

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>

TANRI

ED. MARIE-FRÉDÉRIQUE PELLEGRIN

“ Tanrı benimle ne kastetmiş
olabilir? ”

TANRI

EDİTÖR
MARIE-FRÉDÉRIQUE PELLEGRIN

CEVİREN / ADNAN AKAN

70F

FOL

TANRI

FOL' 186

© MAK GRUP MEDYA PRO. REK. YAY. A.Ş.
SERTİFİKA NO: 44396

FELSEFE 157
CORPUS 02

TANRI
EDİTÖR: MARIE-FRÉDÉRIQUE PELLEGRIN

ÇEVİREN: ADNAN AKAN

ÖZGÜN ADI: *DIEU*
EDİSYON: FLAMMARION, PARIS 2003

EDİTÖR: EBUBEKİR DEMİR
REDAKSİYON: KEMAL TOKGÖZ
GÖRSEL YÖNETMEN: NURULLAH ÖZBAY
GRAFİK TASARIM VE UYGULAMA: TAVOOS

ISBN 978-625-8411-59-1

BASKI: AYRINTI BASIM YAY. VE MAT. HİZ. SAN. TİC. A.Ş.
MATBAA SERTİFİKA NO: 49599

1. BASKI: MAYIS 2022

İLETİŞİM ADRESLERİ
CINNAH CD. KIRKPINAR SK. 5/4
06420 ÇANKAYA ANKARA
TEL.: 0312. 439 01 69
www.folkitap.com
bilgi@folkitap.com
siparis@folkitap.com
www.twitter.com/folkitap

TANRI

EDİTÖR

MARIE-FRÉDÉRIQUE PELLEGRIN

ÇEVİREN

ADNAN AKAN



MARIE-FRÉDÉRIQUE PELLEGRIN

Jean Moulin Üniversitesi Felsefe Fakültesinde öğretim görevlisidir. Doktorasını Strasbourg Marc Bloch Üniversitesi'nde yapmıştır. Daha çok Kartezyen felsefe ve çağdaş Fransız felsefesi üzerine çalışmalar yürütmektedir.

Başlıca eserleri: *Leçon sur les expériences du présent* (1998); *Leibniz, Rousseau, Hegel* (2011) *D'Augustin à Deleuze* (2012); *Espace et esprit: autor de Newton* (2014); *Pensées du corps et différences des sexes à l'époque moderne: Descartes, Cureau de la Chambre, Poulain de la Barre et Malebranche* (2020).

ADNAN AKAN

İskenderun Doğumlu (1985) İlköğretimi İskenderun'da orta ve lise öğretimini Midyat'ta tamamladı. İstanbul Üniversitesi Felsefe bölümünde lisans ve yüksek lisans eğitimini tamamladı. Belçika Hükümeti burslusu olarak L'Université de Liège'de Fransızca dil eğitimi stajına katıldı (2018). Hâlen Kocaeli Üniversitesi Felsefe bölümünde doktora çalışmasına devam etmekte ve araştırma görevlisi olarak çalışmaktadır.

Başlıca eserleri: Alfred Schütz, *Fenomenoloji ve Toplumsal İlişkiler* (2018, Seyda Kesikoğlu ile), Henri Bergson, *Plotinos* (2020), Rousseau, *Dağdan Yazılmış Mektuplar* (2020), Henri Bergson, *Antik Yunan Felsefesi* (2021).

İÇİNDEKİLER

13 | Giriş

BİRİNCİ BÖLÜM TANRININ ÖZÜ

- 50 | 1. KSENOPHANES
BİR OLAN TANRI
- 54 | 2. ARİSTOTELES
DÜŞÜNCE-TANRI
- 58 | 3. PLOTINOS
DÜŞÜNCESİZ TANRI
- 62 | 4. İBN SİNA
ZORUNLU VARLIK OLARAK TANRI
- 68 | 5. CUSALI NİKOLAUS
SONSUZ TANRI

İKİNCİ BÖLÜM TANRI'NIN VARLIĞI

- 73 | 6. CANTERBURYLİ ANSELMUS
ONTOLOJİK KANIT
- 78 | 7. THOMAS AQUINAS
BEŞ KANIT
- 89 | 8. DESCARTES
MÜKEMMELLİK YOLUYLA KANITLAMA
- 94 | 9. PASCAL
BAHİS
- 100 | 10. KANT
TÜM TANRI KANITLAMALARININ ELEŞTİRİSİ
- 109 | 11. HEGEL
KANITIN SPEKÜLATİF İÇERİĞİ

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM TANRI'YA GİDEN YOLLAR

- | | | |
|-----|--|------------------------------------|
| 115 | | 12. PSEUDO-DIONYSOS
SESSİZLİK |
| 121 | | 13. MUSA BİN MEYMUN
OLUMSUZLAMA |
| 127 | | 14. İBN RÜŞD
AKLI KIYAS |
| 133 | | 15. THOMAS AQUINAS
KAVRAYIŞ |
| 137 | | 16. BATAİLLE
İÇ DENEYİM |

DÖRDÜNCÜ BÖLÜM TANRI VE DÜNYA

- | | | |
|-----|--|-------------------------------------|
| 142 | | 17. PLATON
DEMIURGOS |
| 147 | | 18. EPİKÜROS
DUYARSIZ TANRILAR |
| 152 | | 19. İBN MEYMUN
YARATICI TANRI |
| 157 | | 20. SPİNOZA
DOĞA TANRI |
| 164 | | 21. MALEBRANCHE
YASAKOYUCU TANRI |

BEŞİNCİ BÖLÜM SORGULANAN İYİLİK

- | | | |
|-----|--|---|
| 168 | | 22. LACTANTIUS
TANRININ ÖFKESİ |
| 173 | | 23. AUGUSTINUS
İYİLİK TANRISI |
| 180 | | 24. LEIBNİZ
DÜNYALARIN EN İYİSİNİN TANRISI |
| 186 | | 25. RICOEUR
KÖTÜ TANRI |
| 190 | | 26. WEIL
EFENDİ TANRI |

ALTINCI BÖLÜM İNSANIN TANRI İMGESİ

194		27. SPINOZA İNSANIN HİZMETİNDE OLAN TANRI
198		28. FEURBACH TANRININ ÖZÜ, İNSANIN ÖZÜ
204		29. NIETZSCHE TANRI'NİN ÖLÜMÜ, İNSANIN ÖLÜMÜ
210		30. FREUD BABA İMGESİ OLARAK TANRI
217		31. KOJEVE TEİST VE ATEİST
223		SÖZLÜKÇE
250		DİZİN

GİRİŞ

“Tanrı, mucizelerini anlatmak için gösterdiğimiz
çabalardan hoşnut olur.”

Malebranche

Felsefenin Tanrı hakkında konuşmak zorunda olup olmadığı veya bu konudaki yeterliliği kesin değildir. Teorik bir konu olarak ‘Tanrı’ kavramı, gerçekten de kendiliğinden teolojiye ait, yani etimolojik açıdan tanrısal şeyler üzerine konuşmalara ilişkin gibi görünür. Tanrı hakkında hocası ve öğrencileri olan belirli bir öğreti varsa, felsefeden bunu ele almasını talep etmenin ne gibi bir yararı olacaktır? Bununla birlikte, bu *teologia* terimi ilk kez Platon’un *Devlet* (II, 379a) diyalogunda görülür ve diyalogun kahramanları ‘tanrılar hakkında konuşmak’ (age.) hususunda hemfikirdir. Felsefe teolojiyi, tanrısal olan üzerine konuşmayı bir bakıma bu şekilde icat eder. Mademki sorun, Tanrı’nın felsefi bir kavram olup olamayacağı, daha geniş olarak ise felsefenin Tanrı’yı düşünmeye uygun olup olmadığıdır, sorgulanması hatta inşa edilmesi gereken şey felsefenin Tanrı hakkında konuşmasının meşruiyeti olacaktır. Bu nedenle, her şeyden önce, bütünüyle dinsel bir bağlam içinde görünen (geleneksel toplumların tanrıları olan) figürlerle değil, felsefe aracılığıyla analiz edilen tanrısal figürlerle ilgileneceğiz.

Teoloji ve felsefe, Tanrı üzerine konuşmaya ilişkin kendilerine özgü haklarını sürekli tartışma konusu etmiş ve öne sürmüş gibi görünürler; bu da söz konusu kavramın her türden teorik sahiplenişinin zorluğunu gösterir. Sıklıkla çarpışmaya dönüşen bu yüzleşmede felsefenin en iyi şekilde silahlanmadığı görülür. ‘Tanrı’ nosyonu kendiliğinden aklın eseriyle ilgili değildir ve Tanrı doğrudan doğruya bir

kavram olarak ortaya çıkmaz. Ayrıca, onu anlamak için harekete geçirilmesi gereken yetilerin hangileri olduğu bilinmediğinden dolayı, Tanrı ‘kavramı’ ya da ‘idesi’nden çok Tanrı ‘fikri’ üzerine konuşmanın daha doğru gibi görünmesi bundan dolayıdır.

Bu açıdan söz konusu Tanrı nosyonu, felsefi analizin özel bir zorluk olmaksızın kavrayabileceği bireysel ve kolektif, psikolojik ve kültürel bir fenomen olan din nosyonundan oldukça farklıdır. Çünkü Tanrı’ya dair bütün düşüncüler bağıllık gerektirmez mi? Doğrusu, ateist olunduğunda dahi, insan hakkında konuşmak olduğu için din üzerine konuşmanın felsefi bir yararı olacağı kadar söz konusu nosyonun tüm gerçekliği ve değeri inkar edilmesi durumunda Tanrı üzerine düşünmek o denli saçma görünecektir. Bundan dolayı Tanrı öncelikle kabul edilmeyi gerektirir gibi görünüyor. Bu açıdan din ve Tanrı, felsefi bakımdan aynı zorlukları göstermeyen iki nosyondur. Kutsal fikri, insan ve ayinleri ele alındığında hemen felsefi bir alaka bulur. Bu fikir, onu kendi içinde düşünür gibi yapılması hâlinde, açık bir biçimde daha sorunlu bir hâl alır. Dahası, felsefe hakikati araştırmaktadır, dolayısıyla Felsefe konusunun varlığını ve yararını sorgulamaktan kaçınmaz, ki bu dini ele alırken kolay olurken Tanrı’yı ele alırken zordur.

Öyleyse ona inanmadan Tanrı üzerine konuşamayız gibi görünsek de ondan bir inancı kendimize temel alarak felsefi olarak konuşamayız; Tanrı üzerine felsefe yapmak isteyen hem inançlı hem de inançsız kimseyi men eden bir kısır döngü bu. Sorun şu şekilde ortaya serilebilir: İnançsız kimse açısından Tanrı’yı düşünmekte bir yarar bulunmamaktadır; inançlı kimse için ise Tanrı hakkında felsefi olarak konuşmakta bir yarar söz konusu olmayacaktır. Bu alternatif içinde, felsefi söylem, var olmayan bir nesneye gösterilen ilgisizlik ile söz konusu nesneye rasyonel olmayan bağıllık arasında nefessiz kalır ve kuşkusuz bu, ‘Tanrı’ kavramını

felsefi olarak anlamak istiyorsak, üstesinden gelmeye çalışmamız gereken bir alternatiftir.

1. Felsefe Karşısında Teoloji

Tanrı üzerine düşünme araçları ona pek az uyumlu göründüğü için, felsefenin 'Tanrı'yı araştırma meselesi olarak ele almasının dolaysız meşruluğunun yokluğundan yola çıkmak gerekir.

Gerçekten de Tanrı kavrayışı, filozofun eleştirdiği gerçeği anlamının iki türü olan inanç ve gelenekle ilgili gibidir. Çünkü bunların her ikisi, haklı olarak akılla diskalifiye edilen bilmenin aşağı ve yanıltıcı tarzlarına aittir. Bununla birlikte, *doxainin* [kanaatler] ilki, Lucretius ya da Spinoza'nın altını çizdiği gibi tanrılar üzerinedir. Tanrı(lar)ın varlığı, – hatadan farklı olarak, yanılsama akıl yürütmeyle ortadan kaldırılamayacak ya da hatta mücadele edilemeyecek bir inanç olarak düşünülecek olursa– Tanrıların varlığı yanılsamaların en temelidir.

Tanrı'yla ilgili bir anlayışın yolları öyleyse rasyonel değil gibidir ve tutarlı olmak için bu anlayış bir vahyi, zihnin bir yönelişini varsayar gibi görünür. Oysa bu, tüm akıl yürütme [sürecinden] vazgeçmek anlamına gelecektir, çünkü vahiy ve yöneliş içsel aydınlanma ile, katışıksız ve tümüyle akılsal olmayan bir bağlılık ile ilgilidir. Öyleyse Tanrı, öncelikle ve her şeyden önce bir inanç içinde var olduğundan ve akıl inanca ne herhangi bir inkârla ne de gerçek anlamıyla kesin bir destekle karşı durabildiğinden, bir soruşturma konusu olamaz gibi görünür.

Bu tuhaf belirsizlik felsefe tarihinde özellikle de akıl ve inanç arasındaki gerilim aracılığıyla ifade edilecektir. Burada söz konusu edilen, Tanrı'yı meşru olarak düşünebilmeyi inancın mı yoksa aklın mı mümkün kılabileceğini bilmektir. Böyle bir tartışma, teologlarla filozoflar arasındaki karşıt-

lıkla tam olarak kesişmemektedir. Gerçekten de büyük teologların bazısı (İbn Rüşd, Thomas Aquinas) Tanrı'ya bağlılıkta aklın rolü üzerine dururken, bazı filozoflar (Pascal, Bayle) ise inancın tarafını tutacaklardır. İnanç ile akıl arasındaki bu gerilim, Tanrı hakkındaki tüm söylemin altında yatar. Özellikle de felsefede baskındır. Gerçekten de bizatihi aklın söylemi olma arzusundadır, ancak Tanrı nosyonunun sıklıkla felsefenin diline ve düşüncelerine direndiği saptamasında bulunabiliriz. Felsefenin tanrı nosyonunu anlamadaki bu aşikâr yetersizliği, örneğin Kitab-ı Mukaddes'te yer alan eğlenceli bir bölümle resmedilir. "Elçilerin İşleri", Areopagos'ta Paul'un Atina'nın filozoflarına (metinde bilhassa belirtilen Epikürcü ve Stoacı filozoflarına) elçilerinden biri olduğunu beyan ettiği yeni dine geçmeleri için hitap ettiğinden söz eder. Dönemin Yunanlıları açısından pek bilinmeyen iki niteliğe sahip tek ve yaratıcı bir Tanrı'dan söz eden Pavlus, özellikle de ölümlerin dirilişi savını savunur. Bu sav, kendisine tanık olanların ani bir tepkisine, ortak bir alayına ve ayrılışına yol açar (*Elçilerin İşleri*, 17, 16-24). Bu bölüm, filozofun mantığıyla inançlı kimsenin mantığı arasında var olan ve Pavlus'un bizzat kendisinin saptadığı çelişkiyi gösterir. "Benim için, size geldiğim zaman kardeşlerim, ben sözün ve bilgeliğin saygınlığıyla Tanrı'nın gizemini size bildirmek için gelmedim. Sözüm ve mesajımın, bilgeliğin ikna edici söylemleriyle bir ilgisi yoktu; bu, inancınızın insanların bilgeliğine değil fakat Tanrı'nın gücüne dayanması için Ruh'un ve gücün bir kanıtıydı" (*Korintliler'e Mektup*, I, 2, 1-5; Alain Badiou'nun *Saint Paul* eserindeki 28. sayfaya ve sonrasında yer alan analizine bakınız.). Rasyonel düşünce, dogmaları anlamak için silahlandırılmış olmadığı gibi, vahye sahip elçi de filozofları ikna etmek için silahlanmış değildir. Aklın tanrısal olan üzerine konuşmadaki yetersizliği mutlak gibi görünse de, inanç da kelimenin tam anlamıyla akla sahip değildir. Latin Hristiyan teolojisinin kurucusu Tertullianus, Tanrı'ya olan inancı şu şekilde ilan edebilecek-

tir: “Kesindir, çünkü imkânsızdır” (*De carne Christi* V, 4, col. 761.). Tanrı’ya olan bağlılık âdeta her türden rasyonel tutarlılığa meydana okuduğu için güçlüydü. Bunu, Tanrı’ya yönelimde akli dışlama eğilimde olan Pavlusçu gelenek izler. Tanrı rasyonel kavrayışa karşı çıkar ve mantıkla alışlagelen insani bilgeliği altüst eder.

Öyleyse Tanrı, bir soruşturmanın ve düşünümün değil, tapınmanın ya da reddedilmenin konusudur. Dahası, Tanrı üzerine konuşmak açısından aşk sözcüğü akıl sözcüğünden daha uyumlu gibi görünür. Örneğin Eski Ahit’te *Ezgiler’in Ezgisini* oluşturan şiirlerde, Tanrı’yla yarattığı varlık arasındaki bağı doğrulayan, onu bütünüyle duygusal hatta erotik fakat katiyen rasyonel olmayan bir şey kılan tam bir evlilik simgesi bulunur. Bu bağ, kendiliğinden bağlılıkla itaati var-sayar. Ayrıca, sürekli olarak Eski Ahit’te ‘Tanrı’yı bilmek’, onun yasası altında yaşamak anlamına gelir. Öyleyse söz konusu olan şey entelektüel bir süreç değil, bir var olma tarzıdır. Böylesi bir bilgi, bir teorileştirmeye değil bir pratikle iş görür. Dikkate değer ölçüde birçok din, basit ve cahil kimse-lerin inancına, derin bir düşünme ve kuşkudan yoksun olan ve sözcüğün gerçek anlamıyla felsefi olmayan inanca değer verir. Hatta örneğin kimi teorik söylemden yoksun bazı figürler, Kilise doktorlarının seviyesine taşınabilir. Augustinus ya da Thomas Aquinas gibi Hristiyanların Tanrı üzerine hiçbir şey kaleme almamış olsa da teolojik rolü (yani kurtuluşun temel erdemlerini doğrulama rolü), Hristiyanlık içinde önemli olan 1997’de Lisieuxlu Therese’nın durumu böyledir. Tanrı’yı anlamak için yolu ‘çocuğun yolu’ adı verilen *logos*-tan ve dolayısıyla da akıldan yoksun olan Luka’nın öğretisine sadık bir aşkın ve itaatin yoludur: “Her kim, Tanrı’nın krallığını küçük bir çocuk gibi kabul etmezse, oradan içeri giremeyecektir” (Luka, 18, 17). Böyle bir yol, iyi bir mümini betimlemek için de kullanılan çocuk imgesinin gösterdiği gibi zihinsel yetilerin ve düşüncenin özerkliğinin yıkımıdır. Tanrı, teolojide söz edildiği anlamıyla gizemlidir. Bu ise söz

konusu gizemliliğin akla kendisini kapattığı ve yollarının da ona yabancı hatta anlaşılmasız olduğu anlamına gelir.

Bununla birlikte, felsefenin 'Tanrı' nosyonu karşısındaki bu belirgin teorik zayıflığı en farklı felsefi tutumlara yol açar. Kimileri imancılığı [*fidéisme*] (Bkz. Sözlükçe), yani tıpkı Bayle'in yaptığı gibi Tanrı'yı anlamada salt iman lehine akli dışlamayı tercih eder; diğerleri ise tam tersine, Leibniz gibi rasyonalist bir teolojiyi tercih edecektir. Aynı zamanda Tanrı'ya yaklaştıran yolların tuhaf bir düalizmini savunan, bütünüyle çelişkili olsalar bile, tam anlamıyla farklı iki bilişsel mantığa, birbiriyle çatışan hakikatlere inanabileceğimizi öne süren İslam Ortaçağının son İbn Rüşdçüleri gibi düşünürlerle karşılaşırız. Örneğin aynı anda dünyanın yokluktan yaratılmış olduğunu savunan sav ile dünyanın ezelden beri var olduğunu varsayan sava katılabiliriz; Tanrı'yı ve eserini anlamamanın zorluğunu çözmekten çok ona açıklama getiren tuhaf entelektüel bir şizofreni durumu.

Öyleyse, felsefenin Tanrı hakkında düşünmek için doğrudan bir meşruiyeti yoktur. Bir Tanrı bilgisinin imkânını inşa etmek zorundadır, çünkü bu imkân tümüyle vahye özgü mantık karşısında belirgin değildir. Bundan dolayı Tanrı'nın dogmatik bir atıf ve de belirli bir doktrine aidiyeti olmaksızın doğal bir bilgisinin olup olmadığı sorulmalıdır. Bu soru tüm dinler için ortaya konur. Herkes kendisinden önce gelen putların (bkz. Sözlükçe) aksine gerçek bir Tanrı'yı beyan eder. Dolayısıyla tez elden zamansal ve etik bir soruyla karşılaşır. Gerçek Tanrı neden daha erken bir vakitte gelmemiştir? Neden insanları uzun zaman boyunca batıl inanç ve hata içinde bırakmıştır? Bu soru örneğin Hristiyanlık içinde yenilenir, çünkü onu oluşturan mezheplerde (bilhassa Katoliklik, Ortodoksluk ve Protestanlık) insanlık tarihinin somut bir anında Tanrı'nın oğlu olan bir Mesih'in gelişi vahiy içerisine zamansal ve mekânsal ve bu dinin evrenselci iddiasıyla açık bir şekilde çelişkili bir değişken sokar (fakat aynı soru, örneğin kendilerinden önce gelen çoktanrılı dinler

karşısında tüm tektanrıcı dinlere de sorulabilir). Tanrı'nın tüm nesil ve beldelere kendini duyurmasını reddetmiş olduğu nasıl anlaşılabilir? Herhangi gerçek bir tanrının ortaya çıkışından önceki bu insanlar, bu yokluğa rağmen Tanrı'nın bilgisine sahipler miydi?

Vahyedilen yani tanrısal olanın belirli doğaüstü bir vahyine yaslanan dinler bile, görünüşe göre şaşırtıcı bir şekilde, Tanrı'nın tüm insanlar için ortak olan doğal ve kendiliğinden bir bilgisini savunmaktadır. Bu durumda Tanrı'nın varlığının bilgisinin evrenselliğinden söz edilebilirdi, ancak bu bilgi doğaüstü ve vahiy edilmiş değil de doğal olarak kaldığından tam olmayacaktır. Öyleyse çözüm açıktır: Tüm insanlar Tanrı'yı doğal olarak bilir, yalnızca bazıları ona doğaüstü bir biçimde inanır. Bu herkesin Tanrı'ya ilişkin asgari bir bilgiye sahip olduğunu ancak böylesi sınırlı bir bilgiyi bildiğini öne sürdüğü nesne açısından neredeyse çelişkili olduğu anlamına gelir: Tanrı'yı belirsiz bir şekilde bilmek (ve yalnızca kısmi olarak değil, bu, sonlu ile sonsuz arasındaki ayrım sorununu ortaya çıkaran bir başka sorunla ilgili), onu bilmek midir? Örneğin Malebranche şöyle der: “Paganlar her zaman Düzen’e ilişkin biraz sevgi duymuşlardır. Ancak gerçekte, onlar Tanrı'nın buyruklarını yerine getiremezler. Yalnızca imana sahip olanlar bunu yapabilir” (*Traite de morale*, s. 56). “İsa Mesih’in inancımızı haklı çıkarmak için tesis ettiği kutsal işaretler’ olmadan Tanrı'nın gerçek ve alışılmış sevgisinden söz edilemez” (age., s. 55). Tanrı'nın doğal bilgisinin kefareti için yetersiz olması gerektiğini görürüz, aksi takdirde vahiy ve İsa'nın gelişi ve dolayısıyla da isim vermek gerekirse Malebranche'in savunduğu Katolik dininin ne gibi bir yararı olurdu?

Bununla birlikte, teolojinin kendisi böylesi bir bilgiyi [Tanrı'ya ilişkin doğal bir bilgiyi] kabul eder. Dahası, mahlukâtlar arasında aşılması imkânsız özel eşitsizliklere yol açmaktan uzak durmak istiyorsa, bu bilgiyi evrensel olarak sunmalıdır. Vahiyden önce Tanrı'nın mutlak yokluğu ile

mutlak mevcudiyeti gibi iki imkânsızlık arasında yer alan kırılğan bir denge. Örneğin Thomas Aquinas'ın kimi temel derecelerini belirlediği Tanrı'yı bilmenin araçlarının ince bir hiyerarşisinin, şu şekilde oluşum kazandığı görülür: bir yandan yalnızca iyilere ait olabilen, ilahi lütfun bir sonucu olan Tanrı'nın özü bakımından bilme; ancak Tanrı'nın hem iyilere hem de kötülere uygun düşen doğal akıl yoluyla bilgisi. (*Somme theologique I*, q. 12, art. 12, sol. 3). Bununla birlikte, öte yandan Tanrı'nın vahye dayalı bilgisinin kendisi burada oldukça kısmidir (Age., I, q. 12, art. 13, sol. 3).

Tanrı'nın mevcudiyeti ile yokluğu arasındaki bu gerilim güçlü bir gerilimdir: Gerçekten, hem Tanrı'nın kişisel bir arayışının gerekliliğini muhafaza ederken, tanrısal olanın açıklığını her insan için ortaya sermelidir. Fakat Tanrı çoğu zaman ilk olarak açık bir ortak kavram olarak, hatta bir önsezi yani Epikürcülük ve Stoacılıkta olduğu gibi genel ve kendiliğinden ilk bilgi olarak görülür (Bkz. Cicero, *De la nature des dieux*, Epikürcüler için I, XVII ve Stoacılar için II, V, 13).

Doğal teolojilerin ve çeşitli deizm (Bkz. Sözlükçe) biçimlerinin, kültürü veya zamanı ne olursa olsun herkesin kendisinde bulunan bu ilksel Tanrı bilgisi fikrinden elde edebileceği faydayı görüyoruz. Gerçekten doğal din, tüm insanlar için ortak olan ancak bütünüyle görelî ve zaman ve mekâna özgü olan vahyedilmiş dinlerin tanrısından farklı bir Tanrı'nın varlığını talep eder. Doğal teolojinin bu Tanrı tasarımı çifte bir yöneme dayanır: Söz konusu olan şey, öncelikle çağlar boyunca tanrısal olana ilişkin farklı anlayışların ortak ve değişmez özelliklerini araştırmak; sonrasında rasyonel analiz yoluyla bu özellikler yekununun tutarlılığını sınamaktır. Bu yolla, Tanrı'yı tarihin dışına taşır ve onun gerçek ezililik ve evrenselliğini inşa ederiz. Bu şekilde Voltaire, İsa'yı örnek bir yaşamın modeli kılmaktan ötesini reddedecektir. İsa'nın ortaya çıkışı tarihsel olarak gerçekleşmiş olduğundan, o Tanrı olamazdı. Fakat özellikle söz konusu

özelliklerin uygunluğunun yargılanmasına zemin hazırlayanın bu neden olduğunu görürüz. Öyleyse Tanrı'nın doğal bir bilgisi, felsefenin Tanrı'nın kavranışı içindeki rolünü bir meşrulaştırma tarzıdır.

Tanrı'nın doğal bilgisi üzerine bu tartışmalar, insanın her şeyden önce kültürden yani kurumsallaşmış dinlerden önce gelen doğası üzerine çok sayıda soruşturmaya zemin hazırlar. Bunu, günah ve Tanrı'nın bilgisi sorununu dile getiren Kitab-ı Mukaddes'in antropolojisinde buluruz. Gerçekten de Âdem'le ilgili olarak temel bir sorun ortaya konur: Üç büyük tektanrıci dinin teologlarının tamamı, Tanrı'nın doğal bilgisinin onu gerçek anlamıyla kavrayabilecek yeterlikte bir boyutu olduğunu inkâr etseler de, aklın bu yetersizliği yalnızca günahın sonucu değil midir? Başka bir deyişle, Âdem cennetten kovulmadan önce Tanrı'sı hakkında ne gibi bir kavrayışa sahiptir? Oysaki bir şekilde, Âdem'in Tanrı'yla doğrudan bir teması olduğu için imana ihtiyacı olmadığını fark ederiz. Dolayısıyla bu durum aynı zamanda şüphe ve umudu da gereksiz kılar. İlki Tanrı mevcut olduğu için, ikincisi ise geçmişte kalmış bir mükemmel hâlin özlemini varsaydığı ve dolayısıyla da insanı yalnızca günahından sonra ilgilendirebileceği için. Kusursuz bir bilimden yararlanılır ve örneğin Augustinus cehaletin günahın bir sonucu olduğunu açık bir şekilde ifade eder (*La Nature et la Grâce*, BA 21, s. 403.). İman, Tanrı'nın bilgisinin yitişini telafi etmek amacıyla, tam olarak günahın ardından gelir. Fakat bu, Tanrı'yla dolaysız bir birlik içinde yaşayan ve A. Thomas'a göre kusuru yasaklayan yaratılıştan gelen bir bilimden yararlanan bir insan açısından bir bakıma gereksizdir (*Somme theologique*, I, q. 94, art. 4). Bu kusursuz bilgi hâli, günahla birlikte ortadan kalkar. Örneğin Yahudilikte, İbrahim ve Musa gibi Tanrı'ya en yakın peygamberler bile onunla devamlı bir iletişim içinde yaşamazlar. Yapmaları gereken şey, Tanrı'nın varlığının ve yasalarının her daim hemen açık olmayan işaretlerini aramaktır. Tam tersine, Âdem'in saf hâli

vahye gerek duymaz, çünkü Tanrı'yla doğrudan bir iletişim içindedir. Bu durum, vahyin ve imanın sonuçta yalnızca insanın günahattan önceki ilksel doğasıyla ilişkili olan kusursuz bilim ve bilgiden sonra geldiğini ifade eder.

