ve hatasız bir bilimdir. Matematiksel varlıklar, ideal varlıklar olduğundan herkes için aynıdır, böylece de önermeleri doğru ve geçerlidir. Matematik daima kesindir. Matematiğin bu özelliği birebir eşitliğe ve uygunluğa dayanır. Bu yüzden, matematik bir bütün olarak evrensel bilginin prensibi haline gelmelidir. Saf matematik algının bilimi değil, simgeleştirmenin ve temsilin bilimidir.²⁶ Matematikteki simgeleştirme-

²⁵ A.g.e., s. 7.

²⁶ Galileo, Galilei. *Man of Science*, editör E. McMullin. New York: Basic Book Inc., 1967, s. 30.

nin kesinliği ve tamlığı algılamadan simgesel düşünceye bir geçişi sağlar. Böylece geçiş, algısal objelerin düzeyi ve matematiksel temsilin düzeyi arasındadır.

Galilei'nin çalışmasının ve yönteminin bu üç özelliği serbest düşüş kanununda gösterilebilir.

S=mesafe t=düşme süresi v=hız a=sabit ivme

$s=(1/2)at^2$; $v=at$

1. Serbest düşüş kanununun deneyi herkes tarafından tekrar edilebilir ve herkes aynı sonucu elde edebilir. O gözlemlenebilir bir deneydir.

2. Galilei serbest düşüş yasasını bulurken, düşüşü ideal bir durum olarak düşündü. Düşen cisimleri idealleştirdi.

3. O matematiği, ideal durumda gördüğü şeyleri açıklamak için kullandı. Bu yüzden, serbest düşüş kanunu matematiksel bir fonksiyon oldu ve o algısal bilgiden ziyade simgeleştirilmiş bilgi haline geldi.

Diğer taraftan, Galilei'nin bilimsel çalışmaları matematiksel kanıt ve deneysel kanıt olmak üzere iki çeşit kanıt içerir. Matematiksel kanıt, fonksiyonların birebir eşlenmesidir. Eşitliğin her iki tarafı matematiksel yolla ispatlanabilir. İkinci kanıt, deneysel kanıttır ve serbest düşüşün sonucu, matematiksel kanıtta olduğu gibi, gerçek doğada da deneysel olarak ispatlanabilir. Ayrıca o ideal bir durum olarak düşünülse bile matematiksel ispatın sonucu deneysel ispatın sonucuyla aynı olmalıdır.

Galilei'nin yönteminin diğer bir özelliği de tümevarımdır. Galilei çalışmasında tüm düşen cisimleri deneyden geçirmede. O birkaç cisim üzerinde deney yaparak genellemeye ulaştı. Buna ilâveten Aristoteles'in tümdengelim yöntemi ve çıkarım şekli yerine, tümevarımı kullandı. Galilei'den sonra tümevarım bilimsel çalışma yönteminin temel ögesi haline geldi.

Galilei çalışmalarında deneysel ve gözlemsel yönü vurgulamasına rağmen, Alexanare Koyre'ye göre, deneyin masrafında matematik üzerindeki vurgu Galilei'nin matematiksel bir rasyo-

nalist olduğunu, Galilei'nin bilimsel çalışmasının ve modern bilimin başlangıcının, Platonizmin yeniden canlandırılmasında en derin izlere sahip olduğunu belirtir.²⁷ Acaba Galilei'yi Platonculukla veya matematiksel ve rasyonel deneycilikle itham etmek doğru olur mu? Gerçekten Koyre ve aynı düşünceye sahip olan Edmund Husserl haklı mı?

Matematiğin rolü ve Galilei'nin çalışmasındaki doğanın idealleştirilmesi Mach'a göre pozitivist düşünce açısından, Platonik olarak yorumlanmaktadır. Çünkü Platon'un *Timaeus*'unda kozmolojiyi ve *Devlet*'inin bölünmüş çizgi analojisindeki matematiği anlaması, matematiğin ve formların uzay-zaman dünyasından ayrı ve bağımsız olduğunu gösterdi. Platon'a göre iki çeşit dünya vardır: Formlar ya da İdealar dünyası (değişmez, mükemmel ve evrensel) ve ideaların veya formların kopyaları olan fenomenler dünyası (değişen, mükemmel olmayan, maddesel). Diğer taraftan, onun ontoloji anlayışı içinde mükemmel hareket, değişmez olduğu için daireseldir; bu yüzden bu çeşit hareket yalnızca göksel cisimlere aittir.