Günahattan sonra, teolojiye göre hakikate sahip hâle gelen vahiydir. Fakat bu noktada, onun felsefi girişimle uyumlu olup olmadığını sorabiliriz. Gerçekten de hakikat arayışının yalnızca bütünüyle felsefi olmasından dolayı, hakikat ile hakikat arayışını birbirinden ayırmak zorunda değil miyiz? Felsefe, hakikatin dolaysız bir edinimi değil arayışıdır. Hakikatin dolaysız edinimi, tüm felsefi düşünümü anlamsız kıldığı görülen bir kesinlik içinde konumlanır: “Hakikatin parçası olan herkes sesime kulak versin” diye buyurur Pilat'te İsa Mesih. (*Yuhanna* 18: 37). Tanrı'ya ilişkin böylesi bir bilgi, felsefi girişimden binlerce fersah uzak görünür. İçsel bir aydınlanmayla ilgilidir ve her türden öğretimden uzaktır. Kilise Tanrı'sıyla onu tanıyanlar arasındaki birliğin, insanın düşüşten önceki hâline ilişkin kusursuz bir merkezi içinde, imanın sağladığı bilginin eksiksiz bir ikamesi üzerine dayanmak zorunda olduğu görülür. “Yasamı derinliklerine koyacak ve kalplerine yazacağım. O vakit onların Tanrı'sı olacağım, onlar da benim halkım olacaklar. Bundan böyle hiçbirisi komşusunu, kardeşini ‘Tanrı’nı tanı.’ diye eğitmeyecek” (*Yeremya*, 31: 34). Dolayısıyla söz konusu olan şey, doğrusu Tanrı nosyonunun felsefi anlamıyla bir arayışa, yani metodik fakat sonucu bakımından uzun ve belirsiz bilişsel bir sürece borçlu olup olmadığını bilmektir.

Böylesi bir soruya yanıt vermek için bu noktada aynı zamanda antropolojiden yola çıkmak gerekir. İnsanın zayıflığı (hatta tam manasıyla teolojik bir bağlamla kusurları), bu saf bağıllık hâlini öterler. Ve aslında insanlar, Tanrı karşısında hermeneutik bir konumda bulunurlar. Öyleyse aklın aracı olduğu bir araştırma için burada bir yer olacaktır. Hatta felsefesi teolojiye yöneltecektir çünkü Tanrı'yı düşünmeyi

istemek, gûnahtan önceki bilgi ve mükemmellik hâlini talep etmenin bir tarzıdır.

Önce bilgi hâli, çünkü Tanrı'nın bilinmezliği (Bkz. Sözlükçe) eğilimine, yani Tanrı'yı bilmenin olumsuzlanması-na karşı, teologlar ve filozoflar (modern dönemlere kadar bunları birbirlerinden ayırt etmek her zaman kolay olmayacaktır) Tanrı üzerine düşünmede aklın gerekliliğini öne sürerler. Yeni Platoncu bir kökene sahip olan Tanrı'nın her türden bilinmesinin imkânsızlığı fikri, 'negatif teoloji' (bkz. Sözlükçe) olarak tanımladığımız bir teolojiyle sonuçlanır. İnsanın Tanrı hakkındaki tüm düşüncesinin bu mutlak inkârı, Parmenides'in Platon'un isimsiz diyalogundaki çarpıcı savından kaynaklanır. Bir hakkında konuşan Parmenides, "hiçbir adın ona ait olmadığını, kendisiyle ilgili ne bir bilgidен ne duyumdan ne de sanıdan söz edilebileceğini" beyan eder. Öteki paganlarda (Proklos), Hristiyanlarda göreceğimiz gibi (Pseudo-Dionysos), Tanrı'ya giden herhangi bir rasyonel yolun bu mutlak reddine karşı geniş anlamda bilgeliliğin dostları tepki göstereceklerdir. Tanrı'ya bağlılık, başta akıl olmak üzere zihni bütün yetileriyle işin içine sokar.

Örneğin Thomas Aquinas, imanın kör bir itaat olmadığı ve tüm boyun eğişlerde olduğu gibi Hristiyanlığın Tanrı'sına boyun eğişin bir anlama etkinliğiyle şahsi bir kararı gerektirdiği gerçeği üzerinde durur. Aynı zamanda Aristotelesçi oldukları söylenen İbn Rüşdçüler, bundan farklı bir şey dile getirmezler. Tanrı'ya dönüş fikri dahi, Tanrı'nın varlığının dolaysız ve açık olmadığını ve Platon'un *Menon* diyalogunda olduğu gibi bir anımsamayı gerektirdiğini varsayar. Ve rahatsız edici bir şekilde, anımsamaya dayanan bilgi teorisini sunarken Sokrates rasyonaliteyle teoloji arasındaki örtük bir anlaşmayı gösteren kendisinin bir kâhin olduğu beyanında bulunur (80d).

Sonra mükemmellik hâli; çünkü filozof için Tanrı'yı düşünmek, mükemmellik ile hakikati düşünmenin bir yoludur. Örneğin Platon ve Aristoteles'te felsefi yaşam ile tanrısal

yaşam arasında bir benzerliğin hatta türdeşliğin olduğunu biliriz. Çünkü burada söz konusu olan şey yalnızca mükemmelliği gösteren bir metafor değil fakat dahası, tanrısal şeylerin temaşası sayesinde neredeyse tanrısal bir hâle ulaşmayı sağlayan zihnin gerçek bir yükselişidir. Ayrıca her iki düşünürde de felsefe tanrısal sanatın kendisi olarak düşünülür, çünkü yalnızca felsefe Tanrı'yı düşünmeye imkân tanır ve bu bilgi öznesini (insan) nesnesine yaklaştırır. Tanrı, felsefe onu düşünmeye imkân tanıdığından ve yapanını tanrısallaştırdığından, tanrısal sanat mertebesine yükseltilmiş felsefenin tam manasıyla maddi unsuru hâline gelir. İster Platon'a ister Aristoteles'e atıfta bulunsunlar, birçok filozof ve teolog, sonunda felsefenin Tanrı'yı anlama kapasitesini ileri sürmeyi mümkün kılan bu fikri benimseyecektir. Uzlaşma, Tanrı'ya götüren ve bu nedenle insan zihni tarafından hemen kavranamayan bir entelektüel süreç tezini temel aldığından, daha da eksiksizdir. O hâlde elbette Tanrı hakkında felsefi bir soruşturma gerçekleştirilebilir. Augustinus dahi Tanrı'nın insanlara verdiği aklın kendilerine kesinlikle Yaratıcılarını araştırmak için bahşedildiğini, yani aklın Tanrı'yı düşünmek için tesis edildiğini düşünür (*La Trinité*, BA 16, s. 457).

Dolayısıyla teolojinin kendisi, aklın cazibesine kapılır gibi görünür. Teolojik yazılarında yalnızca felsefi kavramların etkisini saptayabiliriz. Örneğin Augustinusçu kavramsallaştırmalardaki bir evrime dikkat çekilebilir. Öncelikle Yeni Platonculuktan esinlenen (dolayısıyla Tanrı'ya yükselişi, bir anagojiyi betimleyen çıkış, geri-dönüş ve ardından ikamet gibi temalar) Hippon Piskoposu, Tanrı'yla sureti olan insan arasındaki benzerliğe dayanan daha Ortodoks bir düşünceye varır. Bu tip tüm felsefi kavramsallaştırmalara açık ve sert bir şekilde düşman olan teologlarda bile Tanrı'yı düşünmek söz konusu olduğunda, birtakım teorik geçirgenliklere tanık oluruz. Nitekim Luther, Tanrı'nın tüm doğal bilgisinin anlamsızlığı üzerine ısrar etse de, sonraki nesillerden itiba-

ren felsefenin özellikle de rasyonalizmin etkisi, Reform'un kurucu metinlerinde hissedilecektir. Örneğin, Luther'in Lutherci teolojiyi tespit etmekle görevli öğrencisi Philipp Melancthon, Tanrı'nın varlığına dair kanıtlar (Bkz. Sözlükçe) öne sürecektir; Luthercilik aşama aşama Hristiyan Aristotelesçiliğinin yeni bir ürünü, Protestan imanına uygulanan yeni tipte bir Skolastik hâline gelecektir. Tanrı'yı rasyonel bir şekilde kavrama arzusunun, kesinlikle devre dışı olmak zorunda kaldığında bile her zaman için güçlü olduğu söylenmelidir. Ayrıca neredeyse, tanrısal olana dair temsillerdeki değişimlerin felsefeyle teoloji arasındaki uzlaşmalar kadar olduğu söylenebilir. Nitekim Thomas Aquinas bununla, soyut ve duygudan yoksun bir Tanrı ile aşkın ve merhametin Tanrısı arasında bir sentezi arayarak, Aristotelesçi Tanrı ile Hristiyanların Tanrı'sını karşılaştıır. Bu teorik uzlaşmalar zordur ve tanrısal yüklemeler üzerine derinlemesine bir uğraş gerektirir.

2. Tanrının İsimleri

Akıl olarak *logos*, 'Tanrı' nesnesini kavrar ve onun temel zorluğu *logosu* bu nesneye uygun dil olarak bulmaktır. Öyleyse sorun Tanrı'nın nasıl adlandırılacağını bilmektir. Tanrı bahsi temeldir, çünkü Tanrı hakkında söylenebilecek olanı sınırlayarak ona dair anlayabileceklerimizi belirler. Bunun gibi, önemli bir *hadis* (yani Kuran'ın bir yorumu¹), Tanrı'nın 99 ismi olduğunu ve her kim bunların tamamını aklında tutarsa, cennete gidebileceğini beyan eder. Dolayısıyla Tanrı'nın uygun şekilde tanımlanması, ebedî mutluluğun teminatıdır.

Fakat Tanrı hakkında felsefi bir söyleve sahip olunduğu iddia edildiğinde beliren ilk sorun, belki de bütünüyle hangi

koşulda bu terim için büyük bir harfin kullanılacağını bilme sorunudur. Bir ateist ondan uzaklaştığında, inançlı kimse ise onu ayrıcalıklı bir konuma taşıdığına, zaten taraf tutulmuş olmaz mı? Dahası bu, düşünmeyi kutsal kitabın tek tanrısıyla, yani pagan Tanrısı ve çoktanrıci kutsallıklardan farklı olarak, Eski Ahit'e dayanan üç tektanrıci dinin Tek Tanrı'sıyla sınırlandırmak değil midir? Öyleyse basit bir büyük harf, zaten Tanrı'yı düşünmek için konumlandığımız bakış açısını değiştirebilir. Gerçekten tektanrıci Tanrı'ya ilişkin atıfların, genel olarak kendisi için büyük bir harf kullanılarak yapıldığı saptanır; ki bu özelliğin ve bilinçsiz bir takdirin bir parçasını takdim ederken söz konusu Tanrı, kişi kendisini ateist olarak tanımladığında bile paganların Tanrı'sından daha 'soylu' görünür. Büyük harften yoksun bir tanrı, güçten düşmüş ve dolayısıyla deyim yerindeyse gözden düşmüş tanrısallıkların panteonuna sürülmüş gibi görünür. Nitekim çoğu zaman İncil'deki Tanrı'ya ayrılan bu büyük harfin, onunla sınırlı olduğunda, örtük bir takdir anlamına gelebileceğini görüyoruz. Dahası, dinler tarihinde sunulan tanrısallıklarla ilgili figürlerde bir ilerleme gören kültürel güdünün bir parçası olduğu için, sanki uzun bir teleolojik süreç tektanrılı Tanrı'ya yol açmış gibi, genellikle olduğu gibi düşünülmez.

Eski tanrılara kendilerine özgü isimlerin atfedilmesi, kendi insanbiçimcilikleri açısından, sanki özü gereğince tanrısallık olan tam tersine insani adlandırmaya karşı çıkmış gibi, birçok şey yaptığı doğrudur. Dahası Eski Yahudilik, onunla bağını koparır çünkü adla, adlandırılmış olanın doğası ve gücü ilişkilendirilir. Her türlü adlandırmadan kaçınarak Tanrı'nın gizem ve gücü korunur. Tanrı'yı adlandırmayı reddetme, Yahudi dininde mutlak bir yasak olarak varlığını sürdürür. Nitekim aynı zamanda her türlü küfür riskinden, yani Tanrı'nın aşağılayıcı ya da salt olarak uygun olmayan bir şekilde adlandırılmasından, bir bakıma tanrısallık olanın 'küçük düşürülmesinden' kendimizi koruruz; yani Tanrı'nın

iyi ve doğru şekilde adlandırılması her zaman için sorun oluşturur. Tanrı'nın kelimenin tam anlamıyla konuşulamaz olduğu fikri, aslında belirli bir şekilde tüm dinler için ortak-tır, çünkü hepsi sonlu ile sonsuz veya ay altı ile ay üstü arasında bir boşluk koyar. Ortaçağ teoloğu ve filozofu Cusali Nikolaus, Tanrı'yı anlamanın ve dile getirmenin yollarını soruşturur. Tanrı'yı düşünmenin, her şeyden önce insan zihninin sınırlarının bilincine varmak olduğunu düşünür. Örneğin Mısır-Yunan tanrısı Hermes Trismegistus'a atfedilen "Tanrı'nın, şeylerin evrenselliği olduğu için uygun bir ada sahip olamayacağını, çünkü Tanrı tüm şeylerin evrenselliğini kendi basitliği içinde barındırdığından ya Tanrı'yı her şeyin adıyla ya da her şeyi Tanrı'nın adıyla adlandırmanın gerekli olacağını" ifade eden fikri ele alır. (*De la docte ignorance*, s. 90-91). İnsanlar Eski Ahit'te defalarca Tanrı'dan kendisini adlandırmasını talep ederler (*Genese* 32, 30; *Juges* 13, 17) Tanrı ise bu talepleri direkt olarak yanıtlamayı reddeder, çünkü adı olağanüstü ve şaşırtıcıdır. Nitekim Tanrı'ya verilen adlar çoğu zaman yalnızca niteleyici, her defasında da kısımdır: kutsal, adil, güçlü, doğru, sadık ya da merhametli. Dolayısıyla bunlar eksik ve bu nedenle de insandır. Bununla birlikte bu sıfatların en ilginç olanlarından biri 'canlı' sıfatıdır; çünkü söz konusu olan şey, bu sayede 'gerçek' tanrıyı kendisinden önce gelen ölü putlardan ayırmaktır. *Kratylos*'ta bile Tanrı'nın en doğru adlarından biri Tanrı (Zeus) isminin kendisi olduğu kadar, bu bir o kadar da ortak bir isim ve kendinin (*zen*, yaşam) bir tanımıdır; Sokrates'e göre bu adlandırma, Tanrı'yı doğru bir şekilde adlandırmaktadır çünkü yaşamın nedenidir (396b).

Tanrının adını aramak, rasyonel bir girişim olduğu kadar başta düşünebileceği gibi apolojetik/savunucu (yani imanın savunusu ve yayılmasıyla ilgili olan) bir girişimdir. Gerçekten de bu girişim, Tanrı'nın doğası üzerine bir soruşturmadır ve onu adlandırma şüphesiz açıklığa kavuşturmadır. (Uzun zaman boyunca Elçilerin İşleri'nin Aziz Dionysos'uyla karıştırı-

lan) Pseudo-Dionysos, Yeni Platonculuktan etkilenmiş 5. ve 6. yüzyılların anonim bir Yunan Hristiyanıdır. *Noms Divins* adlı incelemesinde, Tanrı'nın doğru adlandırılması üzerine daha sonraları birçok filozof ve teologda bulacağımız bu spesifik düşünmenin adımlarını atar. Bu adlandırma girişimlerinin sayımını ve analizini yapmaya çalışır. Karşılaştırılabilir bir girişimle ancak bu sefer pagan bir bağlam içinde Proklus, 5. yüzyılda *Theologie platonicienne* adlı eserinde oldukça özel ve gerçekten tanrısallık olan birinci derecedeki isimler ile insan zihni içindeki emsallerin benzeşimleri olan ikinci derecedeki isimler arasında bir ayrım çizer. İnsan kendi diliyle tanrısallık olandan söz ettiğinde, burada gerçekten de bir tercüme ve dolayısıyla da doğasının bozulması durumu söz konusudur. Adlar üzerine çalışma, dolayısıyla Tanrı'yı düşünce içine demirlemeyi ancak aynı zamanda bu nesnenin insan dilinin kapasite ve kuralları karşısındaki derin heterojenliğini vurgular.

Nitekim belirli bir biçimde Pseudo-Dionysos'un saptadığı gibi, Tanrı hem anonim hem de çok adlıdır. Anonimdir çünkü Tanrı mutlak olarak aşkındır (bkz. Sözlükçe); çok adlıdır çünkü bütün varlıkları onu açıklar. Burada ilginç bir gerilim bulunur: Tanrı tarif edilemezdir, ancak kendisine eserleriyle dolaylı olarak işaret edilebilir. Burada tam anlamıyla bir ifade değil bir çağrışım/yan anlam bulunur, çünkü Tanrı mutlak anlamda varlıkların (ve Dionysos'ta şüphesiz ki varlığın) üstündedir. Tanrısallık olanın adları dolayısıyla basit bir kullanımla ilgilidir. Bu adlar, mutlak anlamda ona özgü bir ismin yokluğunda Tanrı'ya atıfta bulunabilmek için zorunlu birer düzendir. Burada negatif teolojiye ilişkin olan ifade edilemez bir Tanrı düşüncesiyle karşı karşıya oluruz. Fakat bu, 'teosofi'nin yani Dionysos'un açıkladığı biçimiyle Tanrı'nın hizmetine sunulan bilgeliğin hizmetkârıdır.² Tanrı'nın ad-

² Kökü Antik döneme kadar uzanan teosofi genel olarak görünür dünyada ve özellikle de insan başta olmak üzere her yerde hazır ve nazır olan tanrısallık bilgeliği teorisine dayanan bir öğretilerdir. Dolayısıyla teosofi kavramının mistik ve felsefi bir içeriği söz konusudur. (Çev.)

landırılması üzerine Dionysosçu düşünme, felsefi olduğu kadar teolojiktir. Yazar dahası Tanrı'dan gelen bilgeliğin 'felsefenin en güzel adını hak ettiğini' belirtir (*Noms divins*, introduction, s. 28).

Dionysos'ta Tanrı'nın derin bir biçimde anonim kalması-nın nedeni, Tanrı'nın Yeni Platoncu gelenek içinde varlığın ötesinde olarak düşünülmesinden ileri gelir. Bu, uygun adlandırılmayla varlık arasındaki bir bağı varsayar. Ayrıca bu kelimenin tam anlamıyla, Tanrı'nın kendisini Musa'ya "Ben benim." (*Çıkış* 3: 14) şeklinde tanımladığı Eski Ahit'teki tek bölüme işaret eder. Neden olduğu sayısız tefsirin (özellikle de 'kimdir', 'kimim', hatta 'kim olurdu'nun nasıl çevrilebileceğinin bilinmesi sorusu hakkındaki tartışmanın) ötesinde böyle bir ifade, Tanrı'yı var olanların karşısına somut olmayan, değişmeyen ve ezeli varlığın kendisi olarak yerleştirir. Aynı zamanda tanrısal varlığın mutlak kendine yeterliliğine işaret eden neredeyse gereğinden fazla bir form sunar. Nihayet, kusursuz varlık Tanrı'nın ifade edilmesinin zor olduğunu açıklar, çünkü her türden niteleyici sözcük, Tanrı'nın varlığının tanımına eklemek yerine onu şu ya da bu nitelikle tikelleştirir ve onu mutlaklığından kopartır. Gershom Scholem'in Yahudiliğin Tanrısı hakkında "Tanrının dili, grameri olmayan bir dildir. Bu dil sadece 'özel adlardan' oluşur." (*Eranos-Jdhrbuch*, s. 34) diye saptamada bulunduğu dile getirdiği şeydir. Thomas Aquinas da (*Somme theologique* I, q. 13, a. 11) "Ben Ben'im" isminin Tanrı'yı belirtmek için en uygun isim olduğunu düşünür. Bunu, 'Tanrı'nın adlandırılmasının üstüne yerleştirir, çünkü Tanrı'yı büsbütün varlık olarak açıklar.

Böylesi bir belirleme, her şeyden önce Tanrı'yı varlıktan türeyen fakat ondan önce gelen Bir'le tanımlayan Dionysosçu tezi çürütmeyi amaçlar. Tanrı'nın varlıkla bir tutulması, Eski Ahit'teki bölümün Ortaçağ felsefesindeki bir yorumudur. Gerçek anlamıyla felsefi bir soruna kesin bir biçimde yanıt vermeye imkân tanır: "Neden hiçbir şey yerine bir şey-

ler var?” Fakat bu açık değildir ve örneğin Yeni Platonculuk gibi Platonculuk Bir’le İyi’nin Varlığını birbirinden ayırmaya oldukça özen gösterir. Jean-Luc Marion, Tanrı’nın ‘o ôn’, varlık olarak ya da ‘agape’ sevgi olarak tanımı arasında var olan kavramsal gerilimi hatırlatır. İlkinin üstün oluşu, Thomas’ın ikincisine öncelik tanıyan Pseudo-Dionysos karşısında aldığı teorik bir kararından müteşekkildir. Thomas böylece metnin karakteriyle değil, felsefi ve teolojik bir seçimle ilgili olan bir ‘Exode [Mısır’dan Çıkış] metafiziği’ni başlatmış olur. Thomas’tan önce Hristiyan teolojisi, sıklıkla Tanrı’da Bir’in varlıktan önceliği olduğunu düşünür: “Tanrı yalnızca varlıklardan önce geldiği için değil, aynı zamanda onlara bahsettiği hediyeden, varlıktan önce geldiği için onlara var olmayı verir. Böylece varlığın var olanlar karşısındaki önceliğinin kendisi, hediyein varlık karşısındaki, dolayısıyla da hediye bahşedenin varlık karşısındaki önceliğini gösterir. (*Dieu sans l’etre*, s. 113). Böylesi bir teorik karar, sonraki tüm Tanrı anlayışını etkileyecektir. “Bundan böyle, teoloji çalışmasının merkezine Tanrı’yı metafizik bir konu çerçevesinde ‘anlamaya’ kadar onun *esse*’nin [öz] içine dâhil edilmesini koymak zorunda kalacaktır.” (Suarez) Elbette tanrısal olan metafiziğe girmek için Aziz Thomas’ı beklemeyecekti; fakat İsa Mesih’te merhamet adı altında vahyedilmiş olan Tanrı’nın, *esse-ens*’i onun kendi adı olarak varsayarak metafiziğin tanrısal rolünü üstlenebilmesi yalnızca Aziz Thomas’la olur (Age., s. 122-123).

Öyleyse bu özümseme, Tanrı’yla ilgili felsefenin ele aldığı metafizik bir kavrayışa doğru giden yolda belirleyici olur, fakat gerçekten de yaşanmıştır ve Aristotelesçilikle ilişkilidir. Nitekim metafizikte Aristoteles, ontolojiyle teoloji arasındaki bir birleşime ulaşmak amacıyla varlık üzerine bir düşünceden ve onu ele alan bilimden yani ilk felsefe ya da varlık olarak varlığın biliminden yola çıkar (Kitap L). Tanrı, varlığın tam anlamıyla madde ve formdan oluşan tekil töz

olması bağlamında değil maddi olmayan, saf form anlamında mutlaklıdır.

Kitab-ı Mukaddes'te *Exode*'la [Mısır'dan Çıkış] ilgili bölüm, Tanrı'nın tözünün adını metinden hemen sonra gelen (*Mısır'dan Çıkış*, 3, 15) 'merhamet adıyla' ('İbrahim'in, İshak'ın ve Yakup'un Tanrısı') yapılan ayrımla oluşturur. Bu ayrım önemlidir. Ayrım, Tanrı'nın kendisine uygun olan kendi adının insanlar açısından büyük bir ölçüde anlaşılabilir olduğunu gösterir. Ona farklı adların eklenmiş olması bu nedenledir; bu adlar tam anlamıyla ifade edilemez olan Tanrı'nın, yarattığı varlıklara ve özellikle de aralarından en adil olanlara yönelik araçları ve vasıtalarıdır. "Tanrı, Tanrı hakkında iyi konuşur." diye vurgular Pascal (*Düşünceler*, 334S). Bu parça, sonluyla sonsuz arasındaki orantısızlığın büyük oluşundan dolayı Tanrı'ya ilişkin her türden insani söylemi eleştirir gibi görünmektedir. Fakat kuşkusuz aynı zamanda adlandırılmaz olan Tanrı'nın, yaratmasıyla ve tezahürleriyle bunu söylemenin yollarını sunduğu anlamına gelebilir. Bundan dolayı, Tanrı'nın varlık olarak yani tözsel/adsal olarak adlandırılmasından sıfatlar belirtilmiş ve nitelendirilmiş, yani niteleyici sözcükler ilişkilendirdiğimiz ve sıfatlar atfettiğimiz bir Tanrı'ya geçebiliriz.

Adlar ve tanrısal sıfatlar sorunu birbiriyle yakından bağlıdır. Tam olarak ilki tözsel olanlarla ve Tanrı'nın kendi adlarıyla, ikincisi ise niteleyicilerle ilgilidir. Adlar ve sıfatlar bununla birlikte yakın hatta karışıktır. Her ikisi de insan bakış açısından Tanrı'nın özünden zorunlu olarak kaynaklanan şeyleri betimler. Tanrı'nın sahip olduğu yetkinliklerin her birini insan bilgisi açısından daha erişebilir bir bakış açısı içinde açıklayan türetilmiş adların, niteleyicilerin arayışına yol açan şey Tanrı'ya kendisine özgü bir adın (İyi, Yehova, Bir gibi) atfedilmesi zorluğudur.

Öyleyse Tanrı'ya verilen adlar, felsefi etkilere ve savunma gerekliliklerine göre gelişir. Yeni Platonculuk'ta Varlığın ötesinde, Ortaçağ'da Varlık olarak varlık, klasik çağda

aşkın, sonsuz, Tanrı, her hâlükârda temel felsefi kavramlardan yola çıkılarak anlaşılır. Dahası, Tanrı hakkında ilki varlıktan önce gelen Tanrı ve diğeri ise ‘Ben Ben’im’ olan bir Tanrı, iki rakip görüşün her şeyden önce bir yanda Platonculukla, öte yanda ise Aristotelesçilikle, felsefi iki gelenekle ilişkilendirilebileceğini vurgulamak ilginç olacaktır. Doğrusunu söylemek gerekirse, Platoncu etkiden, bir Kilise Babasından, Augustinus’tan Tanrı’yı varlık olarak gören bir kavrayışa, ifade edilemez mutlak bir tanrısal olanı reddeden bu hâkim akıma ‘yönelmek’ gerekecektir. Gerçekten de Yeni Platonculuk’ta hiçleştirmeye yakın kavramsal bir boşluğun sınırındadır. Varlığın kucağına geri gelen Tanrı, adları ya da yüklemeleri kendi başına Tanrı olan tözde Bir’e indirgenmiş olduğundan, daha kolay bir biçimde yüklemelerle belirtilebilir. Tanrısal öz, Tanrı’ya verilen tüm mükemmellikleri bir araya getirir. Bu mükemmellikler insanların tanrısal niteliklere dair bakış açıları kadardır: güç, bilgelik, iyilik, bilim, adalet... Bir mutlak mükemmellik fikrinin oluşması için oldukça gereklidirler, fakat yerleri ve aldıkları rol, bir felsefeden bir başka felsefeye değişiklik gösterir. Farklı tanrısal sıfatlar arasındaki ilişkiler, her defasında tek olan bir Tanrı’yı belirtir. Bu sıfatlar, oldukça önemli bir teorik rol oynarlar, çünkü sistemin öteki tezlerini meşrulaştırmaları gerekmektedir.