Platon gibi, Galilei'de hakiki bilgi için matematiği kullanır. Bu sebepten, Galilei fiziksel fenomenin hakiki bilgisini elde etmek için doğayı matematikleştirir. Doğayı matematikleştirmesi doğal fenomenleri ideal fenomenler haline getirir. Bu yüzden, Galilei fiziksel evreni matematikleştirerek anlar. Matematik, evren bilgisinin bir prensibi ve değerli kozmolojik düşüncenin başlangıcı haline gelir.

Koyre'ye göre, Galilei'nin çalışmasında Archimede'in izleri ve onun arkasında da yukarıda belirtildiği gibi Platon'un izleri vardır. Tıpkı Archimenes gibi Galilei, herhangi bir tarzdaki karakterlerin hareketin ağırlığı (Archimenes) ve mekanik hareket (Galilei) gibi matematiksel ele alış biçimini kendisine verdiği herhangi bir objeye hareketin matematiksel anlamını verdi.²⁸ Koyre'ye göre Galilei'nin ideal bilimi, Platonik-Archimedean i-

²⁷ Shapere, Dudley. *Galileo*, London: University of Chicago, 1974, s. 6.

²⁸ A.g.e., *Man of Science*, s. 300.

çerikle şekillendi. Bu nedenle, Galilei Platonist bir düşündürdür. O algılanabilen objeleri matematikle idealleştirdi ve fiziksel nesneleri algılanmış konumdan ideal konuma transfer etti. Kısacası, Galileici bilim tarzında dünya matematiksel yapılar içinde anlaşıldı.

Galileici bilimsel yöntem deneysel ve matematiksel olarak iki açıdan açıklanabilir.

1. Galilei'nin çalışmasında deney yaklaşık olarak her zaman imgesel düzeyde kalır. O düşünsel deneydir. Örneğin o serbest düşüşün değişmez olarak "boşluk"ta hızlandırılabilceğini fakat serbest düşüş sadece hava gibi dirençli bir ortamda gözlemlenebileceği için, onun doğruluğunu doğrudan doğruya test etmenin mümkün olmadığını farz eder.

2. Husserl'in *Avrupa Biliminin Krizleri ve Transcendental Fenomenoloji* adlı kitabında ifade ettiği gibi, matematik Galilei'ye önceden verilmişti. Husserl'in bakış açısına göre, bilgi modeli olarak Galilei'nin geometriyi (matematiği) kabul etmesi bir tür temel önyargıdır. Galilei hakiki bilginin Platonik kavramını ve uygunluk doğruluk kavramını kullandığı için herhangi birisi bir önyargıdan bahsedebilir. Bu yüzden, Galilei'nin Platonizmi doğanın algılanabilen görünüşü ve onun matematiksel yapısı arasındaki ayırmada görünür. Kısacası, doğanın matematiksel olduğunu söylemekten ziyade, doğa kendi kendisini matematikleştirme eğilimindedir. Diğer bir deyişle, doğanın dili matematikselidir ya da doğa matematik ile daha iyi açıklanabilir ve anlaşılabilir.

Sonuç olarak, modern düşüncenin temel karakteri yeni bilimsel yöntemin araştırılmasıdır. Ben onun Galilei'nin çalışmasında görülebileceğini ve Galileici bilimsel çalışma olduğunu iddia ediyorum. Galilei, modern düşünce ve bilim tarihinde büyük bir şahsiyettir. Galilei'nin etkisinin özü, mükemmel bir şekilde sade ve açık sözlü olmasıdır. Kısaca, Galilei'nin görüşlerinden önce dünyanın doğası hakkındaki düşünceler ya kör bir batıl inanca ya otoritenin sorgulamadan kabul edilmesine ya da "akıl" adına kendisini örten hasta bir teoriye dayanmaktaydı. Galilei geçmiş

tamamen ortadan kaldırarak, empirik, deneysel ya da bilimsel bilgiyi veren yeni bir yöntemi keşfettiğini iddia etti²⁹. Bu yüzden, onun yöntemi bilimsel bir yöntem oldu ve modern düşüncüyü ve modern bilimi belirledi.