Bu durum, özellikle klasik çağın büyük felsefeleri tarafından gösterilmiştir. Kendisinde güç sıfatı bilgelik sıfatından üstün gelen Kartezyen Tanrı, her şeyden önce anlaşılmasız olan ve özgür bir tanrıdır. Bilgelik sıfatının güç sıfatı üzerinde baskın geldiği Leibniz ya da Malebranche’cı Tanrı, tam tersine her şeyden önce anlaşılabilir olan ve insanla paylaştığı akılsallığın kurallarıyla sınırlanmış bir tanrıdır. Birinden ziyade bir diğer sıfata verilen bu ayrılık, her daim tutulan felsefi bir tarafla ilişkilidir ve ele alınan yazarın tüm bir felsefesini kurmayı amaçlar. Örneğin Malebranche’ın ya da Leibniz’in tanrısı, insan bilgisinin kendisiyle tek anlamlı bir

ilişki sürdürdüğü mantıksal olarak akılcı ve yasakoyucu bir Tanrı'dır. Fakat tutulan böylesi bir taraf, Tanrı hakkındaki geleneksel ve Ortodoks görüşleri dönüştürerek daha ileriye gidebilir. Oratori'deki rahip Malebranche, şu şekilde sözler kaleme alabilir: "Tanrı'nın bilgeliği, öyleyse, belirli şeyleri istemesine ve belirli biçimlerde harekette bulunmasına izin vermemesi anlamında onu güçsüz kılabilir" (*Traite de la nature et de la grâce*, s. 180). Felsefenin Tanrı nosyonunu spesifik tezlere hizmette bulunması için ayarlayarak bu nosyondan en yerleşik dogmaların düzeninden uzak, kendisine özgü teorik ilgilere hizmet eden özgün imgeler düzenlediğini görürüz. Özellikle de Tanrı'nın sunulmasının esasen felsefi olan bahislere bağlı olduğunu görürüz. Her şeyde akılcılığı ve bilimsel tipte bir yasallığı kurmaya çalışan bir dönemde, bu nedenle tanrısal bilgeliğin ayrıcalıklı olması mantıklıdır. Bir bakıma, tam tersi olduğu kadar şu ya da bu Tanrı figürünü meydana getiren gerçekliğe ilişkin felsefi görüştür. Bu, 'Tanrı' hakkındaki fikirler ile 'sonsuzluk' hakkındaki fikirler arasındaki bağ içerisinde görülür. Klasik çağda ilk ve öne çıkan sıfat olan sonsuzluk, Antikçağda çoğu zaman çoklukla ve dolayısıyla da kötülükle ilgilidir ve bu yüzden birçok filozof, onu tanrısal olana vermekten çekinecektir. Dönemin felsefelerindeki belirleyici konumda olan düzen ve ölçü değerleriyle çelişecektir. Ve örneğin sonsuz olan her şeyden önce kötü sonsuz olduğundan, Platon *Philebos* diyalogunda tanrısal olanı sonlu olanın yanına koyar. Aristoteles bu yolda devam eder, çünkü dünya içinde ahengi oluşturmak için tanrısal sonlu maddenin sonsuzluğunu, yani sonlu-olmayanı, kusurlu-olanı düzenlemelidir. Dolayısıyla, bu felsefi gelenekte mükemmel olma, sınırlı olmakla eş anlama gelir. Dahası, sonsuzlukla her türden birleşmeden kendini uzak tutmak zorundadır ve bu nedenledir ki Aristotelesçi Tanrı, ay altı dünyayı yansıtmak yerine kendisini düşünce nesnesi olarak gösterir. O hâlde, Tanrı'yı mükemmelliklerinin ana noktası kılmak amacıyla, ona açıkça Sonsuzluğu atfeden ilk

düşünürün Cusali Nikolaus olması kuşkusuz bir tesadüf değildir. Çünkü tanrısal olan hakkında bir görüşle yaşanan bu kopuş, aynı zamanda bir dünya görüşüyle, Ortaçağın kapalı evreniyle bir kopuştur.

Çünkü Tanrı ile sonsuzluk arasındaki eklemlenme, özü bakımından felsefidir. Ayrıca sonsuzluk kavramının teolojik kullanımıyla felsefi kullanımı arasında büyük bir farklılık bulunur. 12. yüzyılın teolog ve filozofu Canterburyli Anselmus, Tanrı'nın varlığını 'ontolojik' olarak adlandırılan kanıtı yoluyla ispat arzusuyla ünlüdür. Bununla birlikte, örneğin kendisinden daha büyük hiçbir varlığın düşünülme-yeceği şeklindeki Anselmusçu bu kanıt ve bizde, sonlu zihinlerde yer alan sonsuz fikriyle Kartezyen kanıt eş değeri değildir. Yalnızca olumsuz sonsuz olarak sonsuz kavramı üzerine yalnızca ikincisi tam anlamıyla felsefi bir düşünce sunar. Burada söz konusu olan şey, olumsuz ve sınırlayıcı bir yolu (daha büyük hiçbir şeyin olmaması) düşünmek değil, insan zihni sonlu da olsa, bizatihi sonsuzun olumlu- luğunu düşünmektir. Öyleyse sonsuz basitçe 'sonlu olanın olumsuzlanması' değil, 'gerçek bir fikir'dir (*Meditations meta-physiques*, III, AT IX-1, 36). Tanrı'nın sonsuzla tanımlanması açık değildir ve sonsuz aksiyolojik belirsizlikle yüklü kalmaya devam eder. Sonsuzun olumsuz ve maddi bir içeriğe sahip olabileceği fikri (Eskiçağın kötü sonsuz kavramıyla ele aldığı), örneğin modern çağda sonsuzla belirsiz olan arasında yapılan ayırmada yerini bulur. Bu sonsuzun Tanrı'nın ana sıfatı yapılabilmesinin ancak söz konusu kavramın, örneğin maddi evrenle her türden karışıklığın önüne geçen kesin felsefi bir tanımından sonra olabileceğini ifade eder. Tanrı'nın adlandırılması, kavramlar üzerine felsefi bir çalışmayla ilerler.

Tanrı, felsefenin teorik temeli hâline gelir, fakat bu nedendir ki ne kadar felsefe varsa o kadar Tanrı olacaktır. Ayrıca Pascal'ın *Mémorial* adlı eserinde, filozofların ve bilginlerin Tanrı'sının karşısına İbrahim'in, İshak'ın ve

Yakup'un Tanrı'sını yerleştirdiği sırada eleştirdiği şey, özerk felsefi bir Tanrı'nın yaratımıdır. İlki akıl yürütür, ikincisi ise gizlenir. Çünkü ilkinin rolü dünyanın argümanlarla ifade edilişi ve anlaşılabilirliği için bir temel olarak hizmet etmektedir. Nitekim tanrılar felsefeden, onları yaratan düşünürler kadar farklı olarak çıkarlar. Ayrıca bu tanrılarının her biri düşünürlerin felsefi sistemine temel olarak hizmette bulunur ve bu sistemin tutarlılığını sağlar. Descartes'ta Tanrı yanıltıcı olmayan ve garanti edicidir; Malebranche'ta bizzat bilginin üreticisidir; Spinoza'da gerçekliğin kendisidir. Tanrı'nın bir düşünce içindeki yeri ve rolü üzerine soruşturmada bulunmak, dünyanın ve de bilginin düzenini belirlediği için, özgüllüğünü keşfetmeyi sağlar.

İnananların tanrısı ile filozofların tanrısı arasında devasa bir mesafe bulunur. Bu mesafe, iman ile akıl arasındaki mesafeyle önemli ölçüde örtüşür. Felsefe içine alınan Tanrı nesnesi, doğrusu bundan böyle inancın değil fakat rasyonel bir argümantasyonun nesnesi hâline gelir. Oysaki böyle bir iltisak yolu muğlaktır. Öncelikle, tam tersini yapmak yerine Tanrı'yı aklın hizmetine koyma eğiliminde olduğu için; sonrasında ise kendisini ispatlayan bir Tanrı sevimemeyecek bir soyutlama olduğu için. Pascal'ın düşündüğü gibi, filozofların tanrısı ile inançlıların tanrısı arasındaki ayrım, akıl ile kalp arasındaki ayrımla epeyce örtüşür. *Memorial* adlı eserinde, en başından filozofların temin edemediği 'kesinliği', 'duyguyu' ve 'neşeyi' bir araya getirir. Aklın tanrısına sevgi duyulamaz ve dolayısıyla inancın nesnesi olmadığından, gerçek anlamda var değildir. Soyut üstün bir Varlık'ın devrimci kültü, bir tür evrensel ve medeni akıl, bu imkânsızlığı gösterir. Bunun gibi, hiç kimse sunulan birçok kanıttan biriyle Tanrı'nın varlığına ikna olmamıştır. Bu tip kanıtlamalar zihinsel bir faaliyettir, hiçbir şekilde gerçek bir apolojetik araç değildir. Dahası, Pascal bir çapkının bir filozoftan daha kolay Tanrı'ya yöneltilebileceğine inanıyordu, çünkü

Tanrı'nın varlığını ispatlamaya kalkan kimse, iman ve inanç açısından ıslah olmaz bir kimsedir.

Rasyonel bir teoloji önererek iman sahiplerinin mücadelesini desteklediğini öne süren Tanrı'nın varlığının kanıtları, aslında dinin Tanrı'sıyla çok fazla ilişkisi olmayan felsefi bir Tanrı önerme konusunda onunla rekabet içindedirler (Din ve kurumları hakkındaki bu rasyonel bakış açısının sonuçlarından söz etmeden: Tanrı'nın aklın ulaşabileceği bir nesne olması durumunda, vahyin ve otoritenin temel nosyonları ortadan yitecektir). Heidegger'in altını çizdiği gibi, "Önce kendi varlığını kanıtlamak zorunda olan bir Tanrı, nihayetinde pek fazla güce sahip olmayan bir Tanrı'dan başka bir şey olmazdı ve varlığının kanıtı olsa olsa bir küfürle sonuçlanırdı" (*Nietzsche*, I, s. 286). Tanrının felsefi adlandırmaları, bilhassa mükemmelliklerinin listelenmesiyle ona buradan kavramsal kesinlik sağlar. Buna karşılık aşktan uzaklaştırırlar. Bir bakıma Tanrı hakkındaki zihinsel soruşturmalar, onu bütünüyle teorik bir nesne yapmış gibidir. Heidegger, felsefede Tanrı'ya uygun ad olarak düşündüğü kendisinin nedeni olarak Tanrı tanımı hususunda bu noktayı geliştirir: "İnsanın ne kendisine ibadet edebileceği ne kurban adayabileceği Tanrı, insanın karşısında korkuyla dizlerinin üstüne çökeceği, enstrüman kullanabileceği, şarkı söyleyebileceği ve dans edebileceği Tanrı'dır" (*Questions I, Identite et difference*, s. 306). Öyleyse akıl, iman sahiplerinin Tanrı'sının basit bir sahiplenmesinden daha uzağa gitmiştir. Bu yalnızca teolojiden rasyonel bir teolojiye yönelim değildir. Tanımladığı, analiz ettiği ve kanıtladığı kendi tanrılarını meydana getirmiştir.

3. Tanrı'ya Giden Yollar

Tanrı'ya verilen adlar ve dolayısıyla da onunla ilişkilendirilen mükemmellikler, aslında insana 'Tanrı' nosyonunu dü-

şünmeyi atfetmiş olan güce bağlıdır. Bu güç, bütün felsefeler ya da neredeyse tamamı, ölümünü ilan etmek için bile olsa ondan söz ettikleri için vardır. Fakat boyutu değişkenlik gösterir. Konu sonlu zihnin kapasitelerini sonsuz bir şekilde aştığından, filozof böylesi bir inceleme ya da keşfe uygun zihinsel yolları bulmak zorundadır. Örneğin Eski Ahit'in Tanrı'sı, "Düşünceleriniz benim düşüncelerim değil." diye beyanda bulunduğu için, insani olan ile tanrısal olan arasında mutlak bir heterojenliği varsaymamız gerekmez mi? Öyle düşünebilirdik. Bununla birlikte, bu kısımdan ayrıca böyle bir Tanrı'nın düşündüğü gerçeği gibi bir başka önemli saptamayı elde edebiliriz. Tanrı'nın düşündüğü saptaması açık olmasa da, burada Tanrı'nın ruhsal hatta kişisel bir ilke olduğunu varsayar. Dolayısıyla hiç beklemeden Tanrı üzerine insani bir düşünümeye girişebilir.

Fakat akıl çoğu zaman Tanrı'yı düşünmeye çağrılrsa da, Tanrı'yla akıllı birleştiren bağın doğası oturmuş değildir. Dahası, Descartes ve Malebranche gibi kimi düşünürlerde insanın tanrısal olan da dâhil olmak üzere her şeyi düşünmesine imkân tanıyan Tanrı'dır. Bu nedenle, Tanrı Descartes'ta tüm gerçek bilginin teminatıyken, Malebranche'ta ise tüm hakikatin kurucusudur. Dolayısıyla bu hem Tanrı'yı anlayabilen hem de bu beceriyi kuran organın hangisi olduğu sorununu gündeme getirir. Hâlbuki sanıldığı gibi aksine, sadece teolojide değil felsefi gelenekte kendisini bilmenin araçlarını sağlayan ve meşru kılan sıklıkla Tanrı'nın kendisidir: İnsanı kendisi [Tanrı] üzerine düşünebilir kılan Tanrı'dır. Gerçekten insanın Tanrı'yı anladığı iddiası, ancak bu koşulla aşırılıktan uzak durur. Buradaki zorluk, her zaman, mümkün olan tüm gücü, onları Tanrı'nın yetilerine benzetmeden insanın yetilerine vermektir.

Bu nedenle çok çeşitlidir ve çeşitli stratejiler yoluyla sonlu ile sonsuz arasında yer alan orantısızlığı azaltmaya çalışan Tanrı'ya giden oldukça farklı yollar bulunur. Bu yollardan kimileri, aydınlanma ya da benliğin hiçleşmesi olarak saf

imanla ilgilidir. Bu yollar sürekli, tanrısal varlıkla yaratılmış olanın hiçliği arasında bulunan mutlak heterojenlikten yola çıkar ve bunu azaltmaya çalışmazlar. Tam tersine, insanın bir bakıma bu uçurumu derinleştirerek Tanrı'yla iletişim hâline girebileceğini düşünürler ki bununla, özellikle 13. ve 14. yüzyıllarda Meister Eckhart ve Ruysbroek'in Ren mistisizmi ya da 16. yüzyılda Therese d'Avila ve John of the Cross'un İspanyol mistisizmi gibi çeşitli büyük mistik akımlarda karşılaşırız. Çeşitliliğine karşın bu akımlar, Tanrı'ya ulaşmanın aslında insanın yalnızca cisimsel bileşenleri içinde oldukça öngörülebilir biçimde değil, aynı zamanda ruhsal bileşenler içinde daha özgün bir biçimde hiçleşmesini gerektirdiğini şart koşar. Öyleyse burada söz konusu olan şey, tanrısal olana ulaşmak isteniyorsa duyumdan fakat aynı zamandan kavrayıştan arınmaktır. Örneğin böylesi bir yol, mistik şiirlerinde özellikle açıklık ile belirsizlik arasındaki sembolik karşıtlıkla Haçlı Yuhanna tarafından önerilir. Eserinin yapısı dahi, yani şiirsel form, aklın buradan Tanrı hakkında konuşmaya yetersiz olarak düşünüldüğünü gösterir. Gerçekte Tanrı'ya giden yol, zihinden ve onun ışıklarından tam bir vazgeçiş varsayar. Bu yol karanlıklarla doludur, çünkü Tanrı her şeyden önce karanlık olarak yani aklın ışıklarıyla kavranılamayan olarak algılanır. Öznenin ruhu, bu nedenle, aslında insanda insanlığın arınmasına tekabül eden mutlak bir belirsizlik durumuna ulaşmalıdır. Haçlı Yuhanna'nın 'mistik gece' olarak tanımladığı şey tam olarak budur. Kendi adını taşıyan şiirde, bunun Tanrı'yla tüm inisiyatiften vazgeçerek ve kendi zayıflığı ve boşluğu içinde kendisini Yaratıcıya sunarak kendinden özgürleşmiş bir ruhun yegâne iletişimini kurduğu anlatılır. Gerçekten de yaratılmış dünya karşısında tanrısal olanın mutlak aşkınlığını koruyan yalnızca budur. Birçok mistik gibi, Haçlı Yuhanna da bu açıdan Dionysosçu negatif teoloji geleneğine bağlıdır. Böyle bir girişimin özgünlüğü, Tanrı ile hiçliği yakından ilişkilendirmeyi başardığından hemen belirir: Tanrı'nın tema-

şası hiçleşme deneyiminden, hiçliğin düşüncesinden geçer. Tanrı'ya giden bütün yol, öncelikle karanlıklara bir batışı varsayıyormuş ve Tanrı'ya ulaşmak her zaman öncelikle körü körüne [düşünmeden] oluyormuş gibi.

Belirsizlik ve ışığın metaforik alanı, bu deneyimi açıklamaya uygundur: Tanrı'yı temaşa etmek, sözcüğün her iki anlamıyla da, yani açıklık ve körlük bakımından, göz kamaştırıcıdır. Örneğin Platon mağaradan çıkan insanın İdeaların ışığıyla körleştiğini öne sürerken, Thomas Aquinas ise Tanrı'yla karşılaşan insanın ışığa bakan bir baykuş gibi olduğunu öne sürer (*Sortime théologique I*, q. 12, a. 1, rpse). Dolayısıyla böyle bir bakış açısı, Tanrı hakkında söylenebilecek her şeyin tüm düşünce niteliğinin olumsuzlanmasından geçtiğini varsayar, çünkü düşünce her zaman için sınırlıdır. Bu nedenledir ki Tanrı'nın düşüncesi olumsuzun düşüncesidir; bu düşünce son-suz, değiş-mez ve kavranıla-mazdır. Haçlı Yuhanna, bunu herhangi bir sonlu mantığın ötesine geçmeye elverişli tezatlar aracılığıyla ifade eder: Tanrı ışık saçan buluttur, karanlığın hüzmesidir. Böyle bir bakış açısı, dolayısıyla felsefi bakımdan, iki açıdan ilginçtir. Öncelikle insan zihnini Tanrı'ya yaklaşımdan uzak tuttuğu, sonrasında ise Tanrı ve hiçlik arasında muğlak bir anlaşmayı gösterdiği için ilginçtir. Fakat Tanrı'yı düşünmek açısından, insan zihninin yetilerinden bu toptan vazgeçiş kendi içinde sorunludur. İnsandaki insanlığın bir tür askıya alınmasını varsayar.

Bundan dolayı, 'Tanrı' nesnesiyle ilgili olarak aklın bir güce sahip olduğu hususunda gönülsüz olan başka düşünlülerde tam manasıyla insani farklı yollar keşfedilecektir. Örneğin açık bir biçimde kalbi aklın karşısına koyan Pascal, bununla birlikte Tanrı üzerine her türden düşünümün dışına yerleştirecek kadar ilkinde öncelik tanır. Öncelikle kalbin Tanrı'nın insanlara "düşünmeleri için yargı, bir dil, gözler, kulaklar ve bir de kalp verdiğinin" söylendiği İncil'de yer alan bilginin bir organı olduğunu vurgulayabiliriz (*Vaiz Kitabı 17:6*). Dahası kalp, aşkın ve iman organıdır; doğ-

rusu tam anlamıyla insani olması fakat aynı zamanda tüm boşluk ve hesaplamadan uzak Tanrı'yla bir bağ kurmaya elverişli olması bakımından bu avantaja sahiptir. Pascal, Tanrı'yı düşünmek amacıyla yararlanılan yetilere göre şekillenen Tanrı'nın aynı tanrı olmadığının görülmesine imkân tanır. Filozofların tanrısı zihni hoşnut etmeli ve insanın her şeyi bildiği iddiasına karşılık gelmelidir, oysaki İbrahim'in Tanrı'sı aşk ve korkunun Tanrı'sıdır. Dolayısıyla, birinden diğerine değişen, Yaratıcı ile yarattığı mahlûk arasındaki bilişsel bağın doğasıdır ve bu nedenle felsefenin tanımlaması gereken de budur.

İnsanın Tanrı'sına az çok aşina olduğunun düşünülüp düşünülmediğine bağlı olarak, bu bağlantı çeşitli şekillerde anlaşılmaktadır. Gerçekten insani bilgi ile tanrısal bilgi arasında tek anlamlılık ya da tam tersine çok anlamlılık varsayılabilir. Birinci yol ancak boyut ve dolayısıyla güç bakımından farklılık sergileyen benzer bilgi kiplerini gerektirir. Bu durumda Tanrı insanın düşündüğü gibi düşünürken, aralarındaki temel fark sonsuzla sonlu arasında yer alan farktır. İkincisi, Tanrı'nın bildiğiyle bizim bildiklerimiz arasındaki her türden benzerliği reddeder. Tanrısal olanla insani olan arasındaki bütün heterojenliği harekete geçirir. Öyleyse ilk yol aşırı bir iyimserlikle, ikinci yol ise aşırı bir kötümserlikle yanlışa sürüklenebilir. Benzer olarak, ilk yol Tanrı kavramının özgüllüğünü bulanıklaştırırken, ikincisi onunla yüzleşmekten kaçınır. Bu nedendir ki, bu iki yol arasında bazıları, Tanrı hakkında düşünmenin ara yöntemini, analojiye dayalı bir yöntemi geliştirmeye çalışırlar. Analogik yöntem, Pythagorasçı matematikten kaynaklanır: İki terim arasındaki farkı bir orta terim aracılığıyla benzerliğe indirgemeye ve böylece terimler arasındaki aşırılığı ölçmeye ve de bu terimleri bir dizi içinde birbirine bağlamaya imkân tanır. Yöntem, her şeyden önce ister Platonculukta isterse de Eski Ahit'te olsun, Tanrı'yı düşünmek amacıyla felsefe ve teoloji tarafından oldukça seri bir şekilde benimsenecektir.

Gerçekten de analogi, aralarındaki bağı korumaya devam etmesine rağmen, insanı Tanrı'dan ayırt etmeye imkân tanımır. Analogi, bilhassa hem agnostisizmden hem de insanbiçimcilikten kurtulmanın en iyi yolu olarak gören Thomas Aquinas tarafından savunulur. Tanrı'yı tanımak için kullandığımız araçlar, onun varlığını tam anlamıyla açığa vurmada, Tanrı mutlak olarak konuşulamaz değildir. Gerçekten analogik yöntemin akledilir ile duyulur arasında paralel ve benzer bir tanım meydana getirdiği iddiasında bulunmadığı gerçeği üzerinde durulmalıdır. Örneğin böyle bir yöntemin *Timaios* diyalogunda olduğu kadar *Devlet*'te de kullanıldığı Platon'da güneş, "iyinin kendisiyle kurduğu bir analogiye dayanarak meydana getirmiş olduğu oğlu olması durumunda" (*Devlet* VI, 508b-c) duyulur olandan hareketle İyi'ye yükselmesi imkânsızdır, çünkü analogiyi aşar ve "yücelik ve güç bakımından özün ötesine geçer". Dolayısıyla tam anlamıyla görülür olan bir benzeri yoktur (509b).

Bu orta yol, Tanrı öznesinin insan zihnine yerleştirmiş olduğu belirli zorlukları gösterir. İnsan, Tanrı'nın dünyasında onun işaretlerini ve izlerini arar, çünkü Tanrı'nın kendisini bütün dolaysız zihinsel soruşturmaya saklamış hâledir. Ayrıca tanrısal mevcudiyetin çok sayıda işareti vardır. Teolog, onu Tanrı'nın bir peygambere (Bkz. Sözlükçe) ya da bir kurtarıcıya söylediği kutsal metinlerde bulabilir. Doğal dinden yana olan bir kimse, onu her türden spesifik kültürden bağımsız bir şekilde kalbinde hissedebilir. Filozof akıl yürütmesinden elde edebilir. Nihayet herkes Tanrı'nın varlığını doğrulamada sıklıkla dünya temsiline dayanır. Bunun için şüphesiz oldukça farklı fakat her zaman için dünyanın akıllı, üstün bir ilkenin eseri olduğunu kanıtlamakla yükümlü olan teleolojik argümanlardan yararlanırlar. Örneğin Epikürosçuların rastlantı düşüncesine karşı birçok filozof ve teolog, dünyanın gelişigüzel bir şekilde düzenlenmesinin mantıksal açıdan imkânsız olduğu üzerinde duracaktır. Öyle ki Augustinus, her böcek için belirli bir tanrısal amaç ve her

serçe için belirli bir tanrısal ihtimam olduğunu iddia edecektir. Böyle bir teleolojik bakış, dolayısıyla yalnızca, kavunun daha kolay bir şekilde kesilmesi için kabuğundaki çizgilerin bir Tanrı tarafından özel olarak hazırlanmış olduğunu düşünen Bernardin de Saint-Pierre'de olduğu gibi, kimi zaman naif ve insan merkezci bir amaççılıktan oluşmaz. Teleoloji mekanist bir felsefeye uyum sağlayabilir. Mekanik doğal yasalara göre işleyen dünyanın akışında her şey gücü yeten tanrısal bir yasakoyucunun izini gören Descartes akla gelsin. Dolayısıyla evrenin düzenlenişi, amaççı bir bakış açısıyla ilgili bir dünya kavrayışı olmadan akıl dolu bir amaçlılığın işareti olarak sunulur. Yaratma akışına her an müdahale etmeyen ya da kendisini daha ziyade insanların yazgılarıyla ilişkilendirmeyen öngörülü bir ilkenin eseri olarak okunabilir. Her hâlükârda Tanrı burada, yeryüzünde, yani insanın bakışı düzeyinde aranır. Böyle bir arayış, bilhassa Tanrı aşkın olarak sunulduğunda zordur. Böylesi bir durumda, dünyanın dışında keşfedilmesi gereken dünya dışındaki bir varlığın izleri, işaretleri olacaktır. Dahası, böylesi bir arayışın Tanrı'nın içkin (Bkz. Sözlükçe) olarak kavranması durumunda daha kolay olması zordur, çünkü bu durumda insani olanla tanrısal olan arasındaki ontolojik ve kavramsal ayrım zorlaşacaktır.

Evren, bir Tanrı'nın varlığına işaret ediyorsa bile, işaretleri farklı hatta karşıt olabilir. Örneğin mucize tanrısal bir mevcudiyete ve niyete adanmış olan bir tezahür gibidir. Mucize (bkz. Sözlükçe), birçok din tarafından öne çıkarılır ve doğrudan insanlara seslenen tanrısal bir beyandır. Bununla birlikte, bir dini benimsemiş olan filozoflarda bile mucize belirsiz bir statüye sahip olabilir. Örneğin Augustinus mucizeye pek yer vermez. Tanrı bu kesin mesajı insanlara duyurmak amacıyla bütün kutsal kitaplarda kendisini bir kerede açıklamıştır. Mucizenin kapsamı, putperestlerin din değiştirmesiyle sınırlıdır ve Tanrı'nın yaratmış olduğu varlıklara kendisiyle seslenmiş olduğu ayrıcalıklı bir araç değil-

dir. Yine Malebranche gibi, 17. yüzyılın kimi yazarlarında mucize konusunda giderek artan bir kuşku tespit edilir. Malebranche açısından mucize gerçekte Tanrı'nın gücünü ve bilgeliğini, yani (doğal ya da ahlaki) yasayı ifade ettiği alışlagelen tarza aykırıdır. Mucize bir bakıma onunla çelişki içindedir ve tanrısal eylemin tutarlılığını tehdit eder. Dahası, tanrısal yasaların kendi amacını gerçekleştirmede yetersiz kalabileceğini ve kimi zaman mucizevi yolla tashihlerin gerekli olabileceğini, ki bunun da Tanrı'nın büyüklüğünü aşağılamanın bir yolu olduğunu ima eder. Öyleyse tanrısal olanın işaretleri, Tanrı'ya insanlarınkine benzer mantıksal bir tutarlılık atfettiğimizde, kimi zaman birbiriyle çatışmalı hatta uyumsuz olabilir.

4. İnsanın Tanrı İmgesi

Analojiye dayalı yöntemle ayrıcalık tanınması, Tanrı'yı düşünmenin karşılıklı olarak, hatta her şeyden önce insanı düşünmek olduğunu ifade eder. Yaratılanı tefekkür ederek analogi yoluyla bundan yaratıcının özelliklerine ulaşabiliriz. Örneğin *Ecritures*'de bir bölüm, Tanrı'yı anlamak açısından insanın bu gözlemini savunuyor gibi görünüyor: "Yaratılanların büyüklüğü ve güzelliği, analogi yoluyla, Yaratıcılarını tefekkür eder" (*Sagesse* 13, 5). Analogi, Plotinos'tan itibaren Tanrı hakkındaki tüm metafizik düşüncenin ortasında yer alır. Varlığın tek ve çok anlamlılığı arasındaki karşıtlığı aşmaya imkân tanımalıdır. İlkiyle ikincisi arasındaki katılım kiplerini hazırlamasına rağmen, Tanrı'nın varlıklar karşısındaki üstünlük ve heterojenliğini sağlayan meditasyonlar ortaya sermek ister.

Analojiyi meşrulaştırarak ve koşullarını belirleyerek Thomas Aquinas, böylelikle Tanrı'yı varlığın içerisine taşır, çünkü analoginin kuralları varlıklar ve onların karşılıklı var olma oranları arasındaki metafizik katılımının kurallarıdır.