²⁹ A.g.e., *Galileo*, s 3.

BİBLİYOGRAFYA

- Abelardus, Petrus. *Bir Mutsuzluk Öyküsü (Felaketler Tarihi)*, çev. Betül Çotuksöken, İstanbul: Remzi Kitabevi, 1988.
- Akyürek, Engin. *Ortaçağ'dan Yeniçağ'a Felsefe ve Sanat*, İstanbul: Kabalcı Yayınları, 1994.
- Anton C. Pegis (Editor). *Introduction to St. Thomas Aquinas*, The Modern Library: New York, 1948.
- Aristoteles. *The Basic Works of Aristotle*, Edited by Richard McKeon, Random House: New York, 1941.
- , *Metafizik*, İstanbul, Sosyal Yayınlar, 1996.
- Aslan, Ahmet. *Felsefe 2002*, İstanbul, TÜSİAD Yayınları, 2002
- , *Felsefe Yazıları-Yazko-2.Kitap-1982*
- Aster, Ernst von. *İlkçağ ve Ortaçağ Felsefe Tarihi*, İstanbul, İm Yayınları, 2005
- Austryn Wolfson, H., *Kelam Felsefeleri*, çev. Kasım Turhan, Kitabevi, İstanbul, 2001.
- Aydın, Mehmet. *Din Felsefesi*, İzmir: 1987.
- , *İslam Felsefesi Yazıları*, Ufuk Kitapları, İstanbul, 2000.
- Bacon, Francis. *Novum Organum*, tr. James Spedding from The Philosophical Works of Francis Bacon, Alıntı yapılan kaynak kitap: *Treasury of philosophy*, edited by Dagobert D. Runes. New York: The Philosophical Library Inc., 1955, s. 103.
- , *Yeni Atlantis*, çeviren Prof. Hamit Dereli, İstanbul: M. E. B Yayınları, 1997.
- Bayraklı, Bayraktar. *Fârâbî'de Devlet Felsefesi*, İstanbul: Doğuş Yayınları, 1983.
- Bingöl, Abdülkuddüs. *Gelenbevi'nin Mantık Anlayışı*, İstanbul: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, 1993.

- Bolay, M. Naci. *Fârâbî ve İbn Sina'da Kavram Anlayışı*, İstanbul: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, 1990.
- Bolay, M. Naci. *İbni Sina Mantığında Önergeler*, İstanbul: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, 1994.
- Bolay, Süleyman Hayri. *Aristo Metafizikî ile Gazzalî Metafizikînin Karşılaştırılması*, Ankara: Milli Eğitim Yayınları, 1993.
- Bolles, Edmund Blair, *Galileo'nun Buyruğu*, Ankara Tübitak Popüler Bilim Kitapları, 2000.
- Bunnin, Nicholas ve Tsui-james (Editors). *The Blackwell Companion to Philosophy*, Oxford: Blackwell Publ., 1009.
- Burt, Edwin A. *The English Philosophers from Bacon to Mill*, New York: The Modern Library, 1939.
- Cahoone, Lawrence (Editör). *From Modernism to Postmodernism, An Anthology*, Oxford: Blackwell Publ., 1996.
- Cevizci, Ahmet. *Felsefe Ansiklopedisi-5.cilt*, Ankara, Ebabil Yayınları, 2007
- , *Felsefe Sözlüğü*, İstanbul, Paradigma Yayınları, 2005
- Cohen, Arthur A. *The Myth of the Judeo-Christian Tradition*, New York: Schocken Press, 1971.
- Copleston, Frederick S. J. *A History of Philosophy: Greece and Rome, Volume I*. New York: Image Books, 1962.
- Cottingham, John. *Akılcılık*, İstanbul, Sarmal Yayınları, 1995.
- Corbin, Henry. *İslam Felsefe Tarihi*, çev. Abdullah Haksöz. İnsan Yayınları, İstanbul, 1997.
- Çapak, İbrahim. *Gazali'nin Mantık Anlayışı*, Elis Yayınları, Ankara, 2005.
- Çotuksöken, Betül ve Babür, Saffet. *Orta Çağ'da Felsefe*, İstanbul: Kabalcı Yayınları, 1993.
- Çotuksöken, Betül. *Orta Çağ Yazıları*, İstanbul: Kabalcı Yayınları, 1993.
- , *Felsefî Söylem Nedir?*, İstanbul: Ara Yayınları, 1991.
- Çubukçu, İbrahim Ağâh. *Türk Düşünce Tarihinde Felsefe Hareketleri*, Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 1991.
- , *İslâm Felsefesinde Allah'ın Varlığının Delilleri*, Ankara: İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1978.
-