Böylesi bir yöntemin ana temeli, İncil’de insanın Tanrı’nın sureti olarak yaratılmış olduğunun öne sürülmesi olacaktır. Öyleyse bir kez daha ortaya çıkan sorun, yaratıcısına ait bir şeyi vurgulamak amacıyla yaratılandan, hatta daha doğrusu onun mükemmelliklerinden birinden yola çıkılması durumunda her türden insanbiçimcilikten uzak durulup durulamayacağını bilmektir. Dinlerin büyük çoğunluğu, insanın birçok hâlini birbirinden ayırır. İlk hâlde insan tanrısallıkla bağlantılıdır ve dolayısıyla onunla birlik içinde yaşar. İnsan bu durumda gördüğü, işittiği, hatta bildiği tanrıya (tanrılara) yakın hâldedir. Tanrıya (tanrılara) karşı işlenen bir kusurdan sonra durumu değişir ve duygusal ve bilişsel bağları zayıflar. Bundan dolayı, insan tanrısallık eserinin mükemmelliklerinin izini kendinde aramalıdır, ancak insanın doğası işlenen kusur nedeniyle değiştiği ve bozulduğu için bu iz zorlukla okunur. Bu nedenle insanda Tanrı’nın sureti olan her şey, Tanrı’nın insanlaştırılmasıyla ilgili değildir. Bu suret aynı zamanda bir tanrılaştırmanın insana katılımı olabilir. Böyle bir saptama, analogik yöntemin özelliklerini ortaya çıkarır. Şüphesiz Tanrı ile insan arasındaki yakınlaşmaya dayanmaktadır, fakat bu yakınlaşma aynı zamanda insanın zayıflığını da açığa vurur.

Bu gerilim, yalnızca teolojik ve apolojetik değildir, aynı zamanda, daima tanrısallık olan ile insani olan arasındaki uyumsuzluk üzerinde duran felsefeyle ilgilidir. Bu nedenle alçakgönüllülük ile kibir, nostalji ile isyan arasındaki farkı yorumlamak zordur. Bununla birlikte analogi, tanrısallık olanın özgü nitelikleri tanımlamada birden yetersiz hâle gelir, çünkü bildiği şey yalnızca terimler arasındaki ortak ilişkileri belirlemektir. Öyleyse kesin olarak söylemek gerekirse, Tanrı hakkında sahip olabileceğimiz bilgiyi artıramaz. Yalnızca yaratılan ile yaratıcısı arasında bir bağ kurmaya olanak tanır ve böylelikle Kant’ın ifadesiyle, aklın kurucu değil fakat düzenleyici kullanımıyla ilgilidir. Klasik rasyonalizmden uzaklaşarak Kant gerçekten de Tanrı’yı kavrayabilmeye

yeterli yetilerin bir eleştirisini gerçekleştirir. Anlama yetisi feshedilir ve akıl meşrulaştırılır, çünkü Tanrı bilinemez fakat düşünülür. Akıl burada artık Leibniz ya da Thomas Aquinas'taki aynı anlamda değildir. Akıl, tanrısal yazgılar ve onların yolları üzerinde hesaplamalar yapmayı yasaklar ve Tanrı'yı ahlaki ufuk olarak görür. Benzer bir şekilde, yalnızca insani yetiler üzerine soruşturmanın Tanrı hakkında konuşmayı meşrulaştırabileceğini gösterir.

Bilim ve yöntemlerinden uzak, Tanrı'yı ahlaki bir bakış açısıyla düşünerek Kant, bir bakıma, Tanrı'yı teorik bir inceleme nesnesi yapmaktan vazgeçer. Aynı zamanda, Tanrı hakkındaki tüm düşüncelerin özünde etik olduğunu gösterir ve bu nedenle insan özgürlüğü sorununa değinir. Tanrı üzerine düşünümde gerçekten tanrısal olanın insanın inisiyatifine bıraktığı alan sorusu gündeme gelir. Öyle ki bu sorun, bizlerin inşa ettiğimiz Tanrı tasavvurumuza bağlıdır. Dolayısıyla 'Tanrı'yı yalnızca nesne olarak düşünmemeli, bu nesnenin nasıl hareket ettiğini de anlamalıyız. Burada sorun, Tanrı'nın nasıl düşünüleceğini değil, onun nasıl düşündüğünü ya da iş gördüğünü bilmektir.

Örneğin yaratıcı Tanrı ya da içkin Tanrı figürü arasında, aslında Tanrı'nın olduğu kadar insanın da görüşünün değiştiği görülür. Çünkü her seferinde insanın ne yapması gerektiğini ve yapabileceği şeyi belirlemesi gereken tanrısal figürün kendisi, insanın sahip olduğu kendi imgesinin bir yansımasıdır. Bu bakımdan insan, öncelikle, tanrısal kararları değiştirebileceğine inanan hevesli bir günahkârsa, onu bu gururdan uzaklaştıracak bir Tanrı'ya ihtiyacı vardır. 15. yüzyılın Protestan Reform hareketinin ve 17. yüzyılda Jansenizm gibi belirli Katolik akımların yerleştiği bakış açısı budur. Bunlar için büyük ölçüde ortak olan ve Paul ve Augustinus'un radikal bir okumasına dayanan tanrısal yazgı öğretisi, böylelikle kötümser bir antropolojiye verilen teolojik bir yanıt olacaktır. Ayrıca, inananlara eserlerin önemini hatta kurtuluş için önceliklerini sağlayan o zamanların

Katolik Kilisesi'nden kimi somut sapmaların gözlemlenmesinden beslenir.

Tanrısallık lütfun karşılıksız olup olmadığı sorusu, teologlarda olduğu kadar filozoflar da olmak üzere, Ortaçağın ve klasik çağın tüm entelektüel tartışmalarını harekete geçirir. Bunun temelde Tanrı üzerine olduğu kadar özgürlük üzerine bir tartışma olması ilginçtir. İnsanın önceden belirlenmiş bir yazgısı varsa özgür değildir (Luther'in *De servo arbitrio* adlı eserinin başlığından), fakat varlığının bir kadere ait olması hâlinde iyi ya da kötü eylemler kendi seçimi olmayacağından dolayı, ahlaki bir şekilde davranmanın ne gibi bir yararı olacaktır? Bu durumda insan bir kukla ve Tanrı ise yarattığı varlıkların gösterdiği çabalara ve yaşadıkları acılara kayıtsız görünen, katı ve intikamcı bir yargıç olur. Tanrısallık tasarısı üzerine tartışma, insanın özgürlüğü ve özellikle de onların ilki olan Âdem'in özgürlüğü üzerine bir tartışmaya dönüşür. Çünkü özgürlük ancak kötü için olduğu kadar iyi için özgürlüktür. Tanrısının yanında yaşayan mutlu bir insanın, neden özgür bir biçimde ona ihanet ettiğini ve iyi olarak tasvir edilen bu Tanrı'nın buna neden izin verdiğini anlamak zordur. Günah ve tanrısallık cezayı anlamak (yani aslında insanın özgürlüğünü ve Tanrı'nın eylemini anlamak) için, örneğin Ortaçağın kimi Skolastik akımları bu özgürlük içinde insanı ihtiyaç duymadan çağın söz dağarcığını kullanmaya yönelten, Tanrı'dan gelen lütuflardaki derecelere karşılık gelen kimi dereceleri birbirinden ayırmaya çalışır. Bu tür teorik çözümler, teolojik olduğu kadar felsefidir, çünkü özgürlük ve zorunluluk sorunu etrafında bölünen Tanrı ve insan üzerine bir düşünümü varsayarlar.

Dolayısıyla tanrısallık figürlerinin tarihi, insanın felsefi tarihi içinde kaynaştırılabilir. Tanrı'ya ilişkin onu ister bir gerçeklik olarak isterse de bir yanılsama olarak düşünen insanı bilincin tarihi olabilecek bir Tanrı tarihi olabilir. O vakit Tanrı, insanın bireysel ve kolektif psikolojik tarihinin bir yaratımı olur. Tanrı bir yanılsama olarak analiz edildiğinde,

Freud'un gösterdiği gibi bu aynı zamanda psişik dengeye ve kültüre elverişli olarak algılanabilir. Fakat durum her zaman böyle değildir. Nuremberg'de Feuerbach'ın anısına dikilen heykelin üzerinde, Naziler tarafından yıkımından önce, şu yazıyı okuyabilirdik: "İnsan, Tanrı'yı kendi suretinde yaratmıştır." Kutsal metinde geçen sözün bu ihtilafli tersine çevrimi, Tanrı'nın her türden figürünün önce insanı düşünmeye yol açtığını gösterir. *Hristiyanlığın Özü* kitabının ana fikri bu şekildedir. Feuerbach, Tanrı'nın özünün gerçekte insanın özü olduğunu göstermek ister. İnsana atfedilen yüklemeler Tanrı'ya uygun olur olmaz, bunları birbirinden kesin bir biçimde ayırmak imkânsızlaşır. Tanrı'ya atfedilen mükemmellikler, aslında insanın mükemmel olana ilişkin görüşünü ve tam anlamıyla insani değer ve amaçlarını yansıtır. Tanrı üzerine yapılan bir konuşmayla ortaya serilen, açıkçası insanın kendisidir. Tanrı, felsefenin verili bir antolojik bağlam içinde kökenlerini ve anlamını aradığı bir kavramdır. Öyleyse Hristiyanlığın tarihi, insanın kendi niteliklerinden Tanrı'yı onlarla donatmak için kendisini nasıl yoksun bıraktığını göstermesi anlamıyla bir yabancılaşmanın tarihidir. Dolayısıyla bu tarih aynı zamanda insanbiçimciliktir, çünkü tanrısal olanın özellikleri gerçekte insanın kendi mükemmellikleridir. Yabancılaşma ve insanbiçimcilikle gelişim gösteren din, tanrısal olarak tasvir edilen, gerçekte insani olan karakterini açığa vurur. İnsanın özüne ait olan ve haksız bir şekilde Tanrı'ya aktırılan özellikleri onun özüne tek-rar vermek filozofun işidir. 'İnsanın kendi idolünün özgün hâli olduğunu' vurgulayarak Feuerbach, böylelikle bir şekilde Tanrı idesini kusurlu ve ikincil idelerimizi anlamamız açısından referans olarak katkıda bulunması gereken kusursuz 'bir patron ve bir orijinal' olarak sunan metafizik meditasyonun üçüncü Kartezyen ifadesini tersine çevirir.

Dolayısıyla felsefe, Tanrı(lar)ı insanın ve tarihinin ayna(lar)ı olarak inceler. Tanrı'yı düşünmek, insanın mükemmelliğini olmasa da en azından insanı kusursuz bir şe-

kilde düşünmeyi sağlar. Böyle bir yaklaşım, bilhassa Tanrı üzerine düşünmeyi kesinlikle antropoloji sayesinde ateizmle ilişkilendirmeyi sağlar. Antik çağlardan beri Tanrı'nın varlığı sorunu tartışıl原因 gelmiş olsa da, insanlar arasındaki işlevi de tartışma konusu olacaktır. Bunu Aristoteles'in *Politika*'sının başında, Spinoza'nın *Teolojik Politik İnceleme*'sinde ya da Freud'da görürüz. Tanrı'yı ya da onun yokluğunu düşünmek, öncelikle insan hakkında bir soruşturmayı varsayar. Tanrı'nın ölümünün Nietzscheci beyanının taşıdığı anlamı da böylesi bir bakış açısıyla düşünebilmek mümkündür. Bu beyan edilen ölüm, aslında din ve dinin doğa karşıtı değerleriyle tüketilmiş olan bir insan tipinin ölümüdür. Fakat Nietzsche'nin hınç tanrılarına yönelik eleştirisi, tam anlamıyla tanrıların değil, putların alacakaranlığı olarak yorumlanabilir. Dolayısıyla analiz, Tanrı ile put ve son tahlilde farklı tanrılar arasında ayırma bulunur. Antikçağın Apollon ile Dionysos arasında bir savaş görmesi gibi, modern çağ da insanın putuyla insanüstünün tanrısı arasında bir savaş görecektir. Dolayısıyla bütün Tanrılar kötü ve patolojik değildir, fakat her biri insanlık hâli ve acılarıyla ilişkilidir.

Nitekim Tanrı salt felsefi bir nesne değildir, mükemmel ve insanı düşünmeye olanak tanıyan kusursuz felsefi bir nesnedir. Gerçekten de felsefenin gerçek ya da hayalî olarak sunduğumuz en belirsiz nesneleri kavrayabilme kapasitesini sınar. Bütün biçimleri altında felsefenin temelde insan aklının gücü üzerine bir düşünüm olduğu düşünülürse, böyle bir düşüncenin tüm içeriğini, ancak kendisine kapasitelerinin oluşturulmasına olanak tanıyan nesnenin Tanrı olması durumunda bulacağı saptanır. Böyle bir nesne, benzer şekilde insan üzerine bir düşünümü de varsayar. O hâlde farklılıklarına (sonlu ve sonsuz, zayıflık ve mutlak güç) ya da benzerliklerine (Tanrının sureti olan insan) odaklanabiliriz. Her durumda, Tanrı üzerine soruşturmada bulunmak, insanın doğası ve onun bilme kapasiteleri üzerine soruşturmada bulunmak olacaktır.

Tanrı, aynı zamanda, hiçbir zaman kesin bir açıklama bulamadığı için, tam anlamıyla felsefi bir nesnedir. Doğrusu Paul'un tanrısal olan herhangi bir biçiminin ihmal edilmediğinden emin olmak için 'bilinmeyen tanrı'ya sunak diken 1. yüzyıl Atinalılarından söz ederken keşfettiği tanrısal olarak gösterilen felsefi tutumun özüdür. Bu jest sayesinde bilinmeyenin bütün boyutlarına olan merak ve açıklığını ortaya seren, akıldan çok belki de imandır. Felsefe, o vakit iki ünlü teoloğun sözlerini kendi hesabına alacaktır. İlki öncelikle Tanrı'yı düşünmenin yalnızca her şeyden daha büyük olanı düşünmek olmadığını fakat düşünülemez olanı deneyimlemek olduğunu öne seren Canterburyli Anselmus'un; diğeri sonrasında Tanrı'da bir bilinmeyenle bir araya geldiğimizi hatırlatacak olan Thomas Aquinas'ın sözüdür. Öyleyse Tanrı'yı düşünme, bilinmeyi düşünmedir ve kuşkusuz böyle bir nesneyle karşılaştığımızda, Cusali Nikolaus'un önerdiği yol izlenmelidir: "Gerçekliğin kesinliğini olduğu gibi kavramaksızın kendisini anlama gücünden yoksun olduğumuz bu gerçekliğin en azından var olduğunu görebilmek için, anlayışımızın üstünde belirli bir cehalet içinde öğrenilmiş olmamız uygun olacaktır" (*De la docte ignorance*, s. 101).

BİRİNCİ BÖLÜM TANRININ ÖZÜ

I KSENOPHANES

BİR OLAN TANRI

MÖ. 6. yüzyılın sonuna doğru doğan Ksenophanes, Elea Okulu içinde yer alır. Parmenides'in öğrencisi mi yoksa hocası mı olduğunu bilmiyoruz. Filozof olduğu kadar yazar da olan Ksenophanes, eserinin önemli bir kısmını Homeros ile Hesiodos'taki Tanrı temsillerinin eleştirisine ayırır ve Anaksimandros'un doğrultusunda tektanrıcılığı savunur. Tanrısı tek, ezeli, doğmamış ve maddi-olmayandır. Burada Elealıların hareketi dışlayan, hem ezeli hem de küresel olan Tanrı'nın karakteristik özellikleriyle karşılaşırız. Diogenes Leartius, Ksenophanes'in Tanrı anlayışını şu şekilde sunar: "Tanrısal varlık küresel bir biçime sahiptir ve insanla benzer hiçbir şeye sahip değildir; nefes almaksızın baştan aşağı göz ve kulaktır; tümünden zihindir, akıldır ve sonsuzdur (*Vies et doctrines des philosophes illustres*, IX, 19). Bozulmamazlık ve ezelilik bir arada yer alır. Aristoteles, Ksenophanes'in "tanrıların doğduklarını öne sürenlerin, tanrıların öldüğünü söyleyenler kadar küfre düştüklerini" söylediğini hatırlatır (*Retorik*, II, xxiii, 1399b5). Ezeli, maddi olmayan Tanrı, aynı zamanda biridir. Bu sonuncu sav, yazarın Tanrı'nın birliğinden çıkardığı tanrısalın sıfatları hakkındaki bir düşünceden yola

çıkılarak geliştirilir. Ksenophanes, özellikle tanrısal olanı hükmeden ve hiçbir zaman hükmedilmemiş olan ilke olarak gören bir yaklaşımın sonuçlarını sorgular. Burada aynı zamanda kutsal kitabı olan dinlerin klasik ve açık bir sıfatı hâline gelmeden önce kadirimutlak tanrı fikri hakkında bir düşünceyle karşılaşırız. Çoktanrıcılık, tanrılar arasında bir güç paylaşımını ve bir hiyerarşiyi varsayar. Dolayısıyla tanrısal olanın kadirimutlaklığını sorgular. Tektanrıcı hipotez, bu nedenle baskın çıkar. Tanrısal olana özgü nitelikleri ortaya serme arzusu, aynı zamanda insanın Tanrı'ya dair bilgisizliğinin ve hurafenin bir eleştirisi içinde baş gösterir. Böylece birçok kaynak, Ksenophanes'in Mısırlıların kendi tanrıları için yaptıkları kurbanları eleştirdiğine dikkat çeker. Öne sürdüğü argüman şu şekildedir: "Onları gerçekten Tanrı olarak düşünüyorlarsa, bilmeleri gerekir ki böylesi kurbanlar yararsız ve yersizdir; tam tersine, onlara insani arzularını sunuyorlarsa, o durumda bunlar tanrı değildir" (Bkz. Aristoteles, *Retorik*, II, XXVI, 1400B5 ya da Plutarkhos, *De L'Amour*, XVIII,12, 763D). Kurbanların bu eleştirisi aracılığıyla, tüm bir kehanet sanatı mahkûm edilir. Bu, aynı zamanda tanrısal olana ilişkin her türden insanbiçimciliğin reddidir. Hırsızlığa, zinaya düşkün olduklarına ve kendi aralarında büyük yalanlar söylediklerine (Sextus Empiricus, *Contre les mathématiciens*, IX, 193) ve 'adalete aykırı her türden eylemi' işlediklerine tanık olduğumuz geleneksel tanrıları kınar (age. I, 289).

Ksenophanes'in tanrısal olan hakkındaki düşüncesi, böylece felsefenin varoluşundan beri filozofların geleneksel Tanrı temsillerinden oldukça farklı bir tanrısı olduğunu gösterir. Bu düşünce, batıl inançların eleştirisinden, insanbiçimcilik hakkındaki bir düşünceden ve tanrısal olana özgü sıfatlardan yapılan bir çıkarımdan beslenir.

KSENOPHANES¹

“ 1. [Ksenophanes] Tanrı'dan söz ederken, eğer bir şey varsa bunun meydana gelmesinin imkânsız olduğunu beyan eder. Çünkü doğurulmuş olanın, benzerinden ya da benzer olmayanından meydana gelmesi zorunludur. Hâlbuki ikisi de mümkün değildir, çünkü benzerin benzeri tarafından doğurulması, kendileri tarafından doğurulmalarından daha uygun değildir (çünkü bütün benzer şeyler en azından benzer ve karşılıklı bir şekilde eşit olan şeylere aittir) ve benzer olmayanın benzer olmayandan doğabilmesi de mümkün değildir.

2. Çünkü en güçlü olan en zayıftan ya da en büyük olan en küçükten, en iyi olan en kötünden ya da tam tersi, en kötü şeyler en iyilerinden meydana gelseydi, varlık var olmayandan meydana gelirdi ki bu imkânsızdır. Dolayısıyla bu nedenlerle ezeli olan Tanrı'dır.

3. Tanrı, şeylerin mükemmel bir hükümdarıysa onun bir olduğunu söylemek yerinde olacaktır. Çünkü iki ya da çok sayıda olsaydı, şeylerin en hâkimi ve en iyisi olamazdı; zira çoklu şeylerin her biri Tanrı olacağından, onun gibi olurlardı, çünkü Tanrı birdir ve bir olan Tanrı'nın gücü hükmetmektir, hükmedilmek değil; şeylerin en mükemmel hâkimi olmaktır ve dolayısıyla hükmeden-olmayan olarak bu durumda kesinlikle Tanrı olmayacaktır. Tanrıların çok sayıda olmasından eğer kimilerinin diğerlerinden daha güçlü ve diğerlerinin ise daha güçsüz olduğu sonucu takip etmesi durumunda, bunlar Tanrı olamazlardı çünkü tanrısal olan doğası gereği hükmedilmemekten oluşur.

5. Tanrılar eşit bir hâlde olsalar da en hâkim olmayı talep eden bir tanrının doğal niteliğine sahip olamazlardı. Çünkü eşit eşitten ne daha iyi ne daha kötüdür; dolayısıyla en azından Tanrı varsa ve öyle ise, Tanrı yalnızca birdir.

Ksenophanes A, XVIII, *Les Presocratiques*, Gallimard, *Bibliothèque de la Pleiade*, çev. J. P. Dumont, s. 98-99.

Zira öyle olmaması durumunda istediği her şeyi yapamazdı, çünkü çok sayıda tanrı olması durumunda bunu yapamazdı; öyleyse yalnızca birdir.

6. Bir olduğu için bütün parçalarında benzerdir ve diğer duyuların yanı sıra her parçasıyla görür ve işitir, çünkü böyle olmasaydı tanrıya ait olan parçalar birbirlerine hükmederlerdi ki bu imkânsızdır.

7. Her yerde benzer olduğundan küreseldir, çünkü şu ya da burada değil fakat her yerde öyledir.

8. Ezelî, bir ve (benzer ve) küresel olduğundan, sınırsız ve sınırlı değildir çünkü sınırsız olan var-olmayandır. Çünkü bunun ne bir ortası ne başlangıcı ne sonu ne de başka herhangi parçası vardır; sınırsız olmak böyledir. Oysaki var olmayan böyle olduğundan var olamazdı. Ve çok sayıda olsalardı birbirlerini karşılıklı olarak sınırlarlardı. Oysaki Bir-Olan ne var-olmayana ne de çok sayıda olanlara benzeyebilir, çünkü bir olduğundan, kendisini sınırlandıracak göreceli bir şeye sahip olmayacaktır.

9. Tanrı olduğu söylediği bu şekildeki Bir-olan hareket etmez ve ancak hareketsiz de değildir. Çünkü hareketsiz olan var-olmayandır, çünkü ne başkası ona doğru gider ne de o bir başkasına doğru. Ve hareket eden, Bir'den çok olan varlıklardır; çünkü bir başkasına doğru harekete geçen şey bir diğeri olmalıdır; öyleyse hiçbir şey var-olmayana doğru hareket etmez.

10. Çünkü Var-olmayan hiçbir yerde değildir ve varlıklar karşılıklı olarak yer değiştirmiş olsalardı, Bir-Olan artık bir olamazdı; bundan dolayı hiç olan durağan ve hareketsiz olmasına karşın, iki ya da birden fazla olan hareket eder. Fakat Bir kıvıldamaz ve de hareket etmez, çünkü o ne var-olmayana ne de çokluğa benzer. Böylece her noktasında Tanrı ezelî ve bir, benzer ve küresel, ne sınırsız ne sınırlı, ne durağan ne de hareket hâlinde olarak bulunur.”

DÜŞÜNCE-TANRI

Tanrısalsal olana ilişkin Aristotelesçi kavrayış, bilimsel öz olmak isteyen ve geleneksel dinsel kozmogonilerle karıştırılmaması gereken göksel bir teolojiye dayanır. Nitekim gök cisimleri düzenli şekilde hareket eden görülür tanrılar olarak (*Metafizik*, E, 1, 1026a18) sunulur. Bunlar bize görülemeyen üstün ilkenin bir imgesini sağlar. Bu kozmoloji, ilk hareketi yani İlk Gök'ün, üstün kürenin hareketini ortaya koyar. Fakat bu üstün küre kendiliğinden hareket etmez. Onun üstünde, evrendeki tüm hareketin ilkesi olan ve kendiliğinden hareket eden, yalnızca o olan üstün ilke olarak Tanrı bulunur. Tanrı, ay üstü dünyayı oluşturan gök cisimlerini tek biçimli ve daimî bir hareketle harekete geçirir. Pierre Aubenque'e "Aristoteles'in Tanrı'sının uzak ancak saklı olmayan bir Tanrı olduğunu, bu Tanrı'nın hem mevcut hem de namevcut, bizden ayrı fakat dikkatimizi çeken ve bizden uzaklığını ihtişamının her zaman 'görülür' olan örneğiyle telafi eden bir Tanrı olduğunu" söyleten şey bu durum olacaktır (*Le Probleme de l'etre*, s. 348). Gök cisimlerinin hareketi, Tanrı'nın insana verdiği bir imgedir. Hareketin ezeliğini kurmak için, yani daimî bir eylem için bu ilk hareket ettiricinin maddi olmaması gerekir. Dolayısıyla bu hem kendiliğinden hareket eder hem de hareketsizdir. Çünkü hareketli olsaydı bu bir potansiyel, oluş ve tamamlanmamışlık içerdiği anlamına gelirdi. Böylece Aristoteles'in Tanrısı, her şeyden önce saf fiil olarak tanımlanabilir. Böylece Tanrı ay altı dünyanın dışın-

dadır, söz konusu Tanrı'yı mutlak olarak aşkın (Bkz. Sözlükçe) ve bu dünyanın yaratıcısı kılmayan (Bkz. Sözlükçe) şey bu olacaktır. Daha sonra bütünüyle faal hâlde hareket etmeyen ilke olarak anlaşılabilir, ki bu Aristotelesçi Tanrıyı egemen Akıl yapan husustur. Faal akıl, temaşa (Bkz. Sözlükçe) hâlinde işleyen sezgisel (ve çıkarımsal olmayan) aklın zekâsıdır. İnsan böylesi bir hâle ancak kısa anlar sırasında ulaşabilse de bu, Tanrı'da daimîdir. Bu, ancak İlk İlke'nin akledilir düşüncesinin her zaman mevcut ve değişmez olması durumunda mümkündür. Dolayısıyla İlk İlke ancak kendisinden dolayı hareket eder. Öyleyse Tanrı kendi kendisini düşünen Akıl'dır. Düşüncenin düşüncesidir. Bu açıdan tüm insani düşüncenin modelidir, çünkü insanın tanrısal mükemmelliğe yaklaşması yalnızca temaşa eylemi içinde gerçekleşir. Aristoteles'in Tanrısı, Platon'un *Timaios* diyalogundaki gibi dünya Ruhu değil aşkın Akıl'dır. Temaşa kavramı, bununla birlikte, her ne kadar tanrısal olan ay altı dünyadan mutlak olarak ayrı olsa da, insanın tanrısal olandan pay almasını düşünmeye olanak tanır. Tanrı ile dünya arasındaki bağların bu muğlaklığı metin boyunca görülür.

METAFİZİK¹

“Öyleyse sürekli devam eden ve dairesel olan bir hareketle devinen bir şey vardır. Bu yalnızca akıl yürütmeye değil, aynı zamanda olgusal açıdan da açıktır. Bunu İlk Gök'ün ezelî olması sonucu takip edecektir. Öyleyse burada aynı zamanda onu harekete geçiren bir şey de vardır ve hareket eden ve harekete geçiren bir ara terim olduğundan dolayı, hareket etmeksizin harekete geçiren ezelî, töz ve saf fiil olan bir uç şeyin var olması gerekecektir.

Aristoteles, *Métaphysique*, L, 7, 1072a21-1072b30, Vrin, 1991, t. II, trad. J. Tricot, s. 171-175.

Nitekim arzulanır ve akledilir olan şeyler bu şekilde harekete geçirirler; bunlar harekete geçirilmeksizin hareket ettirirler. En üstün Arzu edilir olan, en üstün akledilir olanla özdeştir. Gerçekten, arzunun nesnesi en açık olandır ve makul isteğin ilk nesnesi ise gerçek İyi'dir. Biz bir şeyi arzu ettiğimiz için bize iyi görünmesinden ziyade, bize iyi göründüğü için onu arzu ederiz: İlke düşüncedir. Hâlbuki akıl akledilir olanla harekete geçer ve karşıtların pozitif serisi özü gereği akledilir olandır. Bu olumlu seride ilk olan tözken, tözde basit ve fiil hâlde olan ise ilk-olandır (Bununla birlikte, Bir ve basit olan özdeş değildir: Bir herhangi bir şeyin ölçüsünü, basit olan ise şeyin kendisinin belirli bir hâlini ifade eder). Fakat kendinde İyi ve kendinde Arzu edilir olanın her biri aynı seri içinde yer alır ve bu seride ilk olan şey, her zaman en iyi olan ya da en iyiye benzer olandır.

Erek nedenin hareketsiz varlıklar arasında yer alabileceği durumu, bu nedenin anlamları arasındaki ayrımı ortaya koyar. Gerçekten de erek neden, kendisi için bir amaç olduğu varlık ve dahası amacın kendisidir. Erek neden ilk anlamıyla değil, bu ikinci anlamıyla hareketsiz varlıklarda bulunabilir. Bu anlamda erek neden, öyleyse aşkın nesnesi olarak harekete geçirir ve bütün diğer şeyler kendileri harekete geçirildikleri için hareket eder. Şimdi harekete geçiren varlığın olduğundan başka türlü olabilmesi mümkündür. Dolayısıyla, fiilî yer değiştirme hareketinin ilk türü olması, değişmeye tabi olması nedeniyle başka türlü olabilecek olmasından yani töze nazaran öyle olamayacak olmasına karşın yer bakımından bunun mümkün olmasından dolayıdır. Fakat fiil hâlde kalan hareketsiz bir hareket ettirici olduğuna göre, bu varlık katıyen olduğundan başka bir biçimde olamaz. Gerçekte yer değiştirme değişimlerin ilkidir ve ilk yer değiştirme ise dairesel bir yer değiştirmedi; oysaki dairesel hareketi meydana getiren İlk Hareket Ettirici'dir. Öyleyse İlk Hareket Ettirici zorunlu bir varlıktır ve zorunlu olarak o İyi'dir ve nitekim hareketin ilkesidir. Zorunlu

olanın şu anlamları içerdiğini biliyoruz: doğal eğilimimizi zorlaması anlamında zorlamadan kaynaklanan zorunlu ve sonra İyi'nin koşulu olan zorunlu ve nihayet başka türlü olması mümkün olmayan ve yalnızca tek bir biçimde var olabilmesi bağlamında zorunlu.

Gök ve doğanın bağlı olduğu ilke bu şekildedir. Yaşamı, bizim ancak kısa bir süre yaşayabileceğimiz en mükemmel hayata karşılık gelir. Gerçekten de her zaman sahip olduğu yaşam bu yaşamdır (bizim için imkânsız olan bir şey), çünkü fiilin kendisi zevkidir. Uyanıklık, duyum ve düşüncenin bizlerin en büyük zevklerimiz olması birer fiil olmalarından dolayıdır; umut ve hatıra yalnızca bunlardan dolayı zevktir. Oysaki özü gereği Düşünce, özü gereği en iyi olanın düşüncesidir ve en üstün Düşünce ise en üstün İyi'nin düşüncesi'dir. Akıl akledilir olanı kavrarken kendisini düşünür, zira kendisi konusuyla bağlantı içine girerek ve onu düşünerek akledilir olanın kendisi hâline gelir, böylece akıl ile akledilir olan arasında bir benzerlik olur; zira akledilir olanın ve özün alıcısı akıldır ve faal hâldeki akıl, akledilir olanın sahibidir. Öyleyse aklın kapsar gibi görüldüğü tanrısal unsurun kendisi yetiden ziyade sahip değildir ve temaşa fiili kusursuz ve üstün zevktir. Dolayısıyla Tanrı bizim ancak belirli zamanlarda elde edebildiğimiz hazza her zaman sahipse, bu hayranlık uyandırıcıdır; ancak eğer ona daha büyük ölçüde sahipse, bu daha da hayranlık uyandırıcı olacaktır. Nitekim de öyledir. Ve yaşam da Tanrı'ya aittir, çünkü aklın fiili yaşamdır ve Tanrı bu fiilin kendisidir; bu kendi kendisine yeten fiil, onun kusursuz ve ezeli olan yaşamıdır. Tanrı'yı mükemmel ezeli bir Canlı olarak tanımlamamız bundan ötürüdür; dolayısıyla yaşam ve sürekli ve ezeli olan ömür Tanrı'ya aittir, çünkü Tanrı bunun kendisidir.”²

3 PLOTİNOS

DÜŞÜNCESİZ TANRI

Plotinos (İS 205-270), ‘Yeni Platonculuk’ olarak tanımladığımız geleneğin kurucusudur. (Dokuz inceleme içeren altı gruptan oluştuğu için *Dokuzluklar* olarak tanımlanmış olan) Eseri, kendisinden önceki bütün Antik felsefelerden beslenir. Eser, özellikle Aristotelesçilik ile Stoacılığı kendisine dayanak alarak Platonculuğu daha geniş bir alana taşıyacaktır. Plotinos maddi olmayan ve tanrısal, dolayısıyla da duyulur olanı aşan üç ilkeyi (‘hipostazlar’) öne çıkarır: *Ruh*, *Zekâ* ve *Bir*. Bu sonuncusu, diğer iki hipostaz da olmak üzere her şeyin kendisinden taşıdığı (Bkz. Sözlükçe) mükemmel olandır. Bir İyi ile özdeşleştirilir ve ikinci hipostazla, yani Zekâ ile ilişkilendirilmiş olan Güzel’in üstünde yer alır. Bir, aynı zamanda Parmenides’in hipotezine uygun olarak, varlığın ötesinde yer alır. Öyleyse Plotinos’un Tanrı’sı varlık olmayıp ondan önce gelmektedir. Bu açıdan insan için mutlak olarak tarif edilemez olandır. Ayrıca Bir, yalnızca tanrısal olana insanın verdiği bir adlandırmadır. Plotinos, Tanrı’ya uygun ve yeterli bir adlandırmanın olmadığını hatırlatmak amacıyla, onu betimlemek için sıklıkla farklı terimlere (İlke, İyi, İlk-Olan) başvurur. Bununla birlikte insan açısından Tanrı’ya giden bütün yol kapalı değildir. Gerçekten insan, Ruh’u meydana getiren ve Bir’in kendisinden taşımış olan Zekâ yoluyla tanrısal olana katılabilir. Bu taşma teorisi karşılığında, duyulur olandan akledilir olana doğru ardışık safhalarla bir yükselişi düşünmeye olanak tanır; bedenden ruha, ruhtan Zekâ’ya ve

Zekâ'dan Bir'e. Bu yükseliş önce akıl yürütmeye, sonra idrake dayanır, fakat son aşamasında tüm düşüncüyü aştığını varsayar. Plotinos böylece radikal bir versiyonunu sunacağı negatif teolojiyle ilişkilendir: Tanrı hiçbir şey değildir, çünkü Tanrı başkalığı varsayan her türlü bağlantıdan ve her türlü ilişkiden önce gelir. Örneğin Tanrı bilişsel bir bağlantıyı gerektirecek olan bir düşünce ya da öz bilinç değildir. Böylece, Tanrı tarif-edilemez olduğundan, insan onu ancak olumsuz bir biçimde düşünebilir. Geriye tüm düşüncenin ötesinde olan ve bu nedenle insanın yaşamı bakımından betimleyebilmemizin mümkün olmadığı ruhun Tanrı'yla birleşme deneyimi kalır. Nitekim Plotinos, Tanrı hakkındaki her türden düşünmenin altında yatan insanbiçimciliğe karşı uyarıda bulunacaktır. Onun için söz konusu olan şey, her ruhu Tanrı'yı deneyimlemeye çağırmaktır, ki bu arınma yoluyla ona bir yükselişi varsaymaktadır. Ama temel olarak böylesi bir deneyim sözcüklerin ve düşüncenin ötesindedir ve sessizlik ile yalnızlık içinde gerçekleşir. Son tahlilde, Platon'un *VII. Mektup*'ünün esrarengiz bölümüne Plotinos'un getirmiş olduğu radikal bir yorum böyledir: "Yukarıda hiçbir yazılı eser yoktur ve hatta bunlardan asla olmayacaktır, çünkü burada söz konusu olan şey, kesinlikle diğer bilgilerle aynı şekilde formüle edilemeyen bir bilgidir." (341e) Bir'e erişim, mevcudiyet kavramına dayanır. Tanrı her şeyde mevcuttur, ancak yine ruhun bunun farkında olması gerekir. Tanrının mevcudiyetine dair bu farkındalık, ruh ile Bir arasında bir uyuma olanak tanıyan mistik deneyimi oluşturur. Plotinos bu deneyimin zihinsel bir deneyimden mahiyetçe farklı olduğunun altını çizmek amacıyla, onu hissettirmeye yaklaştırır. Mevcudiyet, uyum ve hissetme, ruh ile Bir arasında bir benzeşimi varsayar. Öyleyse ruhun çokluktan uzaklaşması ve kendisinden taşıdığı Bir'e geri dönmesi gerekir.

DOKUZLUKLAR¹

“ Bir ilkesinin kendisinden sonra gelen şeylere ihtiyacı yoktur ve tüm şeylerin ilkesi, bir başka şeye ihtiyacı olmayan ilkedir. Gerçekten de muhtaç durumda olan şey, ilkeyi arzuladığından dolayı böyle bir hâldedir; fakat Bir’in bir şeye ihtiyacı olsaydı, onun peşine düşerdi, artık bir olamayacağından ise onu bozacak olan bir şeye ihtiyaç duyacağı açıktır. Hâlbuki muhtaç hâlde olduğunu dile getirdiğimiz her şey, iyiliğe ve kendisine bunun korunmasını sağlayacak olana ihtiyaç duyar. O hâlde bunu Bir açısından hiçbir iyinin, dolayısıyla da ne olursa olsun herhangi bir isteğin olmadığı sonucu takip eder; bununla birlikte Bir, iyinin üstünde yer alır ve kendisi için değil fakat bunlardan biri kendisine katılabilse de başkaları için iyidir. Kendisi için anlıktan da söz edilmez, öyle ki onda hiçbir değişiklik ve de hareket bulunmaz, zira hareketten ve anlıktan önce gelir. Gerçekten, neyi düşünebilirdi? Kendisini mi? Bu durumda, Düşünme eyleminden önce bilgisiz olması gerekirdi ve o vakit kendi kendisine yeterli olan kendisini tanıması için bir anlayışa ihtiyaç duymak zorunda kalırdı. Bu, kendisini tanımadığı ve kendisinde bilgisizliğin olacağını düşünmediği için değildir, çünkü bilgisizliğin olması için bir başka varlığın olması ve bunun da bir diğerini bilmemesi gerekirdi. Buna karşılık, yalnız olan bilmez ve bilmediği hiçbir şeye sahip değildir, ancak bir ve kendisiyle bütün olduğundan kendisini bilmeye de ihtiyacı yoktur. Bundan dolayı, ona birliği korumasını için ‘kendisiyle olma olgusunu’ eklememek gerekir; ancak aynı zamanda ondan tıpkı başka şeyler gibi, düşünme fiilini, kendisiyle olma olgusunu ve kendini anlama çıkarılmalıdır, çünkü Bir düşünenin düzeyine değil daha ziyade düşünmenin düzeyine konulmalıdır. Düşünme düşünmemektedir,

Plotinos, *Traité*s 7-21, ed. L. Brisson ve J.F. Pradeau. traité 9 [VI, 9], çev. F.Fronterotta, GF-Flammarton, 2003, s. 87-89.

fakat bir başkasını düşündüren nedendir ve neden olan şey neden olunanla aynı şey değildir. Nitekim, tüm şeylerin nedeni bu şeylerin hiçbirisiyle örtüşmez. Öyleyse onun bahsettiği iyilik olduğunu da söylememeliyiz, ancak o başka bir anlamda iyidir; farklı iyilerin üstünde yer alır.

7. Eğer düşünce belirsizlik içinde kalıyorsa, bu şeylerin hiçbirisi olmadığından dolayı, bunlar üzerine dayanmalı ve bunlardan hareketle onu temaşa etmelisin. Fakat onu düşünmeni dışa yansıtmadan temaşa et, çünkü o hiçbir yerdedir ve öteki şeylerden elini çekmez, ancak ona dokunabilecek olan için her zaman mevcutken buna yapamayacak olan içinse mevcut değildir. Nasıl ki başka şeyleri düşünürken bir başkasını düşünüp başka bir şeyle ilgilenmek mümkün değilse ve düşüncemizin nesnesi olması için düşünülen şeye hiçbir şey eklemememiz gerekiyorsa, bunun gibi Bir'le ilgili durumda da ruhumuzda başka bir şeyin izi olduğunda ve bu iz etkili olduğu müddetçe onu düşünmenin mümkün olmadığını ve ruh başka şeyler tarafından ele geçirildiğinde ve hükmedildiğinde, ruhta karşıt bir nesnenin iziyle şekillenmesinin de mümkün olmadığını bilmek gerekir. Fakat nasıl ki her şey üzerinde iz bırakmak zorunda olsa bile, maddenin mutlak olarak niteliklerden yoksun olduğunu söylememiz gibi aynı şekilde ve çok daha fazla ruh, kendisinin İlk Olan tarafından doldurulması ve aydınlatılmasının önünde engel olabilecek hiçbir şeyin olmaması için formdan yoksun olması gerekir. Böylesi bir durumda ise dışsal her şeyden uzaklaşarak ve bunlardan hiçbirine yönelimde bulunmaksızın tamamıyla içe dönmelidir. Tam aksine, tüm şeyleri öncelikle duyumu, sonrasında sırasıyla formları ve nihayet kendisini görmezlikten gelerek Bir'in temaşasına erişmek zorundadır ve onunla birleşmiş ve deyim yerindeyse ona eşlik etmenin neşesini yeterince yaşamış olduğundan, eğer yapabilirse gelip başkalarına yukarıda yaptığı [Bir'i temaşa eylemi] arkadaşlığın ne olduğunu anlatmalıdır.”

ZORUNLU VARLIK OLARAK TANRI

İbn Sina (Avrupa'da Avicenna) (980-1037), Yeni Platoncu ve Aristotelesçi etkileri bütünüyle kişisel bir sentez içinde bir araya getirir. Ayrıca kendisi için bu iki kaynak birbirinden ayrılmamaktadır, çünkü Plotinus'un *Dokuzluklar*'ının son üçüncü dokuzluğunun açıklamalarının, o dönem için Aristoteles'in teolojisini yani bir bakıma Aristoteles'in Metafizigini tamamlayacak olan apokrif bir teolojiyi inşa ettiği kabul edilir. İbn Sina'nın gayreti, pagan Yunan felsefesiyle İslamın dogmalarını uyumlu bir hâle getirmektir. Sonraki yüzyıllarda bütün felsefe ve Arap fakat aynı zamanda Hristiyan teolojisi, kendisini övgülerde bulunmak ya da eleştirmek için olsun, İbn Sina'dan ilham alacaktır. Örneğin İbn Sina'nın etkisi, temel olarak İbn Rüşd'te ya da Thomas Aquinas'ta görülür. İbn-i Sina'nın *Kitabu's-Şifa Metafizik* eseri, 13. yüzyıla kadar uzun zaman boyunca yalnızca *İkinci Analitikler*'in, *Topikler*'in ve *Sofistik Çürütmeler*'in bulunduğu Latin Batı'da Aristotelesçiliği metafizik yönden tamamlayan eser olarak kabul edilecektir. (Özellikle de Auvergneli William'ın) daha eleştirel okumalarından ve Aristotelesçi Külliyyat'ın herkesçe ulaşılabilir erişiminden sonra bile İbn-i Sina'nın etkisi ve felsefeyle teoloji açısından hayati değerdeki kavramları (özellikle Thomas Aquinas'ın devralacağı öze varoluş arasında koyduğu ayırım) belirleyici kalmaya devam edecektir.

Kitabu's-Şifa Metafizik eserinin VIII. Kitabı mutluluğun yolunu çizer. Bu yol, Tanrı'nın ve de ondan taşan tüm yara-

tılmışların akledilmesinden oluşur. Tanrısal taşmanın farklı dereceleri, insanın ruhunun duyarlı kısmına açık varlıklar arasında bir hiyerarşi oluşturur. Gerçekten İbn Sina, varlıkların tanrısal olandan taşmasıyla yaratımı teorisini ortaya koyar. Tanrı'yı düşünmek için yaratılanlardan ve onların hiyerarşik düzenlenişinden yola çıkar ve bu varlıkların İlk Nedenine, varoluşu zorunlu olan salt öze yükselir. (Kendinde zorunlu varlık ile zorunlu varlık arasında bir ayrımla, daha öncesinde Farabi'de karşılaştık da) Tanrı'nın 'zorunlu varlık' olduğu fikri, İbn Sina'nın felsefi düşüncesinin ve teolojisinin merkezinde yer alır. Ayrıca bu fikir üzerine yoğun tartışmalar yaşanacaktır; örneğin Gazali reddederken, İbn Rüşd birtakım değişikliklerle beraber savunacaktır. Söz konusu fikir, Yeni Platoncu Bir anlayışını Tanrı'nın yeni bir tanımına doğru yöneltmesine karşın, yazar Plotinosçu taşma öğretisini korumaya devam eder. Tanrı'yı düşünme konusunda yöntemi, yaratılmış olandan yaratılmamış olana yükselmekle ilerler. Dolayısıyla yöntem, İbn Sina'nın düşüncesinin varlıkla bir analogiyi varsayıp saymadığını bilme sorusunu gündeme getirir. İbn Sina, tözsel varlık (Tanrı) ve ilineksel varlıklar (somut var olanlar) arasında böylesi bir analogiden açıkça söz eder. Fakat Tanrı'nın töz ve yaratılmış varlıklarla ilişkili olması anlamında varlık olarak anlaşılması ne ifade etmektedir? Bu zorluk, Yeni Platonculukla Aristotelesçiliği uzlaştırma girişiminin önemli bir kısmını oluşturur. Tanrı'nın varlığı bir cins değildir, Tanrı Aristoteles'te olduğu gibi varlıktır; fakat aynı zamanda, Plotinos'ta olduğu gibi varlığı yaratmış olduğundan, onun ötesinde gibidir. Taşma sonucu meydana gelen böyle bir yaratma (yani Tanrı'nın yaratıcı enerjisinin kendini düşünmesi gerçeğinden dolayı meydana gelen yaratma), ayrıca İslam inancının dogmaları açısından da bir sorun meydana getirir. Gerçekten de taşma (İslam geleneğinde Tanrı'nın yaratmasının özgür bir eylem olmasına karşın) zorunluluğu içerir. Dahası, arada kalan yaratılanları da içerir. (Gerçek anlamıyla) 'neden'

olan Bir, sırasıyla kendisinden bir başka varlığın yaratıldığı bir Akıl (çünkü Bir'den yalnızca Bir gelişebilir). Böylece bir alandan bir başka alana art arda gelişen Taşmayla birçok varlığı yaratarak yayılım gösteren ve dolayısıyla bozulur dünyayı varlığa getiren ikinci bir Akıl'a ulaşılır. Akılların taşma süreci burada astronomik bir öğretiye dayanır, fakat tam olarak konuşmak gerekirse, Tanrı yalnızca İlk Aklın yaratıcısıdır (yani fail nedenidir). Bu ayrı Akıl, bir pasif ve aktif akıl arasında ayırımı bulan Aristoteles'in *Ruh Üzerine*'sinin sonuna dayanan yazara özgü bir değerlendirmedir. Aristoteles'te söz konusu ayırım, insan ruhuna içkindir; İbn Sina'da ve ardılı İbn Rüşd'de insana dışsal olan Akıl'la ve onda pasif durumda olan ve bilgisini ilkinden edinen akıl arasında bir ayırım bulunur. Bu şekilde değiştirilen aktif Akıl teorisi, akledilir olandan duyulur olana geçişi, yani Aristoteles'le Platon'da sorun oluşturan geçişi düşünmeye imkân tanır. Tüm taşma teorilerinde olduğu gibi, Bir'in duyulur olana dağılımı sonlu zihinlerin Yaratıcı'ya yükselişine karşılık gelir. İbn Sinacı mistik bir anlayışı oluşturan güzellik arayışı burada kendisini gösterir.

KİTABU'Ş-ŞİFA METAFİZİK¹

“ III. Ereksel nedenlerin sonluluğu. Mutlak olarak ilk ilkenin ortaya serimi. Mutlak olarak ilk ilkeyle koşullu olarak ilk ilkedden söz edilmesi. Mutlak olan birinci ilkenin diğer ilkelere neden olduğu açıklanmış yer.

İlk fail ilkedden ya da daha doğrusu, mutlak olan bir ilk ilkedden söz etmemiz hâlinde, bunun zorunlu olarak bir olması gerekir. Ancak ilk maddi ilkedden ya da ilk biçimsel ilkedden söz ediyorsak, zorunlu olanın var olmasının zorunlu olmasının gerekli olduğu gibi bir olması gerekli değildir. Ger-

İbn Sina, *Kitabu'ş-Şifa Metafizik*, çev. C. Jambet, VIII, 3-4.

çekten bunların hiçbirisi mutlak olarak ilk ilke değildir, çünkü varlık bakımından Zorunlu olan birdir ve ilk fail konumunda yer alır. Dolayısıyla Bir, varlık bakımından Zorunlu olan aynı zamanda ilkedir ve birinci nedenlerin nedenidir.

Dolayısıyla, bundan ve daha önce açıkladıklarımızdan varlık bakımından Zorunlu olanın bir olduğu gibi sayıca da bir olduğu ve Zorunlu olmayanların özü düşünüldüğünde, varlıklarının mümkün olduğu açıktır. Öyleyse bu varlıklar sebep olunandır ve kuşkusuz sebep-olunan varlıkta nihai terimin Zorunlu-Olan olduğu da açıktır. Nitekim kendiliğinden-özü gereği Bir ve özü gereği var olan Var-olan dışında her şey, varlığını kendisinden başka bir şeyden edinir. Bu şeyle var olmaktadır ve kendi özünde var değildir. Bu bir şeyin meydana getirilmiş olmasının, yani varlığını kendisinden başka bir şeyden edinmesinin içerdiği anlamı ifade eder. O, mutlak olarak anlaşıldığında haklı olarak var olmamayı hak eder. O maddesi haricinde sadece biçimiyle ya da biçimi haricinde sadece maddesiyle değil bütünüyle var-olmamayı hak eder. Bütünlüğü onu varlığa getiren ilkenin kendisine bahsettiği zorunluluk bağışıyla ilişkilendirilmediği ve O'ndan ayrı olduğunun düşünülmesi hâlinde bütünüyle var olmaması gerekecektir. Böylece varlığa gelişi, kendi bütünlüğü içinde varlığa getiren ilkeden kaynaklanır. Bir biçime ve maddeye sahip olması durumunda ne maddesi ne de biçimi olacak bir anlamda, varlığını önceleyen bir parçası bulunmamaktadır.

İlk nedene nazaran her şey bu şekilde meydana getirilmiştir. O'ndan hareketle var olan bir şeyin varlığa getirilişi, hiçbir şekilde şeylerin tözlerinin yokluğunu mümkün kılan bir varoluş değildir. Hayır, bu ezeli oluşu sıfat olarak alan şeyde yokluğu mutlak olarak engelleyen bir varlığa getiristir. Bu mutlak meydana getirme ve mutlak varlığa getiriş, herhangi bir varlığa getiriş değildir. Ve her şey bu Bir'den hareketle varlığa gelir ve onları varlığa getiren bu Bir'dir, çünkü var edilmiş, yok değilken sonra var olandır.

Bu ‘sonra’ zamansal olsaydı, ‘öncelik’ ondan önce gelirdi ve yokluk varlığa gelişiyse eş zamanlı olurdu. Dolayısıyla burada, kendisinden önce gelmekle nitelendirilmiş ve artık şimdi olmayacak bir şey söz konusu olurdu. O vakit, bir şeyin varlığa gelmesi ancak kendisinden önce, salt bir şeyin var olması gerçeğiyle yokluğa karışacak bir başka şeyin olmasıyla mümkündür. Nitekim varlığa gelme mutlak yokluktan meydana gelirdi, ki bu boş ve anlamdan yoksun bir varlığa geliş olurdu.

Hayır! Buradaki söz konusu olan ‘sonra’, dolayısıyla öz bakımından bir sonralıktır. Gerçekten de bir şeye kendiliğinden ait olan gerçeklik, ona bir başkasından gelenden önce gelir. Ve varoluşla zorunluluk kendisinden başka bir şeyden kaynaklanıyorsa, o vakit kendiliğinden sahip olacağı şey yokluk ve imkân olacaktır. Özü bakımından bir öncelik ve sonralıkla Yokluğu varlığından öncedir. Varlığı yokluğundan sonradır. İlk Olan, Bir dışındaki her şey varlığı, kendiliğinden haklı olarak sahip olduğu var-olmama sonra gelir.

IV. Varlık Bakımından Zorunlu Olan İlkenin İlk Sıfatları

Şimdi varlık bakımından zorunlu olan bir şeyin olduğu senin için ortaya konmuş oldu. Yine senin için varlık bakımından zorunlu olanın bir olduğu zaten gösterilmişti. Dolayısıyla varlık bakımından Zorunlu olan birdir, mertebesi açısından hiçbir şey O’na ortak değildir ve O’nun dışında hiçbir şey varlık bakımından zorunlu değildir. Onun dışında hiçbir şey varlık bakımından zorunlu olmadığından, o ya doğrudan ya da bir aracıyla zorunluluğun ilkesidir. Kendisinden başka her şeyin varlığı O’ndan kaynaklanıyorsa, O ilk olandır. ‘İlk Olan’la varlığının zorunluluğuna kendisine eklenmesi durumunda çoğalabileceği bir anlamı kastetmi-

yoruz, fakat bununla, O'nun başkasıyla ilişkisini kendisinden hareketle düşündüğümüz bakış açısını kastediyoruz.

Bilmelisin ki varlık bakımından Zorunlu olanın hiçbir açıdan çoğalmadığını ve Özünün saf birlik ve saf gerçek olduğunu açıkladığımızda, bununla anlatmak istediğimiz, varlıkların O'ndan olumsuzlanmayacağı ve varlıklarla herhangi bir bağlantının meydana gelemeyeceğidir. Gerçekten de bu mümkün değildir. Ve tüm var olan, kendisinden farklı ve pek çok varlık tarzı olumsuzlanacak şekilde vardır. Her var olan için var olanlarla bir bağlantı ve bağ türü bulunur ve bu özellikle tüm varlığın kendisinden taşıdığı varlık içindir.

Fakat bununla anlatmak istediğimiz, daha ziyade, öz bakımından Bir olduğu ve çoğalmadığını, sonrasında onu olumlu ya da olumsuz birçok bağıntı izlediğidir. Bunların nedeni özün kendisi olup onunla birlikte var olurlar. Bunlar özün varlığından sonra var olurlar. Özün kurmadıkları gibi, onun birer parçası da değildirler.”

5 CUSALI NİKOLAUS

SONSUZ TANRI

Cusalı Nikolaus olarak adlandırılan Nikolaus von Kues (1401-1464), her şeyden önce sonsuz olarak kavranan yeni bir Tanrı tanımına geçişe işaret eder. Bu geçiş, dünyanın bilimsel ve felsefi görüşünde derin bir değişiklikle açıklanır. Yazar gerçekten de sınırsız ve birleşik bir evren adına, Aristotelesçi kapalı ve hiyerarşik dünya perspektifiyle bağını kopartır. Dolayısıyla Ortaçağ düşüncesinin kalbine, dünya hakkında modern bir görüşün temellerini yerleştirir. Burada bilimsel ve astronomik düşünce tanrısal olanla ilgili anlayışı besler ve bunun hakkında yeni bir kavrayışın ortaya konmasına olanak tanır. Yunan felsefesinde, örneğin Aristoteles'te olduğu gibi, Platon'da sonsuz alçaltıcı bir anlama gelmektedir. Sonsuz'dan her zaman, tıpkı madde gibi, yalnızca belirsiz olduğundan kuşkulandır ve dolayısıyla Tanrı'ya atfedilmesi kaçınılmaz olarak mümkün değildir. Dahası, Erken dönem Kilise'sinde kendisine değer verilen bir sıfat da değildir. Sonsuzu tanrısal olanın temel bir sıfatı olarak düşünmek için, Cusalı Nikolaus'u beklemek gerekmiştir.

Cusalı Nikolaus'un Tanrı'yı düşünmekle ilgili bakış açısı, karşıtların uygunluğu yöntemine dayanır. Bu yöntem azami ile asgari olanın Tanrı'da bir arada bulunduğunu ve Aristoteles'ten ileri gelen çelişki ilkesinin ise geçersiz olduğunu ortaya sermekten oluşur. Örneğin azami olanın kendisi olan Tanrı'nın bir başkası olmayı, şu yerde olmaktan ziyade başka bir yerde olmayı tercih edecek bir şey olmadığını

ve ‘her şey olduğu gibi aynı zamanda hiçbir şey olmadığını’ (*De docta ignorantia*, I, § 16, s. 68) ileri sürer. Tanrı’nın azami yani sonsuz olduğu tanımı, dolayısıyla Tanrı’yı her şeyin en büyüğü olarak sunan Anselmus’un tanımının basit bir değişimi değildir. Çünkü burada söz konusu olan mutlak bir azami, yani onun biraz eksik biraz fazla olmaması ve her türden karşıtlığın üstünde yer almasıdır. Böylece, ondaki her türden uyumdan dolayı, Tanrı asgari olduğu kadar azami, varlık kadar hiçliktir. Dolayısıyla, Cusali Nikolaus, bilhassa Pythagorasçı matematiksel teolojiyle iç içe olan Pseudo-Dionysos’la aynı hat içerisine dâhil edilecektir.