- , *İslâm Düşünürleri*, Ankara: İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1978.
- , *Gazzalî ve Şüphencilik*, İstanbul: YKY Yayınları, 1996.
- Descartes, Rene. "Discourse on the Method" *The Philosophical Writings of Descartes*, çeviren J. Cottingham, R Stoothoff ve D. Murdoch V. I. New York: Cambridge University Press, 1988.
- Edwards, Paul (Editor in Chief). *The Encyclopedia of Philosophy*, New York: Macmillan Publ., 1972. 1 - 8 Volume.
- Erdem, Hüsamettin. *Problematic Olarak Din - Felsefe Münasebeti*, 2. Baskı, Konya, 1999.
- Eyüboğlu, İsmet Zeki. *Ortaçağ Felsefesi*, Pencere Yayınları, İstanbul, 2002.
- Fahri, Macit. *İslâm Felsefesi Tarihi*, İstanbul: İklim Yayınları, 1992.
- Galileo, Galilei. *Man of Science*, Editör E. McMullin, New York: Basic Book Inc., 1967.
- Gazali, *Felsefenin Temel İlkeleri*, çev. Cemaleddin Erdenci, Ankara, Vadi Yayınları, 2001.
- Gazali, *Düşünmede Doğru Yöntem*, çev. Dr. Ahmet Kayacık, İstanbul, Ahsen Yayıncılık, 2002.
- Gazali, *Filozofların Tutarsızlığı*, çev. Bekir Sadak, İstanbul, Ahsen Yayıncılık, 2002.
- Gazali, *Filozofların Tutarsızlığı*, çev. Mahmut Kaya ve Hüseyin Sarioğlu, İstanbul, Klasik Yayınları, 2005.
- Gibson, Etienne, *Ortaçağ Felsefesinin Ruhu*, çev. Şamil Öcal, İstanbul, Açılım Kitap, 2003.
- Gibson, Etienne, *Ortaçağda Felsefe*, çev. Ayşe Meral, İstanbul, Kambalacı Yayınları, 2007.
- Goff Le, Jacques. *Orta Çağ'da Entelektüeller*, çev. Mehmet Ali Kılıçbay, İstanbul: Ayrıntı, 1994.
- Gökberk, Macit. *Felsefe Tarihi*, İstanbul, Remzi Kitabevi, 1980.
- Gürsoy, Kenan. *Bir Felsefe Gelenegimiz Var mı?*, İstanbul, Etkileşim Yayınları, 2006.
- Hilav, S.. *100 Soruda Felsefe El Kitabı*, İstanbul, Gerçek Yayınları, 1990.

- Homer, *İlyada*, Çev. A. Erhat, A. Kadir, İstanbul, Can Yayınları, 1984.
- Hume, David. *Dialogues Concerning Natural Religion*, ed. Norman Kemp Smith, <http://www.questia.com/read/57176272>).
- Husserl, Edmund. *The Crisis of European Science and Transcendental Phenomenology*, çeviren D. Carr, Evanston: Northwestern University Press, 1970.
- Hyman, Arthur ve Walsh James, J (Editör). *Philosophy in the Middle Ages*, Cambridge: Hackett Publ., Comp., 1973.
- Işıklar, Erhan. *Tanrıbilim ve Felsefe Konuşmaları*, Ankara, Gündoğan Yayınları, 1994
- İbn Sina, *II. Analitikler*, çev. Ömer Türker, İstanbul, Litera Yayıncılık, 2006.
- , *Sofistik Deliller*, çev. Ömer Türker, İstanbul, Litera Yayıncılık, 2006.
- , *Metafizik II*, çev. Ekrem Demirli ve Ömer Türker, İstanbul, Litera Yayıncılık, 2005.
- , *Fizik II*, çev. Muhittin Macit ve Ferruh Özpilavcı, İstanbul, Litera Yayıncılık, 2005.
- Kenny, Antony. *A Brief History of Western Philosophy*, Oxford: Blackwell Publ., 1998.
- Kiriş, Nurten. *Tarihsel Olarak Kötülük Problemi ve Çözüm Yolu Olarak Teodise*, Flsf, Süleyman Üniversitesi Felsefe Dergisi, Sayı 5, Bahar 2008
- Koukl, Gregory. *Augustine on Evil*, <http://www.believersweb.org/view.cfm?ID=1077>
- Kurtoglu, Zerrin, *Platinos'un Aşk Kuramı*, Bursa, Asa Kitabevi, 2000.
- Küken, Gülnihal. *Doğu-Batı Felsefi Etkileşiminde İbn Rüşd ve St. Thomas Aquinas*, İstanbul: Alfa, 1996.
- Lacoste, Yves. *İbn Haldun Üçüncü Dünyanın Gelişimi Tarih Biliminin Doğuşu*, çev. Mehmet Sert, Sosyalist Yayınlar, İstanbul, 1993.
- Lipman, Matthew L. (Editor) *Discovering Philosophy*, New York: University Press of America, 1984.

- Locke, John. *İnsan Anlığı Üzerine Bir Deneme*, İstanbul, Kabalcı Yayınları, 2004
- Maker, William. "Augustinus on Evil: The Dilemma of the Philosophers", *International Journal for Philosophy of Religion*, 15, 149-160, 1984.
- Magee, Bryan. *Büyük Filozoflar Platon'dan Wittgenstein'a Batı Felsefesi*, İstanbul, Paradigma Yayınları, 2001
- Marenbon, J. *Anicius Manlius Severinus Boethius*,
<http://plato.stanford.edu/entries/boethius>.
- Öner, Necati. *Felsefe Yolunda Düşünceler*, Ankara, Akçağ Yayınları, 1999
- Özcan, Zeki. *Augustinus'ta Tanrı ve Taratma*, Alfa Yayınları, İstanbul, 1999.
- Pegis, Anton C. *Basic Writings of Saint Thomas Aquinas. Volume: 2.*, Publisher: Hackett Publishing. Place of Publication: Indianapolis, IN. Publication Year: 1997. Page Number: 17., Chapter: 10, 11, <http://www.questia.com/read/101084548>
- Platon. *The Republic (Devlet)*, trans. by F. MacDonald Cornford, New York: Oxford University Press. 1945.
- , *Devlet*, İstanbul, Remzi Kitabevi, 1975
- , *Diyaloglar - Theaitetos*, İstanbul, Remzi Kitabevi, 1986
- , *Timaeus*, The Collected Dialogues of Plato, Including the Letters. Contributors: Edith Hamilton - editor. Huntington Cairns - editor, Plato - author. Publisher: Pantheon Books. Place of Publication: New York. Publication Year: 1961. Page Number: 1171, 42d, <http://www.questia.com/read/57149079>
- , *Euthydemus*, The Collected Dialogues of Plato, Including the Letters. Contributors: Edith Hamilton - editor. Huntington Cairns - editor, Plato - author. Publisher: Pantheon Books. Place of Publication: New York. Publication Year: 1961. Page Number: 402, <http://www.questia.com/read/57149079>
- Plotinos. *Enneadlar*, çev. Zeki Özcan, Bursa: Asa Kitab Evi, 1996.