Bilim ve daha doğrusu matematik gerçekten de bütünüyle Tanrı’yla ilgili kavrayışından esinlenir. Çünkü sonlu olan insanın, sonsuz olanı tahmin yoluyla anlayabilmesi, sınırlı olana bir geçiş aracılığıyladır. Kesinlikle sonluyla sonsuz arasındaki mesafe ortadan kaldırılabilir bir mesafe olmamasına rağmen, matematiğin sağladığı model sonsuzun bir düşüncesine yaklaşılmaya olanak tanır. Dolayısıyla matematikle astronominin kullanılması, tanrısal olanın anlaşılmasındaki modellerin yenilenmesini sağlar. Sonsuz fikrini öne çıkarmak, bununla birlikte, insani olanla tanrısal olan arasındaki ayrımı, yani negatif teolojinin sürekli üzerinde durduğu ayrımı derinleştirir. Cusali Nikolaus bu etkiye maruz kalsa da, ondan tanrısal olan üzerine tamamıyla özgün bir düşünceye ulaşır. Gerçekten de yöntemini, insanın anlama yetisinin sınırlarının açık olarak bilinmesini ifade eden ‘cehalet öğretisi’ olarak tanımlar ve Sokrates’le Musa bin Meymun’a böylesi bir olumsuzlayıcı yolun yandaşları olarak atıfta bulunur. Fakat Tanrı’nın kökten bir şekilde bilinemez karakterini öne sürse de, Tanrı’ya giden insani yolları hazırlayacaktır. Buradaki cehalet bir ‘öğretidir’, çünkü zayıflığını kusursuzca bilir, fakat aynı zamanda bu cehaletini onaylayabildiğinden dolayı, aynı zamanda burada insani tahminler de söz konusu olacaktır.

Gerek yöntem gerekse içerik olarak tüm özgün özellikleri

nedeniyle, Cusali Nikolaus'un Ortaçağ düşüncesinin yönünü Rönesans'a doğru kırdığını düşünebiliriz. *La Paix de la Foi* başlıklı incelemesi, bu düşünceye ihtiyaç duyduğu bir başka kanıtı sağlayacaktır. Bu incelemede Cusali Nikolaus, Tanrı adına yapılan birçok savaştan kaçınarak tek tanrı inancı konusunda hemfikir olmayı başaran farklı dinlerin temsilcilerini bir araya getirir.

DE DOCTA IGNORANTIA'

“Oysaki birlik, kendisini tanımladığımız ya da anladığımız biçimiyle Tanrı'nın adlarından biri değildir, çünkü Tanrı tüm akli aştığı gibi ayrıca her türlü adlandırmayı *a fortiori* aşar. Ve adlar şeyleri ayırt etmek amacıyla, aklın kendisinden çok daha aşağı olan bir hareketiyle dayatılır; oysaki akıl çelişkileri aşamadığından dolayı, aklımızın hareketi gereğince bir başkasının kendisine karşı olacağı bir ad yoktur. Bundan dolayı 'çoğulluk' ya da 'çokluk', aklımızın bir hareketi gereğince 'birliğe' karşıttır. Buradaki birlik, Tanrı'ya uygun değildir, fakat 'farklılığa', 'çoğulluğa' ve de 'çokluğa' karşıt olan bir 'birlik' vardır. Bu ad 'azami'dir, çünkü birliğini bütün basitliği içinde içerir ve tüm aklın üstünde konulmuş, tarif edilmez addır. Tüm karşıtlığı sonsuz bir şekilde aşan, her şeyin tüm karmaşıklığın ötesinde basitlik içinde içerildiği, başkasının ve farklı olanların bulunmadığı, insanın aslandan, gökyüzünün topraktan farklı olmadığı, bütün bunların içinde amaçlarına göre değil fakat orada bulunmalarından dolayı gerçekten var oldukları sonsuz birliği kapsayabilecek olan gerçekten de azami birliğin kendisi midir? Bundan dolayı, eğer birisi her şey olan böyle bir birliği anlayabilir veya adlandırabilirse, birlik ve azami ve dahası

Cusali Nikolaus, *De la docte ignorance*, Tredaniel, 1979, trad. A. Rey, I. § 24, p. 91-93.

asgari olmasına karşın, bu Tanrı'ya verilen ad olacaktır. Fakat Tanrı, 'Tanrı' olarak adlandırıldığından, adı azami kendisi ve azami adı olan bir akıl dışında bilinmez. Bundan dolayı, cehalet öğretisi ona parmaklarımızla dokunmamızı sağlar, 'birlik' adı azamiye oldukça yakın görünmesine rağmen, bununla birlikte, azaminin kendisi olan azaminin gerçek adından sonsuz derecede uzaktır. Bundan dolayı, şimdi Tanrı'ya atfettiğimiz olumlayıcı adların ona yalnızca kendisini sonsuz derecede küçülterek uyduğu anlaşılır; gerçekten bu tür adlar, yaratılan varlıklarda bulunan bir şeyin ardından kendisine atfedilir.

Dolayısıyla, kendisine karşıt kendisinden ayrı bir şeye zorunlu olarak sahip olduğu için belirli herhangi bir ad, Tanrı'ya uygun düşmeyeceğinden, sonsuz bir azalmayla değilse bile bunu Denis'in söylediği gibi onaylamaların yeterince kavranabilir olamayacağı sonucu izler. Gerçekten, bunun 'Hakikat' olduğu söylenirse, karşısında 'Yanlışlığı', 'Erdem' durumunda ise o vakit 'Erdemsizliği', 'Töz'de ise 'İlinek'i görürüz ve bu böyle süregider. Fakat kendisi her şey olan ve kendisi karşıt hiçbir şey olmayan bir töz olmadığından ve yine tüm karşıtlığın ötesinde her şeyin olmadığı bir hakikat olmadığından, bu belirli adlar ona ancak sonsuz olanı azaltarak uyabilecektir. Gerçekten her olumlama, onda deyim yerindeyse anlamından bir şeyler yerleştirdiği için, her şey kadar bir şey olan ona hiçbir şey uygun düşmeyecektir. Bundan dolayı olumlayıcı adlar, ona uygun olsalar bile, ancak yaratıklarla ilgili olarak uygundur, fakat ona uygun düşmelerinin nedeni yaratıkların kendisi değildir; maksimum, yaratıklardan hiçbirini kapsamadığından ancak yaratıklar üzerindeki sonsuz gücü nedeniyle ona uyarlar: Tanrı ezeli olarak yaratabildi, çünkü bunu yapamamış olsaydı sonsuz bir kudrete sahip olamazdı. Dolayısıyla bu 'yaratıcı' adı yaratıklar bağlamında ona uygun olmasına rağmen, yine de bu ad her türlü yaratma eyleminden önce de ona uygundu, çünkü tüm ezeliğinden ötürü yaratabil-

miştir. Bu durum, yaratılmışlardan aldığımız ‘adalet’ ve Tanrı’ya atfettiğimiz tñm diğer olumlayıcı adlar için böyledir, çünkü bunlar kendi başlarına bir yetkinliği ifade ederler ve bütün bu isimler ezelden beri var olsa da hatta biz onları ona atfetmeden önce bile, bu tür isimlerle ifade edilen ve Tanrı’ya aktardığımız her şey gibi, Tanrı’nın yüce yetkinliği ve sonsuz adı içinde gerçekten içerilir.”

İKİNCİ BÖLÜM TANRI'NIN VARLIĞI

6

CANTERBURYLİ ANSELMUS

ONTOLOJİK KANIT

Rasyonel bir teolojinin taraftarı olan Anselmus (1033-1109), tanrısal olanın doğasını soruşturur ve Tanrı'nın varlığına dair farklı kanıtlar ileri sürer. Akla dayanan bu Hristiyan tefekkür, Anselmus'u Skolastik düşüncenin öncüsü kılar. *Monologion* adlı eserine, kutsal metne dayanmadan birtakım kanıtlamalar ortaya sererek başlar; sonra *Prologion* adlı eserini oluşturacak olan daha geniş, kanıtlayıcı bir sentez projesini çizer. Bu sentez, genel olarak (özellikle de Kant'tan ve eleştirisinden itibaren) 'ontolojik argüman' olarak tanımlanır. Bununla birlikte, Anselmus'un aklında söz konusu olan şey, başka şeyler arasında Tanrı'nın varlığının bir kanıtını değil, tanrısal töz olarak bilinen her şeyi içine almaya olanak tanıyan bir düşüncedir. Dolayısıyla burada Tanrı'nın varlığının olduğu kadar, aynı zamanda tanrısal olanın doğasını ve sıfatlarını da düşünür. Dahası, bu kanıt gerçek anlamıyla varlığı değil, varlığın büyüklüğünü esas alır. Bu nedenle Tanrı, en üstün büyüklük (büyüklük burada kapsayıcı bir ilke olarak değil, aşkın bir ilke anlamında anlaşılmalıdır) olarak tanımlanır. Bu büyüklük diyalektiği bütün varlıkları ilgili iyilik derecelerine göre ölçmeye olanak tanır. Öyleyse Anselmus'un yöntemi bütünüyle özgündür.

Farklı büyüklüklerin ölçümüne ve kıyaslanmasına dayanır. Bundan dolayı, daha fazla varlık derecesine sahip olan her şey Tanrı'ya yakınlaştırdığı gibi, O'nu daha iyi kavramayı sağlar. Örneğin Anselmus bu iyilik ve varlık ölçeğinden, Tanrı'nın yoktan yaratan bir yaratıcı olduğu sonucunu çıkarır. Tanrı'ya dair tüm bu rasyonel çıkarım, bu büyüklük perspektifine dayanır: hem inançsız bir kimsenin kendiliğinden razı olacağı 'kendisinden daha büyük bir şeyin düşünülmemeyeceği' bir şey olarak Tanrı tanımında hem de varlığına dair kendisinden çıkardığı sonuçta; Tanrı kendisinden daha büyük bir şeyin düşünülmemeyeceği bir varlık olduğundan, yalnızca düşüncede değil, aynı zamanda gerçekte de olmalıdır (çünkü birbiriyle bağlantılı olan düşünce ve gerçeklik yalnızca düşüncenin kendisinden daha büyüktür); inançsızın (o dönem akılsız olarak görülmüş) aklını kullandığı ölçüde razı olacağı bir çıkarım. Bu argüman yol açtığı yanlış anlamalar ve eleştirilerde bile kurucu bir değere sahiptir: İmanı kesin bir biçimde akla bağlar; (Bonaventure, Ockham, Johannes Duns Scotus, Thomas Aquinas, Descartes, Spinoza, Leibniz ya da Kant gibi) birçok yazarda Tanrı hakkında felsefi bir düşüncenin çerçevesini oluşturur.

PROSLOGION¹

“ II. Tanrı'nın Gerçekten Var Olması

Öyleyse, inanca anlığı sunan sen Efendi, senin inandığımız gibi olduğunu ve inandığımızın sen olduğunu anlayabilmek için yapabildiğin kadarını bana ver. Ve kesinlikle senin, kendisinden daha büyük hiçbir şeyin düşünülmemeyeceği bir şey olduğuna inanıyoruz. Böylesi bir şey, akılsız kimsenin yüreğinde Tanrı yoktur demesinden dolayı mı bulunma-

Anselme de Cantorbery, *Proslogion*, II-V, GF-Flammarion, 1997, p. 41-46.

maktadır? Fakat bu aynı akılsız ‘kendisinden daha büyük hiçbir şeyin düşünölemeyeceği bir şey’ sözlerimi işittiğinde, işittiği şeyi anladığı ve böylesi bir şeyin var olduğunu anlamasa bile anladığı şeyin zihninde yer aldığı oldukça açıktır. Çünkü bir şeyin zihinde yer alması, onun var olduğunu anlamaktan başka bir şeydir. Gerçekten, bir ressam yapacağı şeyi önceden tasarladığında, şüphesiz henüz yapmadığı şey zihninde yer alır, fakat bu şeyin henüz var olmadığını anlar. Eserini çizer çizmez bir yandan yaptığı şey zihninde yer alırken, öte yandan da bu yapılan eseri anlamaktadır. Öyleyse akılsız kimse de işittiğini anladığı ve anladığı her şeyin zihninde yer aldığından dolayı, kendisinden daha büyük bir şeyin düşünölemeyeceği bir şeyin zihninde bulunduğunu kabul etmelidir. Çünkü bu yalnızca zihinde var olması durumunda ondan daha büyük olan şeyin gerçeklikte de olduğunu düşünebiliriz. Öyleyse ‘kendisinden daha büyük bir şeyin’ düşünölemeyeceği yalnızca zihinde var olursa, kendisinden daha büyüğü düşünölemeyen şey kendisinden daha büyüğü düşünölebilen şey olacaktır; fakat bu hiç şüphesiz imkânsızdır. Öyleyse kendisinden daha büyüğü düşünölemeyecek bir şeyin var olduğuna ve bunun hem zihinde hem de gerçeklikte olduğuna şüphe yoktur.

III. Tanrı’nın Var Olmadığının Düşünölemeyeceği

Üstelik bu o kadar gerçektir ki, öyle olmadığı düşünölemez bile. Çünkü var olmadığı düşünölemeyecek, var olmadığı düşünölebilecek bir şeyden daha büyük bir şey düşünölebilir. Ve öyleyse eğer, ‘kendinden daha büyüğü düşünölemeyecek bu şey’in var olmadığı düşünölebilirse, bu ‘kendinden daha büyüğü düşünölemeyecek şeyin kendisi’, ‘kendinden daha büyüğü düşünölemeyecek şey’ olmaz, ki bu uygun düşmeyecektir. Öyleyse kendisinden daha büyük hiçbir şe-

yin düşünölemeyeceği bir Şey, öylesine gerçek bir Şekilde vardır ki onun var olmadığı düşünölemez bile.

Ve sen böylesin Tanrımız, Efendimiz. Sen, Tanrım, öylesine gerçek bir Şekilde varsın ki, var olmadığı düşünölemez bile ve doğru olan da budur. Çünkü senden daha iyi bir Şeyi düşünöbilecek bir zihin olsaydı, yaratılmış olan yaratıcısından üstün olurdu ve onu yargıladı, ki bu şüphesiz saçmadır. Ve kesinlikle senin, yalnızca senin dışında var olan her Şeyin var olmadığı düşünölebilir. Dolayısıyla bütün bunlar arasında en gerçek bir biçimde ve yine en büyük Şekilde var olan sensin, çünkü bütün bu başka Şeyler gerçek anlamda var değildir ve bundan dolayı da varlığa daha az sahiptir. Dolayısıyla, rasyonel bir zihin açısından tüm Şeyler arasında senin her Şeyden daha büyük bir biçimde var olduğun o denli aşikâr olmasına rağmen, akılsız bir kimse neden kalbinde “Tanrı yoktur” demektedir? Çünkü akılsız ve delidir.

IV. Akılsız kimse, düşünölemeyecek olanı kalbinde nasıl dile getirdi?

Fakat düşünemediği Şey nasıl kalbinde bulunabildi ya da kalbinde olanı söylemekle düşünmek aynı Őeyse, kalbinde söylediğini nasıl düşünemedi? Eğer kalbinde buna gerçekten sahipse, ne söyleyebilirim? Çünkü bu gerçekten var ve düşünöyor, zira kalbinde dile getirdi ve de söylemedi, çünkü onu düşünemedi; bir Şeyi kalbinde söylemenin ya da onu düşünmenin tek ve eşsiz bir biçimi yoktur. Gerçekten bir Şeyi bir bakıma, kendisine işaret eden sözcüğü düşünöldüğünde ve bir başka Şekilde ise bunun o Şey olduğuna anlaşıldığında düşünölür. Öyleyse, her ne kadar ikinci biçimde bu bütünüyle imkânsız olsa da, birinci biçimde Tanrı’nın olmadığı düşünölebilir. Tanrı’nın ne olduğuna anlayan hiç kimse, var olmadığını hiçbir anlam olmaksızın ya da başka bir anlamla kalbinde söyleyebilse de, Tanrı’nın var olmadığını düşünö-

mez. Gerçekten Tanrı kendinden daha büyük hiçbir şeyin düşünölemeyeceğidir. Bunu iyice anlayan bir kimse, bu varlığın hem düşünce hem de varlık açısından böyle bir şey olabileceğini ister istemez anlayacaktır; dolısıyla Tanrı'nın böyle olduğunu anlayan kimse, onun var olmadığını düşünemez.

Cömert Efendim, sana şükürler olsun, çünkü bahşettiğin sayesinde inanmaya başladığım şeyi işte şimdi ışığınla anlıyorum ve öyle ki eğer var olduğuna inanmayı reddetseydim, senin var olduğunu da anlayamazdım.

V. Tanrı'nın var olmasının var olmamasından daha iyi olması ve tek başına var olan Tanrı'nın geri kalan her şeyi hiçten yaratması

Öyleyse Efendimiz Tanrı, kendisinden daha büyük hiçbir şey düşünölemeyecek olan sen kimsin? Her şeyden daha üstün ve tek başına var olmasına karşın, geri kalan her şeyi hiçten yaratan sen kimsin? Gerçekten böyle olmayan her şey düşünöbileceğimizden daha az vardır; hâlbuki senin hakkında bunu düşünemez. Öyleyse en üstün iyide eksik kalabilecek her şeyin kendisiyle iyi olacağı iyi hangisidir? Ve öyleyse sen adil, dürüst, mutlusun ve olmak olmamaktan daha iyidir; gerçekten adil olmak olmamaktan, mutlu olmak olmamaktan daha iyidir.”

7
THOMAS AQUINAS

BEŞ KANIT

Anselmus'un kanıtlayıcı niteliği geçersiz kıldığı ontolojik kanıtına karşı, Thomas Aquinas burada kendisine özgü kozmolojik olarak tanımlanan kanıtlarını sunar. Bunları kendisi sıfırdan geliştirmiş değildir. Kendisinden önceki teologlar ve filozoflar tarafından önerilmiş çok sayıda kanıt arasında kendisine uygun gibi görünenleri kendi ilkelerine göre dönüştürerek kullanır. Anselmus'un ontolojik kanıtı *a priori* iken, bu kanıtlar ilk nedene yükselebilmek amacıyla (hareket, varlıkların olumsuzluğu, dünya düzeni gibi) sonuçlardan ileri gelirler. Bunlar, diğer tüm yolları saf dışı bırakan Tanrı'yı kanıtlamanın beş kabul edilebilir yolu olan, toplamda beş yolu ifade eder. İlk ikisi hareketten yola çıkar: Harekete geçen ile geçiren arasındaki sonsuz bir gerilimi önleyebilmek için, hareket etmeyen ilk hareket ettirici gerekir. Üçüncüsü, neden kavramına dayanır: Hiçbir neden kendi başına bir neden değildir. Sonsuz bir gerilimden bir kez daha uzak durabilmek amacıyla, kendinde neden olan bir ilk nedenin ortaya konması gerekir. Dördüncüsü, her şeyin görelî bir iyiliğe ve bir hakikate sahip olduğunu vurgular, ki bu yol dereceleri ölçmek amacıyla üstün bir iyi ve gerçeği varsayar. Beşincisi, dünyanın düzeninden onu yönetene yükselir. Eksiksiz olması istenen Tanrı'nın varlığına ilişkin kanıtların bu sunumu aracılığıyla Thomas, aklın Tanrı'nın varlığı ve özünü ilgili kullanımının kurallarını ortaya koyar. Bu kullanımın sınırları, yazar bir şekilde Tanrı hakkındaki

olası kanıtları kesin olarak sabitlemeyi amaçlamış gibi, katı bir şekilde belirlenmiştir. Nitekim Aristotelesçi tanrısallıktan oldukça uzak olan Hristiyan Tanrı'yı anlamak bakımından ilginç görünebilecek argümanları ileri sürmesi (böylesi Peripatetik argümanlar, söz konusu argümanları kutsal kitapların Tanrı'sına ayarlamamış olan İbn Sina'nın ya da Musa bin Meymun'un süzgecinden geçmiş olmalarına karşın), aslında Aristotelesçi akıl yürütmeden kaynaklanır. Tutulan böylesi bir taraf, burada söz konusu olanın Tanrı'ya giden tam anlamıyla rasyonel yolları ortaya sermek olduğunu gösterir, ki bu, felsefenin teoloji tarafından neden kullanılabileceğini ve kendisinden yararlanılabileceğini açıklar. Geriye şu soru kalır: Bu denli geniş bir kanıt yelpazesine ne gerek var? Bununla Thomas, kanıtlarının her birinin inanca kesin olarak taşımak bakımından yeterli olmadığını hissettirme tehlikesiyle karşılaşmaz mı? Kanıtların bu sıralaması, araştırmanın etkililiğini tehdit etmez mi? *Summa Contra Gentiles*, inançsızlara ve Hristiyan olmayanlara seslenir. Dolayısıyla eser, ikna edilmesi gereken zihinlerin çeşitliliğine uyarlanmış çeşitli türde araçları kullanmak zorundadır. Yazarın buradaki kaygısı, *apolojetik* amacına yarayacak en olası argümanları ortaya sermektir.

SOMMA CONTRA GENTILES¹

“ 13. Tanrı'nın Var Olduğunu Kanıtlamak İçin Argümanlar

1. Tanrı'nın var olduğunu kanıtlamaya çalışmanın gereksiz olmadığını gösterdikten sonra, şimdi filozoflar kadar Katolik hocaların Tanrı'nın var olduğunu kanıtladıkları argümanların sunumuna geçelim.

<I Aristoteles'in Argümanları>

Thomas Aquinas, *Somme contre les Gentils*, I, 13, GF-Flammarion, 1999, t. I, trad. C. Michon, s. 165-175.

2. Öncelikle Tanrı'nın var olduğunu kanıtlamak amacıyla Aristoteles tarafından kullanılmış argümanları sunacağız.

<Aristoteles'in *Fizik* adlı eserinde>

Aristoteles, Tanrı'yı hareketten yola çıkarak iki yola göre kanıtlamaya çalışır.

Birinci yol.

[Kırş. *Fizik*, VII, 241b24-242a15]

3. Hareket hâlinde olan her şey (*movetur*) bir başkası tarafından harekete geçirilir.

Nitekim bu, Güneş örneğindeki gibi bir şeyin hareket hâlinde olmasının somut/duyulur bir kanıtıdır. Dolayısıyla bu şey, harekete geçirici olan bir başkası tarafından harekete geçirilir. Bu harekete geçirici ya hareket hâlinde ya da değildir. Eğer hareket hâlinde değilse, o vakit önerilmiş bu çözüme bağlı kalırız: Hareket etmeyen bir harekete geçiricinin ortaya konulması gereklidir. Ve bu hareket etmeyen harekete geçiriciye Tanrı diyeceğiz. Fakat eğer hareket hâlindeyse, o vakit bir başka harekete geçirici tarafından harekete geçirilmesi gerekir. Veya sonsuz olana *yükselmeli* ya da hareket etmeyen bir harekete geçiriciye ulaşılmalıdır. Fakat sonsuz olana yükselmek mümkün değildir. Öyleyse hareket etmeyen bir ilk harekete geçiricinin ortaya konması gerekir.

4. Nitekim bu kanıtta iki önermenin kanıtlanması gerekecektir: *Harekete geçen her şey bir başkası tarafından harekete geçirilir ve harekete geçiricilerin ve harekete geçirilenlerin zincirinde sonsuza varmamız mümkün değildir.*

5. İlki filozof [Aristoteles] tarafından üç farklı biçimde kanıtlanmıştır.

Birinci biçim. Bir varlık kendiliğinden hareket ediyorsa, bu hareketin ilkesine kendinde sahip olması gerekir; aksi takdirde açıkça bir başkası tarafından harekete geçirilmiş olmalıdır. Yine bir bütün olarak harekete geçmiş olanın yani (ayağının hareketiyle harekete geçen hayvan gibi)

parçalarından birinden değil, *kendisinden dolayı* harekete geçmiş olanın olması gerekir; çünkü bu durumda bütün kendiliğinden değil, bir parçası aracılığıyla ve parça da bir başkası aracılığıyla harekete geçerdi. Ayrıca bölünebilir olmalı ve parçaları bulunmalıdır, çünkü harekete geçen her şey Aristoteles'in *Fizik* adlı eserinin VI. kitabında kanıtlandı gibi, bölünebilirdir [243b10-20].

6. Bunu ortaya koyduktan sonra, filozof şu şekilde argümanlarda bulunur: Kendiliğinden harekete geçmiş varlık olarak ortaya konulan şey, bir bütün olarak harekete geçer. Dolayısıyla parçalarından birinin durağanlığı, hepsinin durağanlığına yol açar. Gerçekten, parçalarından biri durağan bir başkası ise harekete geçmiş olsaydı, bütünün kendisi bir bütün olarak harekete geçmiş olamazdı; fakat daha ziyade, bir diğeri durağan hâldeyken parçalardan biri harekete geçmiştir. Nitekim yalnızca bir başka şeyin varlığından dolayı durağan hâlde olan hiçbir şey kendiliğinden harekete geçemez: Gerçekten, bir şeyin durağanlığı bir başka şeyin durağanlığına bağlıysa, hareketi de bir başkasının hareketine bağlı olmak zorundadır; öyleyse bu şey kendi kendine harekete geçemez. Kendiliğinden harekete geçmiş olarak belirlediğimiz şey, o hâlde kendiliğinden harekete geçmemektedir. Dolayısıyla hareket hâlinde olan her şeyin bir başkası tarafından harekete geçirilmesi gerekir.

7. Bu argüman, kendiliğinden harekete geçen hiçbir parçasının hipotez gereği durağan bir hâlde olamayacağını ya da daha doğrusu, parçanın ancak İbn Sina'nın iddia ettiği gibi [*Kitabü's-Şifa*, II, 1] ilineksel olarak hareket edebileceği ya da durağan hâlde kalacağını savunan kimselerce çürütülemez. Çünkü argümanın gücü eğer bir şey parçalarından birinden dolayı değil kendiliğinden bütün olarak ve kendi kendisine hareket ediyorsa, hareketinin bir başkasına bağlı olmamasına dayanır; fakat bölünebilir gerçekliğin hareketi, tıpkı varlığı gibi, parçalarına bağlıdır; bu nedenle bir bütün olarak ve kendiliğinden hareket edemez. Bu nedenle,

elde edilen sonucun doğruluğu, kendiliğinden harekete geçen harekete geçiricinin bir parçasının durağan olduğunu mutlak olarak doğru olarak varsaymayı gerektirmez, fakat bu koşulun doğru olması gerekir: *Eğer parça durağan hâlde olsaydı, o vakit bütün de durağan hâlde olurdu.* Ve öncül imkânsız olsa bile bu koşul, *eğer insan bir eşekse akıl-dışıdır* gibi koşulun doğru olması gibi doğru olabilir.

8. Tümevarıma dayanan *ikinci yol* [Fizik, VIII, 254b7-256a3]. İlineksel olarak harekete geçirilmiş olan her şey kendiliğinden değil, bir başkasının hareketinden dolayı harekete geçer. Açıkçası aynı durum zorla harekete geçirilenler için de geçerlidir. Dahası bu gibi, hayvanlarda olduğu gibi kendisi gereği harekete geçseler bile, doğa gereği harekete geçen varlıklarla ilgili olarak bunların ruh tarafından harekete geçirildikleri açıktır. Yine bunun gibi hafif ve ağır cisimlerde olduğu gibi, doğa gereği harekete geçenlerle ilgili olarak bunların kendini meydana getirenler ya da onları alıkoyan engelleri ortadan kaldıranlar tarafından harekete geçirilmektedir. Nitekim hareket hâlinde olan her şey ya kendiliğinden ya da ilineksel olarak harekete geçer ve eğer bu kendiliğindense ya zorladır ya da doğa gereğidir. Ve bu ikinci durumda ya hayvan örneğinde olduğu gibi kendiliğinden harekete geçer ya da ağır ve hafif olan örneğindeki gibi kendiliğinden harekete geçmez. Öyleyse hareket hâlinde olan her şey bir başkası tarafından harekete geçirilir.

9. *Üçüncü yol* [Fizik, VIII, 257a33-b13]. Hiçbir şey aynı anda hem bilfill hem de bilkuvv bir hâlde olamaz [...], Çünkü *hareket potansiyel hâlde var olanın öyle olduğu için gerçekleşmesidir* (Fizik, III, 201a10-11). Hareket hâlinde her şey öyle olduğundan dolayı aktüel hâldedir, çünkü her şey ancak aktüel hâlde olduğu ölçüde hareket eder [Krş. Aristoteles, *Oluş ve Bozuluş Üzerine*, I, 320b17-19]. Öyleyse hareketle ilişkili olarak hiçbir şey hem harekete geçen hem de harekete geçirilen değildir. Ve böylece hiçbir şey kendiliğinden harekete geçmez.

10. Saptama. Bütün harekete geçirenin harekete geçtiğini ortaya koyan Platon, *hareket* adını Aristoteles'ten daha geniş bir anlamla ele alır. Aristoteles sözcüğün tam anlamıyla, hareketle potansiyel hâlde olanın bu hâlde olduğundan dolayı gerçekleşmesi olarak anlar: *Fizik* adlı eserinin VI. kitabında kanıtladığı gibi bu, yalnızca bölünebilir varlıklarla, cisimlerle ilgili bir durumdur.