- . *Dokuzlar I*, çev. Zeki Özcan, Alfa Aktüel Yayınlar, İstanbul, 2006.
- Porphyrios. *Isagoge*, çev. Betül Çotuksöken, İstanbul: Remzi Kitabevi, 1987.
- Ravetz, J. R. "Copernicus Revolution" *Companion to the History of Modern Science*, R.C. Dlbby, G.N. Cantor, J. R. R. Christie and M.J.S Hodge (Editors). New York: Routledge Press.
- Runes, Dagobert D. *Treasury of Philosophy*, New York: Philosophical Library, 1955.
- Schnauch, Hans. *Nicolas Copernicus*, Boettingen: The Goettingen Research Commite, 1954.
- Shapere, Dudley. *Galileo*, London: University of Chicago, 1974.
- Soykan, Ömer Naci. *Türkiye'den Felsefe Manzaraları*, İstanbul, Küyerel Yayınları, 1998
- St Augustinus. *Confessions (İtiraflar)*, translated by R. S. Pine-Coffin, New York: Penguin Books, 1983. Türkçe çevirisi; Domink Pamir, Kaktüs Yayınları, 1999.
- . *On Free Choici of the Will*, translated by Anna S. Benjamin and L. H. Hackstaff, New York: Macmillan Publ. Camp., 1987.
- . *Against the Academician (Contra Academicos, Akademisyenlere karşı)*, çeviren Sister Mary Patrica Garvey, Wisconsin: Marquette Uni. Press, 1957.
- . *The City of God*, Marcus D. D. Dods - transltr. Publisher: Modern Library. Place of Publication: New York. Publication Year: 1950. Page Number: 288, 9.9, <http://www.questia.com/read/61633778>
- . *The Advantage of Believing* (*De Utilitate Credendi , İnancın Üstünlüğü Üzerine*), çeviren Luanne Meagher. St. Joseph: College of St. Benedict, Munesota.
- St. Thomas. *Summa Theologica, Introduction to St. Thomas Aquinas*, Edited with an introduction by Anton C. Pegis, New York: The Modern Library, 1948.
- . "The Cermon of The Creed Prologue", *The Pocket of Aquinas*, tran. V.J.B.
-

- , *The Pocket Aquinas*, Edited by Vernon J. Bourke, New York: A Washington Square Press, 1960.
- Steel, Carlos. *Does evil have a cause? Augustine's perplexity and Thomas's answer*, <http://www.questia.com/read/50017097-227>
- Sunar, Cavit. *Ibn Hüsreveyh ve Yunan'da ve İslâm'da Ahlak Görüşleri*, Ankara: İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1980.
- Ulaş, Sarp Erk, *Felsefe Sözlüğü*, Ankara, Bilim ve Sanat Yayınları, 2002
- Ural, Şafak. *Bilim Tarihi II, Orta Çağ*, İstanbul: Ağaç Yayıncılık, 1994.
- Ülken, Hilmi Ziya. *İslâm Felsefesi*, İstanbul: Cem Yayınları, 1993.
- Wolfson, H. Austryn. *Kelam Felsefeleri*. Çev. Kasım Turhan, İstanbul: Kiabevi, 2001.
- Yaran, Cafer Sadık. *Kötülük ve Theodise*. Ankara: Vadi Yayınları, 1997.
- Yıldırım, Cemal. "Francis Bacon" *Bilim ve Teknik*, Sayı 321, Ağustos, 1994.

İNDEKS

Abelardus; 25, 45, 95, 170, 173,
186, 187, 188, 189, 190

Akademi; 7, 8, 14, 48, 55

Akıl; 7, 8, 9, 11, 17

Albertus Magnus; 211

Anthony; 5, 14

Anselmus, St.; 23, 25, 45, 142,
170, 173, 178, 179, 180

Apologyacılar; 8, 9

Arcesilaus; 7, 8

Aristoteles; 6, 9, 10, 12, 15, 17,
24, 25, 26, 28

Aquinas, Thomas; 25, 38, 42, 46,
76

Aşkın Ben; 160, 163, 165

Augustinus, St.; 5, 7, 23, 24, 25,
45, 48, 49, 50, 51

Ay-altı; 31, 32

Ay-üstü; 31, 32

Baba; 7, 14, 15, 17, 19

Bacon, Roger; 239,

Bacon, Francis; 261, 269, 270,
271, 272, 273, 274, 275, 276, 297

Batlamyus; 32, 171, 172, 268,
281, 282, 284, 285, 291, 293

Bilgi; 5, 7, 8, 10, 23

Bir; 108, 111, 113

Boethius; 24, 45, 95, 96, 97, 99,
100, 101

Bonaventura; 25, 170, 213, 214,
215

Brahe, Tycho; 286, 287

Bruno, Giordano; 285, 288, 296

Cleopatra; 5

Constantine; 14, 16, 18

Cüz'î Akıl; 164

Cyril; 18, 19

Dehri; 110

Dominiken; 212, 216, 288

Duyu Bilgisi; 57, 58, 59, 60, 71

Düalizm; 70

El-Harezmi; 109

El-Memun; 109

Er-Razi; 110

Epikuros; 5, 6, 13, 15, 79, 196

Erdem; 9, 13, 26, 27, 30

Erigena, Scotus; 170, 173, 174,
175, 177, 258

Euklides; 170, 295

Fa'al Akıl; 118, 119, 121, 122,
123

Fârâbî; 11, 24, 110, 115, 116, 117,
118, 119, 120, 121

Fıkıh; 117, 152

Frankisken; 212, 213, 239, 242

Form; 15, 24, 81, 175, 214

Galilei; 268, 280, 281, 284, 285, 288, 289, 290, 291, 292

Gazzalî; 25, 110, 143, 144, 145, 146, 147, 148, 149, 150

Gnosist; 3, 8, 9

Harun Reşid; 109

Heidegger, Martin; 39, 234,

Hellen felsefesi; 9, 26, 27

Hellenistik felsefe; 5

Héloise; 186, 187

Hümanizm; 267

Hyle; 10, 69

Hylemorphic; 69

Hz. Muhammed; 24

İbn Meymun; 116

İbn Rüşt; 110, 152, 153, 158, 211, 216, 240,

İbn Sînâ; 11, 24, 110, 127, 128, 129, 130, 131, 132, 141

İbn Tufeyl; 45, 111, 152,

İdol; 261, 274, 275, 276, 298

İlk Neden; 9, 32, 76, 77, 96

İncil; 16, 23, 46, 83, 296

İrade; 16, 58, 74, 86, 95

İsa; 14, 16, 18, 19, 27, 31, 62

İskenderiye; 14, 18, 19, 26, 108, 144, 282

İslâm felsefesi; 11, 24, 107, 108, 110, 111, 154, 160, 169, 178, 211

İstenç; 16, 58, 74, 75, 86

İşrakî; 110, 127

İznik konsülü; 17, 18

Kategori; 96, 116, 141, 176, 187, 257,

Kavram; 7, 9, 15, 17, 19, 20, 40, 41, 51, 57, 67, 71, 74, 78, 79, 82

Kelam; 41, 42, 45, 47, 91, 107, 111, 117, 143, 144, 147, 152, 153

Kepler; 268, 280, 285, 286, 289

Kindî; 24, 110, 111, 112, 113, 114,

Kinik; 6

Konseptüalizm; 96, 252, 255, 257, 258,

Kopernik; 268, 278, 279, 280, 281, 282, 283, 284, 285, 286, 287

Kuhn; 281, 293

Kur'an; 107, 108, 117, 129, 147,