Fakat Platon'a göre kendiliğinden hareket eden bir cisim değildir; gerçekten *hareketle* Platon her biri belirli bir hareket olan düşünme ve büyüme gibi tüm etkinliği kasteder; ki bu Aristoteles'in *Ruh Üzerine* adlı incelemesinin III. kitabında [431a6-7] atıfta bulunduğu konuşma biçimidir. Öyleyse ilk hareket ettiricinin düşünmesi, arzulaması ya da sevmesi anlamında kendi kendine hareket ettiğini söyleyecektir. Bu bir bakıma Aristoteles'in argümanlarıyla çelişmeyecektir; Platon'un kastettiği gibi hareket eden bir ilk olana erişmek ile Aristoteles'in kastettiği gibi mutlak olarak hareket olan bir ilk-olana erişmek arasında hiçbir farklılık olmayacaktır.

11. İkinci önerme, yani *harekete geçirenler ile geçirilenlerin zinciri sonsuza dek süremez* önermesi, üç argümanla kanıtlanır.

12. *Birinci argüman* [*Fizik*, VII, 242a15-24b18]. Harekete geçirenlerle geçirilenlerin zincirinin sonsuza dek sürmesi hâlinde, her şeyin sonsuz sayıda bedenden oluşması gerekirdi, çünkü *Fizik*'in VI. kitabında kanıtlandığı gibi harekete geçen her şey bölünebilirdir ve bir bedene sahiptir (bkz. s. 5). Hâlbuki bir başkasını harekete geçirmiş hareketli her beden, hareket hâlindeyken aynı zamanda harekete geçirilir. Öyleyse sonsuz sayıda her beden bunlardan biri harekete geçer geçmez hep birlikte harekete geçer. Fakat bu bedenler, biri sonlu olduğundan, sonlu bir süreyle harekete geçer. Hâlbuki bu imkânsızdır. Öyleyse harekete geçirenlerle harekete geçenlerin zincirinin sonsuza dek sürmesi imkânsızdır.

13. Sonsuz sayıda bedenin sonlu bir zaman içinde hareket

hâlinde imkânsız olmasını filozof bu şekilde kanıtlar [*Fizik*, VII, 242a15-245b18; bkz. s. 12]. Harekete geçirici ve harekete geçen birlikte olmalıdır: Bunu hareketin her bir türü içinde tümevarımla kanıtlar. Fakat bedenlerin birlikte hareket etmesi ancak devamlılıkla (*per continuationem*) ya da bitişiklikle mümkündür. Öyleyse sözünü ettiğimiz tüm harekete geçirenlerle harekete geçirilenler kanıtlandığı gibi bedenler olduklarından, bunların ya devamlılıkla ya da bitişiklikle tek bir hareketli gibi olması gerekir. Ve böylece sonsuz bir beden sonlu bir zaman içinde hareket eder. Bu, *Fizik*'in VI. kitabında [237b23-238b22] kanıtlandığı gibi imkânsızdır.

14. *İkinci argüman* [*Fizik*, VIII, 256a4-b3]. Harekete geçirenlerle harekete geçenlerin her harekete geçirenin sırasıyla bir başkası tarafından harekete geçtiği düzenli bir zincir içinde ilk hareket ettiricinin zincirden kopartılması ya da hareketinin sona ermesi durumunda, ötekilerin hiçbirinin ne hareket ettirici ne de harekete geçen olacağı zorunlu olarak kabul edilmelidir, çünkü ilk olan tüm diğerlerinin hareketinin nedenidir. Fakat harekete geçirenlerle harekete geçenler bu şekilde sonsuz bir zincirden oluşsa, ilk hareket ettirici olmaz, ancak hepsi ara hareket ettiriciler gibi olurdu. Dolayısıyla hiçbirini harekete geçirilemez olacaktır ve bu nedenle, dünyada hiçbir şey harekete geçemeyecektir.

15. Sondan başladığı için sıra değişikliği dışında aynı olan *üçüncü kanıt*. Bir hareket ettirici yoksa, araçsal olarak hareket edenin hareket edebilmesi mümkün değildir. Fakat hareket ettiricilerle harekete geçenler zincirinin sonsuza dek sürmesi durumunda, hepsi araçsal birer hareket ettirici gibi olacaklardır, çünkü bunlar harekete geçen hareket ettiriciler gibi konulacak ve hiçbirini ilk hareket ettirici gibi olamayacaktır. Dolayısıyla hiçbirini harekete geçemeyecektir.

16. Dolayısıyla, bunlar Aristoteles'in *bir ilk hareket ettiricinin* var olduğunu kanıtladığı ilk kanıtlayıcı yolun var saydığı iki önermenin kanıtlarıdır.

İkinci Yol

[Fizik, VIII, 256b3-257a14]

17. Bütün hareket ettiricinin hareketli olması ya kendiliğinden ya da ilineksel olarak doğru bir önermedir. [...]

25. Hayvanlar gibi kendi kendilerine hareket ettiklerini bildiğimiz hareket ettiriciler bozulabilir olduklarından, hareket ettirici parçaları ilineksel olarak hareket eder. Fakat özü gereği bozulabilir olan hareket ettiricilerin, özü gereği ezeli olan ilk hareket ettiriciye taşınması zorunludur. Öyleyse burada kendi kendine hareket eden ve ne kendiliğinden ne iliniksel olarak harekete geçirilen tüm hareket ettiricilerin bir harekete geçiricisi olmalıydı [Fizik, VIII, 258b16-22].

26. Filozofun hipotezine göre, özü gereği herhangi bir hareket ettiricinin sürekli olması gerekliliği açıktır. Gerçekten de varsaydığı gibi bir hareket süreklilyse, kendi kendilerine hareket eden hareket ettiricilerin oluşup bozulabilir olan oluşumunun sürekli olması zorunludur. Fakat bu sürekliliğin nedeni, kendi kendilerine hareket eden bu hareket ettiricilerden biri olamaz, çünkü bu her zaman var değildir. Öyleyse, kendi kendilerine hareket eden bu alt hareket ettiricilerde oluşun sürekliliğine yol açan, özü gereği sürekli olan bir hareket ettirici olmalıydı. Ve dolayısıyla bu sonuncu hareket ettirici ne kendiliğinden ne de ilineksel olarak harekete geçirilir [Fizik, VIII, 258b23-259a21].

27. Üstelik kendi kendilerine hareket eden hareket ettiriciler arasında bir besinin sindirimi ya da havanın değişimi gibi hayvanın kendi kendisine hareket etmesini sağlamayan bir hareketten dolayı harekete geçmeye başlayan kimilerini görürüz: Bu hareketle, kendi kendine hareket eden hareket ettirici ilineksel olarak harekete geçirilir. Kendi kendine hareket eden ve hareket nedeni ya kendiliğinden ya da ilineksel olarak harekete geçtiği herhangi bir hareket ettiricinin her zaman hareket hâlinde olmadığı sonucuna varılabilir. [...]: Aksi takdirde burada ezeli bir hareketin olabilmesi mümkün olamazdı, çünkü başka tüm

hareketin nedeni özü gereği ilk hareket ettiricinin hareketidir. Öyleyse özü gereği ilk hareket ettiricinin ne kendiliğinden ne de ilineksel olarak harekete geçirilmiş olan bir hareket ettiriciyle harekete geçirilmesi gerekir [*Fizik*, VIII, 259b3-28].

28. Alt kürelerin harekete geçiricilerinin ezeli hareketle hareket ettikleri gerçeği, her ne kadar ilineksel olduğu söylene bile, bu argümana aykırı değildir. Çünkü bunların kendi kendilerine değil ilineksel olarak fakat üstün kürenin hareketini izleyen devingenlikleri nedeniyle harekete geçirildiklerini söylüyoruz. [*Fizik*, VIII, 259b28-31].

29. Fakat Tanrı kendi kendini harekete geçiren bir harekete geçiricinin parçası değildir. Aristoteles, *Metafizik* adlı eserinde [XII, 1072a23-30] daha ileriye gider: Kendi kendini hareket ettiricinin bir parçası olan hareket ettiriciden yola çıkarak mutlak bir biçimde ayrı olan bir başka hareket ettiriciyi, yani Tanrı'yı araştırır. Gerçekten de kendi kendini hareket ettiren tüm hareket ettirici, istek nedeniyle harekete geçirildiğinden, kendi kendini hareket ettiricinin parçası olan hareket ettiricinin, arzu edilir (*appetibile*) bir şeye duyulan istekten dolayı hareket etmesi gerekir. Bu harekete göre kendisinden üstündür, çünkü arzu duyan bir biçimde harekete geçmiş bir hareket ettiricidir ve arzu duyulabilir olan ise mutlak olarak hareketsiz bir hareket ettiricidir. Öyleyse *burada mutlak olarak hareketsiz olan ayrı bir ilk hareket ettiricinin* olması gerekir ki bu Tanrı'dır.

30. İki itiraz, yukarıda dile getirilenleri geçersiz kılıyor gibi görünüyor. *Birincisi*, argümanların, Katolikler arasında yanlış olduğu kabul edilen bir varsayım olan hareketin sonsuzluğuna dayanmasıdır.

31. Bu itiraza karşılık olarak, Tanrı'nın var olduğunu kanıtlamanın en etkili yolunun dünyanın ezeliliğini varsayan yol olduğunu söylemektir, çünkü bu şekilde konulduğunda Tanrı'nın var olduğu daha az belli gibidir. Doğrusu, dünyanın ve hareketin bir başlangıcı varsa, bu başlangıcı

başlatmış bir nedenin ortaya konması zorunluluğu açıktır: Başlangıcı olan her şeyin, kendisini başlatan (*ab innovatore*) kökeni olan bir şeye dayanması gerekir, çünkü hiçbir şey potansiyelden aktüele ya da yokluktan varlığa kendi başına geçemez.

32. *İkinci itiraz* ise, önceki kanıtlamalarda ilk harekete geçirilenin yani göksel cismin kendi kendini harekete geçirdiğidir. Bunu birçok kişinin karşı çıkacağı, onun kendi kendisini canlandırdığı görüşü takip eder.

33. İlk hareket ettiricinin kendi kendini harekete geçiren olarak belirlenmemesi durumunda, doğrudan doğruya tamamıyla hareketsiz bir varlık tarafından harekete geçirilmesi gerektiği yanıtı verilmelidir. Bundan dolayıdır ki Aristoteles, bu sonucu ayrıklık aracılığıyla elde eder: Ya ayrı ilk hareket ettiriciye ya da kendisinden hareketle bir kez daha ayrı hareket etmeyen ilk hareket ettiriciye ulaşacağımız kendi kendini hareket ettiren bir hareket ettiriciye kadar ulaşılmalıdır [*Fizik*, VIII, 285a5-8].

<Metafizik'te>

Üçüncü yol

34. Filozof fail nedenlerin sonsuza dek devam edemeyeceğini fakat Tanrı adını verdiğimiz ilk nedene ulaşabileceğini göstermek amacıyla, *Metafizik*'in II. kitabında (994a1-19) bir başka yol kullanır. İşte bu yol düzenli fail nedenlerde birincisi, ara nedenin nedenidir ve ikincisi, bir veya daha fazla ara neden olup olmadığına bakılmaksızın, sonuncunun nedenidir. Nitekim neden dışlanmış olduğunda, aynı zamanda bunun nedeni de dışlanmış olur. Öyleyse ilk neden dışlandığında ara nedenin artık neden olması mümkün değildir. Fakat fail nedenlerde sonsuza dek devam edersek, hiçbir şey ilk neden olamayacaktır. Dolayısıyla tüm diğerleri, ara nedenler lağvedilmiş olacaktır. Bu elbette ki yanlıştır. Öyleyse bir ilk fail nedenin var olduğu ortaya konmalıdır. Bu Tanrı'dır.

Dördüncü yol

35. Aristoteles'in metinlerinden bir başka argümana daha ulaşılabilir. *Metafizik*'in II. kitabında [993b26-31], en gerçek şeylerin aynı zamanda en yüksek derecede varlıklar olduğunu gösterir. Nitekim *Metafizik*'in IV. kitabında [1008b31-1009a5], iki yanlış şeyden birinin diğerinden daha fazla var olduğuna tanık olduğumuz, bundan da ikincisinin ilkinden daha gerçek olması gerektiğinin sonuçlandırıldığı gerçeğinden en yüksek derecede gerçek olan bir şeyin olduğunu gösterir ve bu mutlak olarak ve en yüksek derecede gerçek olanın bir kestirimidir. Bundan en çok gerçek olan bu şeylerin dışında, *en yüksek derecede var olan bir şeyin* olduğu sonucu çıkarılabilir. Buna Tanrı diyoruz.

<II. Katolik doktorların argümanları>

Beşinci yol

36. Bu sonuca Şamlı Ioannis Damascene [*Exposition de la foi orthodoxe*, (I), III, 3] şeylerin yönetiminden çıkarılan bir başka argümanı, aynı zamanda *Fizik*'in II. kitabında Yorumcu'nun belirttiği argümanı ekler: Zıt ve uyumsuz gerçekliklerin her biri belirli amaca yönelim gösterecek şekilde yöneltmeksizin tek bir düzen içinde her zaman ya da genellikle uyum içinde olmaları imkânsızdır. Fakat dünyada farklı doğal şeylerin ne nadiren ne de tesadüfen fakat her zaman ya da genellikle tek bir düzen içinde uyum içinde olduklarını görürüz. Öyleyse *takdiriyle dünyayı yöneten birinin olması* gerekir. Buna Tanrı diyoruz.”

MÜKEMMELLİK YOLUYLA KANITLAMA

Sıklıkla Descartes'ın Anselmus'un kanıtını felsefeye açık bir biçimde uyumlu hâle getirerek devraldığı düşünülür. Varlığını kendi içinde içerebilecek kadar yeterince güçlü bir fikri, düşüncenin varlığın temeli olduğu mutlak rasyonalist bir düşü ayırmayı başarmanın felsefi açıdan ilgi çekici olduğu doğrudur. Aynı zamanda, kesin konuşmak gerekirse, Anselmus'un kanıtının felsefeyle ilgili olmadığı da doğrudur. Anselmus'ta akıl imanın bir yardımcısı olarak kalır ve onun *Proslogion* adlı çalışmasının alt başlığı "Aklın Peşinde Olan Bir İman" şeklindedir. Öyleyse aklın kapladığı yer, soruşturmanın başında imanın gizemi ile Tanrı görüşünde imanın aydınlığa kavuşması arasında yer alan bir konumdur. Bu açıdan Anselmus bir filozof değil bir teologdur: Akla yalnızca apolojetik ve ruhsal yararı açısından başvurulur.

Descartes'la birlikte neyle karşılaşırız? İlk bakışta Kartezyen Tanrı her şeye gücü yeten gizemli bir Tanrı olduğundan, girişimler karşılaştırılabilir gibi görünüyor; Anselmus'tan pek de farkı olmayan Descartes, bir Hristiyan rasyonalizmi sunduğunu iddia etmez. Bununla birlikte *Meditasyonlar*'da (eserin Latince başlığına bakınız), ruhun ölümsüzlüğünü ve Tanrı'nın varlığını kanıtlamayı amaçlar ve bu programın ikinci kısmını Tanrı'yı anlayamamak bile onu bilebilmemizi arzulayan Augustinusçu tez lehine yerine getirir. *Metafizik Meditasyonlar*'ında üç kanıt ortaya koyar. İlki kusursuz ve sonsuz varlık olarak Tanrı fikrinden zorunlu neden olarak

Tanrı'nın varlığına ulaşır (*Üçüncü Meditasyon*); ikincisi, Tanrı fikrine sahip olumsal varlıktan böylesi bir fikri yaratan olarak Tanrı'ya geçer (*Üçüncü Meditasyon*); üçüncüsü, varlığın mükemmel olmasından bunun zorunlu olarak en mükemmel varlığın özüne ait olduğunu öne sürer (*Beşinci Meditasyon*). Aklın ve inancın otoritesi oldukça iyi bir şekilde ayrıştırılır, ancak ilki, Anselmus'ta olduğu gibi Tanrı'yı düşünme konusunda katkıda bulunmaktan ibarettir. Anselmus'un kanıtını tam anlamıyla felsefi kılmak ne anlama gelir? Burada söz konusu olan, büyüklüğe ilişkin niceliksel (ve dolayısıyla uygun olmayan) dilden mükemmel olanın diline geçiştir. Daha açık konuşmak gerekirse, gerçekten de sonsuzun bir büyüklüğü yoktur ve dolayısıyla sonsuz mükemmellik fikriyle değiştirilmelidir. İki argümanın mantıksal yapısı birbirine yakınlştırılabilir de büyüklük sonsuz hâline gelir. Anselmus'un kanıtı, kesin bir biçimde değişime uğratılmasına karşın, böylece gerçekten felsefeye dâhil olur.

METAFİZİK MEDİTASYONLAR¹

“*Bununla birlikte, geriye yalnızca içinde benden gelebilecek bir şeyin olup olamayacağını ele almam gereken Tanrı fikri kalıyor. Tanrı adından, sonsuz, ezelî, değişmez, bağımsız, her şeyi bilen, her şeye gücü yeten ve benimle birlikte tüm diğer şeyleri (eğer bu şeyler gerçekten varsa) yaratmış ve meydana getirmiş bir tözü anlıyorum. Nitekim bu üstünlükler o denli büyük ve yücedirler ki, onları ne denli dikkatle ele alırsam Tanrı fikrinin kökeninin yalnızca ben olabileceğime o denli az ikna oluyorum. Ve bundan dolayı, daha önce söylediğim her şeyden zorunlu olarak Tanrı'nın var olduğu sonucuna ulaşılmalıdır; çünkü kendim bir töz*

Descartes, *Méditations métaphysiques*, III, GF-Flammarion, 1979, s. 117-121 [ATXI-1, 35-38].

olduğum için, her ne kadar töz fikri kendimde bulunsa da, bununla birlikte, sınırlı bir varlık olarak bende sonsuz bir töz fikri bana gerçekten sonsuz olan bir töz tarafından yerleştirilmedikçe var olamayacaktır.

Ve sonsuzu gerçek bir fikir yoluyla değil, yalnızca sonlunun olumsuzlanması yoluyla düşünmeliyim; tıpkı dینگlik ve karanlığı, hareketin ve aydınlığın olumsuzlanması yoluyla düşünebilmem gibi; aksine sonsuz tözde sonlu tözde olduğundan daha fazla gerçeklik olduğunu açık bir biçimde gördüğüm için, dolayısıyla belli bir şekilde bende sonsuz fikrinin sonludan yani Tanrı fikrinin de kendimden önce geldiğini görürüm. Çünkü doğamın kusurlarını kendisiyle karşılaştırma yoluyla bilebileceğim kendimden daha mükemmel bir varlığa ilişkin herhangi bir fikir olmasaydı, kuşku duyduğumu ve arzuladığımı, yani bende bir şeylerin eksik olduğunu ve bütünüyle kusursuz olamadığımı bilebilmem nasıl mümkün olabilirdi?

Ve bu Tanrı fikrinin belki de maddesel olarak yanlış olduğu ve bundan dolayı da onu yokluktan türetebileceği, yani belki de bende bulunması daha önce soğukluk ve sıcaklık ve benzer öteki şeyler hakkında söylediğim gibi eksiklik olarak bulunabileceği söylenemez: Çünkü tam tersine, bu fikir oldukça açık ve seçik ve kendinde başka herhangi birinden daha çok gerçeklik içerdiğinden, kendinde kendisinden özsel olarak daha gerçek bir fikir bulunamayacağı gibi, içinde daha az hata ve yanlışlık kuşkusu barındırabilecek bir başkası bulunabilir.

Son derece kusursuz ve sonsuz olan bir varlık fikrinin bütünüyle gerçek olduğunu söylüyorum, çünkü belki de böyle bir varlığın var olmadığını sanabilirsek de bununla birlikte daha öncesinde soğukluk fikri üzerine söylediğim gibi, bu varlık fikrinin bana gerçek hiçbir şey temsil etmediğini sanamayız.

Bu fikrin kendisi oldukça açık ve seçiktir, çünkü açık ve seçik bir biçimde algıladığım, olgusal ve gerçek olan ve

kendinde belirli bir mükemmellik içeren her şey, bütünlüğü içinde bu fikrin içinde içerilir.

Ve sonsuzu kavrayamasam ya da Tanrı'da düşünce yoluyla hiçbir biçimde ulaşamayacağım ve kavrayamayacağım sonsuz sayıda şeyle karşılaşılrsa da, bu gerçek olmaya devam edecektir; çünkü bu sonlu ve sınırlı doğam tarafından kavranamamak sonsuzun doğasıdır ve bunu iyice kavramam ve açık bir biçimde kavradığımı ve içlerinde belli bir mükemmelliğin olduğunu bildiğim her şeyin ve belki de aynı zamanda bilgisiz olduğum sonsuz sayıda başka şeylerin biçimsel olarak ya da üstün bir biçimde Tanrı'da bulundukları yargısında bulunmam, bende yer alan fikrin zihnimdeki tüm fikirlerin en gerçeği, en açığı ve en seçiği olması için yeterlidir.

Ama belki de hayal edebildiğimden daha fazla bir şeyimdir ve Tanrı'nın doğasına atfettiğim tüm mükemmellikler, görünmeseler ve de eylemleri aracılığıyla katien açığa çıkmasalar da, belirli bir biçimde bende potansiyel olarak bulunurlar. Gerçekten de bilgimin şimdiden artmakta olduğu ve yavaş yavaş mükemmelleştiğini deneyimlerim ve gittikçe sonsuza doğru artmasını engelleyebilecek hiçbir şey görmem; sonra bu şekilde artan ve mükemmelleştikten dolayı bununla tanrısal doğanın diğer tüm mükemmelliklerini edinebilmemin önünde hiçbir şey olamayacağını görürüm; sonunda eğer bende böyle bir şey varsa, bu mükemmellikleri edinme potansiyelim bunların fikirlerini üretebilecek ve tanıtabilecek güçte olabileceği görünür. Bununla birlikte, buna daha yakından bakıldığında bunun mümkün olmayacağını fark ederim; çünkü ilk olarak bilimin her gün aşama aşama mükemmelleşmesine ve doğamda henüz aktüel olarak bulunmasalar da potansiyel olarak birçok şey bulunmasına rağmen, tüm bu üstünlükler kendinde her şeyin potansiyel olarak değil fakat gerçekte aktüel olarak yer aldığı, bende ki tanrısal fikrine hiçbir şekilde ait olmadığı gibi yakışık da değildir. Ve hatta bilgimin yavaş yavaş artması ve aşama aşama gelişmesi, ondaki eksikliğin oldukça

açık ve şaşmaz bir kanıtı değil midir? Ayrıca bilgim gittikçe artış gösterse de, bununla birlikte onun aktüel olarak sonsuz olabileceğini kabul edemem, çünkü bilgim daha büyük bir aydınlanma edinebileceği denli oldukça yüksek bir mükemmelliğe asla ulaşamayacaktır. Fakat Tanrı'nın sahip olduğu üstün mükemmelliğe hiçbir şeyin eklenemeyeceği ölçüde sonsuz olduğunu düşünürüm. Ve nihayet, bir fikrin nesnel varlığının yalnızca salt potansiyel olarak bulunabilen ve açık konuşmak gerekirse hiç olan bir varlık tarafından değil, yalnızca biçimsel ya da aktüel bir varlık tarafından üretileceğini anlarım.”²

² Karşılaştırılan çeviri: Rene Descartes, *Meditasyonlar*, çev. Çiğdem Dürüşken, Alfa Yayınları, 2020. (Çev.)

9
PASCAL

BAHİS

Sıklıkla bahis argümanı olarak tanımladığımız argüman, gerçek anlamda Pascalcı apolojinin/savunmanın bir parçası değildir. Elbette inanmanın bütünüyle yararlı olduğunu inandırmayı amaçlayan bir kanıtlama çabası olarak sunulur. Fakat metnin belirttiği gibi, burada söz konusu olan şey tutkuların tahakkümünden kurtulmaktır. Öyleyse bahis, insanın savunmaya bir hazırlığıdır. (*Mémorial*'da ismi geçen) Filozofların ve bilginlerin tanrısının düşmanı ve metnin başında aklın imanla bir ilgisi olmadığını yeniden öne süren Pascal, bununla birlikte burada neredeyse Tanrı'nın varlığının pratik bir kanıtlaması izlenimi veren bir akıl yürütme yürütür ve argümanlar ileri sürer. Gerçekten de sonlu ve sonsuzun denge içinde olduğu ve yazarın Raymond Sebond'un *Théologie Naturelle*'den ödünç aldığı bir hesaplamaya dayanır. Burada söz konusu olan şey, kazanmanın ve dolayısıyla da akıl yürütmenin şansını değerlendirmektir. Dolayısıyla Pascal, Tanrı'dan burada Jansenist inancından kaynaklanan akılla hiçbir zaman ulaşılamayan ve yalnızca kalple kendisine ulaşılan saklı bir Tanrı anlayışından ziyade doğal ışığa göre konuşur. Fakat burada bir bahsin olması gerçeği, aklın Tanrı'nın varlığını garanti altına almada başarısız kaldığını gösterir, aksi takdirde oyunun şansa bağlılığına yapılan bu başvuru yararsız olurdu ve Tanrı'nın varlığını temin eden tamamıyla rasyonel kanıtlar sunmak mümkün olabilirdi. Oyun metaforu din değiştirme yollarının eğlenceli olabileceğini

gösterir. Voltaire çileden çıkmış gibi görünüyor: “Bu çalışma biraz yakışsız ve çocuksu gibi; bu oyun ve kayıp-kazanç fikri, konunun ciddiyetine uygun düşmemektedir” (*Lettres philosophiques*, XXV, s. 164). Pascal açısından konu, kendi bireysel kurtuluşu olduğunda bile insan oyun oynamaktan hoşnut olacaktır ya da daha açık olarak, insan oyun oynamak zorundadır. Burada önemli bir husus söz konusudur. Gerçekten de bahse girilmemesi hâlinde Pascal’ın argümanını birçok değerini yitirecektir. Öyleyse söz konusu olan şey, varoluşsal bir zorunluluktur: Doğrusu, biz ya Tanrı’yla ya da Tanrı’sız olarak var oluruz. Argüman akıldan yararlanır, fakat yine de burada söz konusu olan çıkardır (Bu bölüme yönelik Voltaire’in yaptığı eleştiriye açıklama getirir: “Bir şeye inanmaktaki çıkarım, bu şeyin var olduğunun bir kanıtı değildir.”). Kesinlik ile belirsizlik arasındaki gerilim buradan ileri gelir: Sonsuz hayırlar belirsiz olmalarına rağmen, yaratılan geçici yararları kuşkusuz elinde bulundurur. Dengeyi uygun yöne çevirtmek için dolayısıyla yapılması gereken, mevcut hayırların kesinliğini eleştirmektedir. Dolayısıyla bir yandan belirsiz bir iyiyi (dünyanın zevkleri) kaybetmenin kesinliği ve öte yandan ise belirli bir hayrı (ebedî kurtuluş) kazanmanın belirsizliğiyle karşı karşıyayız. Böylece Pascal, bahsin yalnızca akılla değil ahlakla ilgili olması durumunda bir anlama sahip olduğunu gösterir. Bahsin işleyebilmesi için tutkuların ‘tedavisi’ zorunludur. Bu, Pascal Tanrı lehine makul bir argüman sunmasına rağmen, aklın iman ve dolayısıyla dine yönelimde kendi başına yetersiz olduğunu göstermenin bir başka yoludur. Henri Gouhier bu fragmanın içeriğini çok iyi özetler: “Bahis, Pascal’ın savunmasında en kararlı rasyonalist unsuru temsil eder: Burada, bizi rasyonel bir *teodisenin* yokluğuna taşıyan bir seçimi akılcılaştırmayı mümkün kılacak kadar ileri gittiğini görürüz. Ne bir hakikatin rasyonel kanıtlanması ne açık konuşmak gerekirse olasılığın hesaplanması ne de romantik zar atımı, bahis hiçbir biçimde Tanrı üzerine bir bilgiyle sonuçlanmaz. Bahsin işlevi bir

bilgiyi bilgisizliğin yerine koymak değil fakat bu bilgisizliğin kayıtsızlığa dönüşmediği böylesi bir durumu oluşturmaktır” (Blaise Pascal, *Commentaires*, s. 285).

DÜŞÜNCELER¹

“ Şimdi doğal ışığa göre konuşalım.

Eğer bir Tanrı varsa, kavrayışımızın sonsuz derecede ötesindedir; ne parçaya ne de sınıra sahip olduğundan, bizimle hiçbir ilişkisi bulunmaz. Bu nedenle ne varlığını ne de var olup olmadığını bilebilecek durumdayız. Durum böyle olduğundan, kim bu sorunu ele almaya cesaret edebilir? Kuşkusuz Tanrı’yla hiçbir ilişkiye sahip olmayan bizler değil.

Öyleyse, inançlarını akılla açıklayamayan Hristiyanları, akılla açıklamaktan âciz oldukları bir dini beyan ettikleri için kim mahkûm edecektir? Bunlar dinlerini dünyaya bunun bir saçmalık, *stultitiam* olduğunu sunarak ilan ederler ve sonra da sizler onu ispatlayamadıkları için yakınıyorsunuz! Eğer onu ispat etselerdi, sözlerini tutmamış olurlardı. Anlamdan yoksun olmaları, kanıttan yoksun kalmaları değildir. – “Evet, bu dinlerini bu şekilde sunanlar için bahane olsa da ve yine bunu akla dayanmadan öne sürdükleri için kınanmaktan uzak tutsa da, yine onu kabul edenler için bir bahane değildir.”