Kötü; 6, 10, 11, 13, 36, 41, 46, 70, 75, 78, 79, 80, 81, 82, 83, 84, 85

Kutsal Kitap; 16, 92, 174, 175, 214,

Kutsal Ruh; 17, 19, 260

Kül'lî Akıl; 164

Madde; 9, 10, 11, 32, 57, 69, 70, 71, 73, 81, 82, 86, 88, 94, 98, 99

Mantık; 6, 23, 25, 42, 43, 70, 95, 96, 97, 113, 115, 116, 117, 127

Mekân; 113, 129, 130, 176

Meryem; 18, 19

Meşşâî; 110, 115, 123, 127, 144, 147, 148, 152, 153, 162

Mevlâna; 111, 160, 161, 162, 163, 164

Mısır; 5, 9, 26, 108, 109, 115,

Mümkün ül-vücut; 117, 118, 121, 141

Nefs; 71, 85, 86, 113, 119, 131, 136, 140, 158, 162

Nestorius; 18, 19, 20

Newton; 39, 279, 280, 294, 295

Nominalizm; 96, 188, 242, 243, 251, 252, 253, 254, 255, 257

Nous; 9, 10

Oğul; 14, 15, 17, 19,

Oxford; 46, 211, 239, 242

Ölüm; 5, 6, 13, 16, 86, 90, 127, 131, 145, 149, 154, 155, 156, 157

Özgürlük; 93, 99, 178, 181, 198,

Öznel Ben; 160, 163

Paris; 25, 186, 211, 212, 213, 214, 26, 239

Patristik felsefe; 7, 8, 33, 169

Platon; 6, 7, 8, 9, 11, 15, 16, 23, 24, 25, 26, 28, 29, 30, 32, 38, 39

Plotinos; 9, 11, 12, 17, 18, 48, 96,

Popper, Karl; 287

Porphyrus; 187

Proclus; 11, 175

Protestan; 267, 279, 288

Ptolemy; 5, 7, 282, 302,

Pyrrhon; 7

Quadrivium; 99, 169

Realizm; 25, 95, 96, 251, 252, 256, 257, 259, 260, 261, 266

Rönesans; 23, 24, 34, 46, 212, 239, 242, 243, 265, 266, 267, 268

Roscelinus; 25, 95, 180, 188, 252, 253, 259

Ruh; 5, 6, 9, 10, 11, 12, 13, 16, 17, 19, 30, 31, 48, 53, 56, 57, 58, 69

Sabbah, Hasan; 110

Sebep; 54, 65, 112, 116, 117, 146, 156, 157, 158, 203, 208, 236, 237

Selahattin; 161

Scotus, Duns; 24, 25, 45

Skolastik felsefe; 33, 95, 169, 170, 171, 172, 173, 178, 211, 239, 258

Sokrates; 6, 7, 16, 17, 26, 41, 56, 188, 192, 194, 199, 246, 249, 251

Stoa; 5, 6, 9, 15, 39, 129, 205

Substance; 87

Sufi; 143, 147, 149,

Summa; 170, 171, 211, 216, 219, 228, 242,

Südur; 11, 118, 120, 130, 142,

Şems; 160, 161, 162

Tabula Rasa; 222, 229, 243

Tanrı Devleti; 31, 34, 48, 54

Tasavvuf; 40, 41, 42, 45, 47, 111, 121, 147, 149, 160, 161, 163, 164

Teoloji; 17, 18, 23, 24, 25, 28, 29, 30, 36, 41, 43, 45

Timon; 7

Trivium; 30, 99, 169

Tümeller; 25, 46, 95, 96, 141, 148, 153,

Vacib ül-vücud; 117, 118, 121,
141, 157

Vaftiz; 16, 17, 48

Varlık; 5, 6, 9, 11, 12, 13, 14, 19,
24, 26, 28, 30

Varoluş; 49, 64, 67, 76, 77, 102,
112, 117, 183, 198, 256, 257, 258

William, Ockhamlı; 25, 45, 95

William, Champeaux; 186, 188,
259

Yetkin; 12, 91, 96, 97, 98, 100

Yunus Emre; 111, 160, 164, 165

Zaman; 9, 10, 14, 17, 18, 19, 27,
32, 34, 36

Zenon; 6, 115

Zeno; 24, 69

Zorunsuz; 157

Zorunlu Varlık; 117, 121, 133,
134, 135