Öyleyse bu noktayı inceleyelim ve diyelim ki: Tanrı ya vardır ya da yoktur. Hangi tarafa yöneleceğiz? Akıl bu konuda herhangi bir şey belirleyebilecek durumda değildir. Bizi onunla ayıran sonsuz bir kaos bulunur. Bu sonsuz mesafenin ucunda yazı ya da turayla sonuçlanacak bir oyun oynanır: Hangisi üzerine bahse gireceksiniz? Akla göre, ikisinden birine yönelecek ya da ikisinden birini savunabilecek durumda değilsiniz.

Pascal, *Pensées*, 233-428, GF-Flammarion, 1975, s. 115-115.

Dolayısıyla, bir seçimde bulunmuş olanları yanılıyla suçlamayın, çünkü bu konuda hiçbir şey bilmiyorsunuz! “Hayır, ben onları bunu seçtiklerinden değil, bir seçimde bulundukları için suçlayacağım. Çünkü bir seçimde bulunanla aksini seçen aynı hatayı işlediklerine göre, ikisi de hatalıdır. Doğru olan bahse girmemektir.”

Evet, ama bahse girilmelidir. Bu isteğe bağlı bir durum değil, sizler oyunun içindesiniz. Öyleyse hangi tarafa yöneleceksiniz? Görelim. Seçimde bulunmak zorunlu olduğundan, size hangisinin en az yarar sağlayacağına bakalım. Kaybedecek iki şeyiniz var: gerçek ve iyi; ortaya koyacağınız iki şey: aklınız ve iradeniz, bilginiz ve mutluluğunuz ve doğanız gereği kaçınmanız gereken iki şey: hata ve sefalet. İkisinden birini seçerek seçimde bulunmak zorunlu olduğu için, aklınız bundan böyle yaralanmayacaktır. İşte halledilen bir nokta. Peki ya mutluluğunuz? Tanrı’nın var olduğu yönünde seçimde bulunarak kazanç ve kaybı hesaplayalım. Bu iki durumu ele alalım: Eğer kazanırsanız, her şeyi kazanmış olursunuz; eğer kaybederseniz, hiçbir şeyi kaybetmezsiniz. Öyleyse çekinmeden Tanrı’nın var olduğu üzerine bahse girin! “Bu takdire şayan görünüyor. Evet, bahse girilmeli. Fakat belki çok fazla bahse giriyorum.” Bakalım. Kaybetme ve kazanma olasılığı aynı olduğundan, bir yaşam karşılığında kazanabileceğiniz yalnızca iki yaşam söz konusuysa, yine de bahse girebilirsiniz. Fakat bahse girilecek üç yaşam olması durumunda, bu durumda oynamak (oynamak mecburiyetinde olduğunuzdan) zorunda kalacaksınız ve oynamaya zorlandığınızda kaybetmekle kazanma olasılığının aynı olduğu bir oyunda üç yaşam kazanmak için sahip olduğunuz yaşamı riske atmamak düşüncesizce olacaktır. Dahası, sonsuz bir yaşam ve mutluluk varken. Durum böyle olduğundan, sizin için yalnızca biri geçerli olabilecek sonsuz bir olasılık söz konusu olsa dahi, ikisine sahip olabilmek için biri üzerine bahse girerek doğru olanı ve oynamak mecburi olduğundan sadece biri lehimize olan sonsuz bir olasılığın

olduğu bir oyunda kazanılacak sonsuz mutlu bir yaşam olması durumunda üç yaşam karşılığında birini riske atmayı reddederek ise yanlış olanı yapmış olurdunuz. Ama burada kazanılacak sonsuz mutlu bir yaşam, sınırlı sayıda kaybetme şansına karşı kazanma şansı bulunur ve oynadığınız şey sonludur. Bu, sonsuzun olduğu ve kazanma olasılığına karşı sonsuz sayıda kaybetme olasılığının olmadığı her yerde bütün oyunu sona erdirir. Sakınılacak bir durum yok, her şeyi sunmalı. Ve böylece oynamaya mecbur ediliğimizde, hiçliğin kaybıyla sonuçlanacak kadar sonsuz kazanç lehine onu riske atmaktan ziyade yaşamı muhafaza etmek açısından akıldan vazgeçilmelidir.

Çünkü kazanıp kazanmayacağımızın belirsiz, aldığımız riskin belirli olduğunu ve riske attığımız şeyin kesinliğiyle kazanacağımız şeyin belirsizliği arasındaki sonsuz mesafenin, riske attığımız sonlu iyiyi kesinlikle belirsiz olan sonsuza eşitlediğini söylemek hiçbir şeye yaramaz. Bu böyle değildir. Her oyuncu belirsiz olanı kazanmak için kesin olanı riske atar ve buna karşın kesin olmayan sonlu bir şeyi elde etmek için akla karşı bir yönelimde bulunmaksızın kesinlikle sonlu bir risk alır. Kesin olan riskle belirsiz kazanç arasında sonsuz bir fark yoktur: Bu yanlıştır. Doğrusunu söylemek gerekirse, kazanmakla kaybetmenin kesinliği arasında sonsuz bir mesafe vardır. Fakat kazanma ve kaybetme olasılığı arasındaki orana göre, kazanmanın belirsizliği riske atılanın kesinliğiyle orantılıdır. Bunu, her iki taraf için de aynı oranda bir olasılığın olması durumunda üzerine oynanacak her iki tarafın da eş olduğu sonucu izler ve o vakit riske attığımız şeyin kesinliği, kazanmanın belirsizliğine eşit olacaktır; dolayısıyla ondan sonsuz derecede uzak değildir. Ve böylece, kazanmakla kaybetme olasılığının eşit olduğu, riske atılacak olanın sonlu, kazanılacak olanın ise sonsuz olduğu bir oyunda önerimiz sonsuz bir güce sahiptir.

Bu kanıtlayıcıdır ve insanlar herhangi bir hakikate yeterli olmaları durumunda bu odur.

“Bunu dile getiriyor ve itiraf ediyorum, ama yine de oyunun altında ne olduğunu görmenin bir yolu yok mudur?” Evet, Kutsal Yazılar ve diğerleri vesaire –“Evet, ama ellerim bağlı ve ağzım kapalı. Bahse girmeye zorlanıyorum ve bu konuda özgür değilim, serbest bırakılmıyorum. Ve inanmanın olanaksız olduğu bir biçimde yaratılmışım. Öyleyse ne yapmamı bekliyorsunuz? Bu doğru. Ama en azından, mademki aklınız sizi buraya kadar taşıyor, inanmaktaki yetersizliğinizin tutkularınızdan kaynaklandığını görünüz. Öyleyse, Tanrı hakkındaki kanıtların sayısını artırarak değil, tutkularınızı dindirerek kendinizi ikna etmeye çalışın. İmana ulaşmak istiyor ancak yolu mu bilmiyorsunuz? İnançsızlıktan kurtulmak istiyor ancak bunun çarelerini mi merak ediyorsunuz? Sizin gibi tutkularına bağlanmış ancak şimdi tüm sahip olduklarını bahse yatıranlardan öğrenin. Bunlar izlemek istediğiniz yolu bilen ve iyileşmek istediğiniz hastalıktan kurtulmuş kimselerdir. Onların yola başladığı tarzı takip ediniz: İnanıyormuş gibi davranmış, kutsal sudan içmiş ve ayinlere katılmışlardır vesaire. Bu doğal olarak sizin inanmanızı sağlayacak ve sizi afallatacaktır.” “Ancak korktuğum da tam olarak budur” “Peki neden? Kaybedecek neyiniz var ki? Bununla birlikte varmak istediğiniz yere bu şekilde varabileceğinizi görmeniz lazım, en büyük engeliniz olan tutkularınızı böyle dindirebilirsiniz.”

“Ah, bu konuşma ayaklarımı yerden kesiyor ve mutlu ediyor.” Vesaire. Bu konuşma hoşunuza gidiyor ve etkileyici görünüyorsa, bilin ki bunları size söyleyen, öncesinde ve sonrasında sonsuz ve parçalardan arı olan bu Varlığa her şeyini teslim etmiş ve karşısında dua etmek için diz çökmüş bir kimsedir. Kendi iyiliğiniz ve bu varlığın gururu için, sahip olduğunuz her şeyi ona sunun ve böylece güç bu düşüklükle uyuşabilsin.”²

TÜM TANRI KANITLAMALARININ ELEŞTİRİSİ

Kant, Tanrı'nın varlığına ilişkin ister *a priori* isterse de *a posteriori* olsun, yani ya tanrısal olanın özünden yola çıkan ya da eylemlerine dayanan her türden kanıtlamanın anlamsızlığını göstermeye çalışır. Fakat tüm diğerlerini buharlaştıran bir kanıt vardır: Anselmusçu kanıt. Kant'ın dikkatini ve eleştirisini üzerine çeken ve burada kendisinden gerçekten de esinlenmiş olan Descartes'a atfetmiş olduğu kanıt bu kanıttır. Bu kanıtı uygun olmayan bir şekilde 'ontolojik' kanıt olarak tanımlayan Kant'tır. Bu kanıtı feshetmek, aslında farklı başlangıç noktalarından aynı türde argüman ve yöntemi yeniden üreten Tanrı'nın varlığına ilişkin öteki tüm kanıtlama biçimlerini feshetmek demektir. Bu eleştirinin en büyük özellikleri yayımlanmamıştır ve Kant burada hem (çağdaşı Anselmus'u doğrudan tartışan) Gaunilon'dan ve hem de Thomas Aquinas'tan esinlenir. Ontolojik kanıt, aslında basit bir paralojizmden başka bir şey değildir. Kanıtlamanın gücü, Tanrı'nın durumunda var olma, kavramın yüklemi olarak ortaya konulduğu sürece bir kavramdan onun zorunlu varoluşunun asla çıkarılamayacağını söylemekten ibarettir. Çünkü bir yandan bir kavramın kendisiyle çelişmemesi durumu, nesnenin olabilirliğini kanıtlamaz ve öte yandan başta ortaya konulmuş olası bir kavrama var olmanın eklenmesi çelişkilidir. Hiçbir kanıtlama Tanrı'nın özünden varoluşuna geçmeye olanak tanımaz ve varoluş gerçek bir sıfat değildir. Öyleyse Tanrı'nın varoluşu kanıtlanması imkânsız bir fikir-

dir, ancak bu onun yararsız olduğu anlamına gelmez. Hatta pratik sebeplerden dolayı, birçok yönden gereklidir.

SAF AKLIN ELEŞTİRİSİ'

“Geride kalanlardan hareketle, *mutlak* olarak zorunlu bir varlık kavramının bir saf akıl kavramı olduğunu, yani nesnel gerçekliği aklın kendisini ihtiyaç duyuyor olması gerçeğiyle kanıtlanmaktan hâlâ uzak olduğu basit bir İdea’dır: Bize yalnızca belirli fakat erişilmez bir mükemmelliği gösteren ve anlayışımızı yeni nesnelere doğru genişletmekten ziyade sınırlandırmaya yarayan bir İdea’dır. Hâlbuki burada tuhaf ve karmaşık bir durum söz konusudur. Verili bir varlıktan herhangi *mutlak* olarak zorunlu bir varlığın elde edilmesi, zorunlu ve kesin görünmesine karşın, bununla birlikte anlayışın dayattığı tüm koşullar böyle zorunlu bir kavramın oluşturulmasında büsbütün karşımızda dururlar.

İnsanlar her zaman *mutlak* olarak zorunlu varlıktan söz etmiş ve bu tür bir şeyin düşünülüp düşünülmemeyeceğini ya da nasıl düşünülebileceğini anlamaya çalışmaktan ziyade, varoluşunu kanıtlamaya çalışmışlardır. Nitekim doğrusu, bu kavrama var-olmaması imkânsız bir şey olarak sözsel bir tanım sağlamak oldukça kolaydır; fakat bununla, aslında bir şeyin yokluğunu *mutlak* olarak düşünülemez bir şey olarak düşünmeyi imkânsız kılan koşullar hakkında hiçbir şey söylememiş olunur, ki bu koşullar bilinmesi istenen koşullardır, yani genel olarak bu kavram yoluyla bir şeyin düşüncesini oluşturup oluşturamadığımızı sağlayacak koşullardır. Anlayışın bir şeyi zorunlu olarak düşünebilmesi için her zaman ihtiyaç duyduğu tüm koşulları ‘koşulsuz’ sözcüğüne başvurarak reddetmek, koşulsuz olarak zorunlu bir varlık

kavramıyla bir şeyi mi yoksa belki de mutlak olarak hiçbir şeyi mi düşündüğümü anlamamı hâlâ mümkün kılmıyor.

Dahası, her türlü ihtimale karşı göze alınmış ve nihayetinde tamamıyla alışıldık hâle gelmiş bu kavrama, üstelik birçok örneğe başvurularak açıklama getirildiğine inanılmıştır. Hatta bir bakıma, kavramın anlaşılabilirliğine dair her türden daha üst sorgulama bütünüyle yararsız görülmüştür. Örneğin bir üçgenin üç açısı olduğu gibi, geometri-deki her önerme mutlak olarak zorunludur ve bu bağlamda anlayışımızın kapsamı dışında kalan bir nesneden, sanki kavramıyla söylenmek istenenin tamamıyla anlaşılıyormuş gibi konuşulmaya kalkışılır.

İstisna olmaksızın dile getirilen tüm örnekler, şeylerden ve de varoluşlarından değil, yalnızca yargılardan alınmışlardır. Fakat yargıların koşulsuz zorunluluğu, şeylerin mutlak bir zorunluluğu değildir. Çünkü yargının mutlak zorunluluğu, yalnızca şeyin ya da yargıda yer alan yüklemnin koşullu bir zorunluluğudur. Az önce vurgulanan önerme, üç açının mutlak olarak zorunlu olduğunu değil fakat bir üçgenin var olması (verili) koşulunda, kendisinde üç açının (zorunlu biçimde) var olduğunu dile getirir. Bununla birlikte, bu mantıksal zorunluluk öylesine güçlü bir yanılsama gösterir ki, sahip olduğumuz ortak görüşe göre, kavranışı içinde varoluşunu içerecek bir şekilde *a priori* bir şey, bir kavram oluşturduktan sonra, varoluşu zorunlu olarak bu kavramın nesnesine ait olduğu için, yani bu şeyi verili (var olan) olarak ortaya koymuş olduğum koşulu altında var oluşunun da zorunlu olarak (özdeşlik kuralı gereğince) ortaya konulmuş olduğu ve dolayısıyla bu varlığın, varoluşunun keyfî olarak kabul edilmiş bir kavram ve bu kavramın nesnesini ortaya koymuş olmam koşulu altında içerilmiş olduğu için, mutlak olarak zorunlu olduğunun güvenlikle çıkarılabileceğine inanırız.

Özdeş bir yargıda yüklemi ortadan kaldırıp özneyi muhafaza etmeye devam edersem, bir çelişki ortaya çıkar ve

bu nedenle yüklemın aynı zorunlulukla özneye ait olduğunu dile getiririm. Fakat özneyle yüklemi birlikte ortadan kaldırırsam, hiçbir çelişki doğmaz; çünkü geriye bir çelişkinin kendisiyle ortaya çıkabileceği hiçbir şey kalmaz. Bir üçgeni ortaya koymak, ancak bununla birlikte üç açısını ortadan kaldırmak bir çelişki olacaktır, fakat üçgenle birlikte üç açısını ortadan kaldırmak bir çelişki olmayacaktır. Mutlak olarak zorunlu bir varlık kavramıyla ilgili durum, tam olarak böyledir. Eğer varoluşunu ortadan kaldırmak isterseniz, şeyi tüm yüklemleriyle birlikte ortadan kaldırırsınız; öyleyse çelişki nereden kaynaklanabilecektir? Şey dışsal olarak zorunlu olmak zorunda olmadığından, dışsal olarak, kendisiyle çelişkinin olabileceği hiçbir şey yoktur; şeyin kendisinin ortadan kaldırılmasıyla aynı zamanda tüm içsel belirlenimleri de ortadan kaldırmış olduğunuzdan, içsel olarak da geriye böyle bir şey kalmaz. Tanrı her şeye gücü yetendir: Bu zorunlu bir yargıdır. Bir tanrısallığı, yani sonsuz bir varlığı, her şeye gücü yeterlik kavramının özdeş olduğu kavramla özdeşleştirdiğiniz anda, her şeye gücü yeten ortadan kaldırılamaz. Ama eğer ki Tanrı'nın olmadığını söylerseniz, o vakit ne her şeye gücü yeten ne de onun herhangi bir başka yüklemi verili olur; çünkü bütün bu yüklemlerin hepsi öznenin kendisiyle birlikte ortadan kaldırılır ve bu düşünce içinde en ufak bir çelişki belirmez.

Öyleyse bir yargının yüklemını özneyle birlikte ortadan kaldırırsam bile, yüklem ne olursa olsun içsel bir çelişkinin hiçbir zaman meydana gelmeyeceğini gördünüz. Dolayısıyla geriye mutlak olarak ortadan kaldırılmayacak ve bu yüzden de yerlerinde kalması gereken öznelerin olduğunu söylemekten başka çıkış yolu yok. Bununla birlikte, bu mutlak olarak zorunlu öznelerin olduğunu söylemekle eş değer olurdu –tam da meşruluğunu sorguladığım ve bana olanağını göstermek istediğiniz varsayım. Çünkü tüm yüklemleriyle ortadan kaldırılmış olması durumunda, ardında bir çelişki bırakabilecek olan bir şeyin en ufak bir kavramını oluştura-

mam ve çelişki olmaksızın yalnızca saf *a priori* kavramlarla herhangi bir olanaklılık ölçütüm bulunmamaktadır.

Hiçbir insanın kendisinden kaçınamayacağı bu genel akıl yürütmelerin karşısına olguyla bir kanıt olarak değerlendirdiğiniz bir durum yoluyla ya bir kavramın olduğu, yani bir ve yalnızca bir kavram vardır ki kendisi için nesnenin var-olmaması, başka deyişle ortadan kaldırılması kendi içinde çelişki olacağı bir kavramın ve bu kavramın ise her şey arasında en gerçek varlık kavramı olduğunu öne sürersiniz. Bu kavramın tüm gerçekliği içerdiğini söylersiniz ve böyle bir varlığı mümkün olarak (her ne kadar bir kavramın çelişkili olmaması gerçeği henüz nesnesinin olanağını kanıtlamıyor olsa da bunu şimdilik kabul edeceğim) varsaymaya meşrusunuzdur. Nitekim tüm gerçeklik içinde varoluşun da bulunduğu söylendiğinde, o vakit varoluş aynı zamanda olanaklı bir kavram içinde yer alır. O hâlde bu şeyin ortadan kaldırılması durumunda, şeye özgü olanaklılık da ortadan kaldırılır, bu ise çelişkilidir.

İşte yanıtlım: Yalnızca olanağına göre düşünmeyi istediğiniz bir şeyin kavramına hangi saklı ad altında olursa olsun, varoluşunun kavramını yerleştirdiğinize bir çelişkiye neden olursunuz. Eğer bu konuda size razı olunursa, görünüşte oyunu kazanmış olursunuz; ancak gerçekte hiçbir şey söylememişsinizdir, çünkü yalnızca basit bir genellemede bulunmuşsunuzdur. Size, şu ya da bu şeyin (nasıl olursa olsun olanağı konusunda sizinle hemfikir olduğum) var olduğunu önermesinin analitik mi yoksa sentetik mi olduğunu sorarım. Eğer ilk ihtimal doğruysa, şeyin varoluşuyla bu şeyin düşüncesine hiçbir şey eklemesiniz; fakat bu durumda ya da sizde yer alan düşünce şeyin kendisi olmalı ya da bir varoluşu olanaklılığa ait olarak varsaymış olursunuz ve bundan dolayı da varoluşu bir bakıma iç olanaklılıktan çıkarırsınız, ki bu sefil bir genellemeden başka hiçbir şey olmayacaktır. Şeyin kavramı içinde, varoluşun yüklem kavramı içinde sahip olduğundan tamamıyla farklı bir tona-

liteye sahip olan gerçeklik terimi hiçbir şeye çözüm sunmaz. Çünkü eğer tüm konuma (konumlanan şeyin ne olduğu belirlenmeksizin) gerçeklik adını vererseniz, zaten bu durumda şeyi tüm yüklemleriyle konumlamış ve onu özne kavramı içinde hakikaten gerçek olarak kabul etmiş ve kendisini yüklemde onu sürekli tekrarlamakla sınırlamış olursunuz. Buna karşı olarak, bütün makul kimselerin haklı olarak yapmak zorunda oldukları gibi, her varoluşsal önermenin sentetik olduğunu kabul ederseniz, bu durumda varoluş yüklemının herhangi bir çelişki olmadan ortadan kaldırılabilceğini nasıl öne sürebilirsiniz? Çünkü bu ayrıcalık aslında analitik önermelere ait olup söz konusu önermelere karakterini veren, tam olarak buna dayanmakta değil midir?

Gerçek bir yüklemle mantıksal bir yüklemın karıştırılmasından oluşan yanılsamanın akla kulak vermeyi reddetmeye oldukça yakın olduğunu gözlemlememiş olsaydım, Varoluş kavramının kesin bir tespiti sayesinde, herhangi bir dolambaca girmeksizin bu gereksiz kelime dağarcığını açıkça ortadan kaldırmış olmayı umabilirdim. İstedığımız her şey mantıksal yüklem olarak yarar sağlayabilir ve hatta özne kendi kendisinin yüklemi olabilir, çünkü mantık tüm içeriği soyutlayabilir. Ancak belirlenim, özne kavramına eklenen ve onu genişleten bir yüklemdir. Dolayısıyla öznenin kendisinde daha öncesinde içeriliyor olmaması gerekir.

A açıkçası varlık olgusal bir yüklem yani bir şeyin kavramına eklenebilecek herhangi bir şeyin kavramı değildir. Varlık yalnızca bir şeyin konumu ya da kendindeki belirli belirlenimlerin konumudur. Mantıksal kullanımda bir yargının tamamıyla ve yalnızca bağlacıdır. Tanrı her şeye gücü yetendir önermesi, nesnelere sahip olan iki kavram içerir: Tanrı ve her şeye gücü yetmek; '-dir' eki bir yüklem değildir, fakat yalnızca yüklemi özneyle ilişki içine taşır. Eğer tüm yüklemleriyle (her şeye gücü yetenin de dâhil olduğu) özneyi (Tanrı) ele alır ve Tanrı vardır ya da o bir Tanrı'dır dersem, Tanrı kavramına eklenmiş olan yeni bir yüklem olarak de-

ğil, yalnızca kendinde özneyi tüm yüklemleriyle birlikte ve kesinlikle kavramımla ilişki içindeki nesne olarak konumlandırmış olurum. Her ikisi de tam olarak benzer içeriğe sahip olabilir ve yalnızca olanaklılığı açıklayan kavrama nesnenin mutlak olarak verilmiş olduğunu düşünmemden dolayı (o vardır ifadesi yoluyla), daha fazla hiçbir şey eklenmez. Ve böylece hakikaten gerçek olan, yalnızca olanaklı olandan başka hiçbir şey içermez. 100 gerçek thaler,² 100 olanaklı thalerden en küçük fazlasını içermez. Çünkü bu sonuncuların kavramı ifade etmesi ölçüsünce birincilerin nesneyi ve nesnenin konumunu ifade etmelerine karşın, 100 gerçek thaler 100 olanaklı thalerden fazlasını içermiş olsaydı, kavramım nesnenin tamamını açıklamazdı ve dahası, onun yeterli kavramı olmazdı. Fakat servetim söz konusu olduğunda, gerçek thalerlerle birlikte onların yalnızca kavramlarından (yani olanaklılığı) daha fazlası olacaktır. Çünkü fiili gerçekliğe ait olduğunda, nesne kavramımda yalnızca analitik bir biçimde içerilmez, fakat düşüncesine sahip olduğum bu 100 thalerin sayısı, kavramımdan ayrı bu varoluşun sayesinde en küçük bir şekilde artmaksızın kavramıma sentetik olarak eklenir.

Öyleyse, kendisi aracılığıyla düşündüğüm yüklem ne olursa olsun ve bu yüklemelerin (hatta eksiksiz belirlenim içinde) sayısı ne kadar çok olursa olsun bir şeyi düşündüğümde bu şeyin zaten var olduğunu eklediğimden dolayı şeyin kendisine en ufak bir öge eklemem. Çünkü durum böyle olsaydı, bu bundan böyle var olanla aynı şey fakat kavramımda düşünmüş olduğumdan daha fazlası olurdu ve bu durumda var olanın tam anlamıyla kavramının nesnesi olduğunu artık söyleyemezdin. Dahası, bir şeyde biri dışında tüm gerçekliği düşünecek olursam, böyle bir şeyin eksik olarak var olduğunu söylediğimden dolayı eksik olan gerçeklik, bu şeye gelip eklenemeyecektir; tam tersine, onu dü-

şündüğümde tam olarak aynı eksiklikten etkilenmiş olarak var olurdu, çünkü aksi takdirde düşündüğüm şeyden farklı bir şey var olurdu. Eğer bir varlığı en yüksek gerçeklik (tüm eksiklikten azade) olarak düşünürsem, bunun var olup olmadığı sorusu hâlâ varlığını sürdürmeye devam eder. Çünkü kavramımda genel olarak bir şeyin olası gerçek içeriğinden hiçbir şey eksik olmamasına rağmen, yine de düşünce hâlimin geneliyle ilgili olarak bir şey eksik kalmaya devam eder, yani bu nesnenin bilgisinin aynı zamanda *a posteriori* mümkün olup olmadığını bilmek. Bu noktada karşılaşılan zorluğun nedeni, kendisini aynı zamanda burada gösterir. Söz konusu olan bir duyu nesnesi olduğunda, şeyin varoluşunu şeyin kavramıyla karıştıramazdım. Gerçekten de kavramla birlikte, nesne yalnızca genel olarak mümkün deneyimsel bir bilginin evrensel koşullarıyla uyumlu olarak düşünülebilir, buna karşın varoluş yoluyla kendi bütünlüğü içinde deneyimin bağlamının parçası olarak düşünülür; tüm deneyimin içeriğiyle bağlantısı yoluyla nesnenin kavramı kesinlikle en ufak bir şekilde artırılmaz, fakat bu durumda düşüncemiz, ek olarak mümkün bir algı edinmiş olur. Tam tersine varoluşu salt saf kategori yoluyla düşünmek istersek, bu durumu onu salt olanaktan ayırt edecek herhangi bir kriter sağlayamayacak olmamız şaşırtıcı olmayacaktır.

Bir nesneye ilişkin kavramımız neyi ve ne ölçüde içeriyor olursa olsun, bununla birlikte varoluşu, içerdiği şeye bağlamak için kavramın dışına çıkmamız gerekir. Duyu nesneleri için bu deneyimin yasalarına uygun bir biçimde algılarımdan birine söz konusu içeriği ekleyerek gerçekleşir; fakat saf düşüncenin nesnelere gelince, bütünüyle *a priori* bilinmesi gerektiğinden, onların varlığını bilmenin kesinlikle hiçbir yolu yoktur. Doğrusu, tüm varlığa ilişkin bilincimiz (ister ya algı yoluyla dolaylı bir biçimde ya da bir şeyi algıyla bağlayan akıl yürütmelerle olsun) bütünüyle deneyimin birliğine aittir ve bu alanın dışında kalan bir varoluşun kesin-

likle mutlak olarak imkânsız olduğu beyan edilemezse de, en azından katiyen doğrulayamayacağımız bir varsayımdır.

Üstün bir varlığın kavramı, birçok yönden oldukça yararlı bir İdedir; fakat kesinlikle bu yalnızca bir İde olduğundan, var olanlara dair bilgimizi tek başına genişletebilecek yeterlilikten tamamen yoksundur. Hatta olanaklılıkla ilgili daha fazla şeyi edinmemize imkân tanımaz. (Gerçekliklerin) basit konumlarından oluşan Olanaklılığın analitik kriteri çelişkiye yol açmaz, kendisine kesinlikle itiraz edilemez; bununla birlikte, bir şeydeki tüm gerçek özelliklerin bağlantısı hakkında *a priori* bir yargıda bulunamayacağımız olanaklılık üzerine bir sentezdir, çünkü gerçeklikler bize belirli olarak verilmiş değildir ve böyle olsaydı bile sentetik bilgilerin olanaklılık kriteri her zaman yalnızca deneyimde fakat bir fikrin nesnesinin kendisine ait olamayacağı deneyimde aranabilir. Ünlü Leibniz, ideal olduğu kadar yüksek de olan bir varlığın olanağının *a priori* bilinebileceğini öne sürdüğünde, yapmaya cesaret ettiği şeyi gerçekleştirmekten uzak kalır.

Bu anlamda, insan en üstün varlığın varoluşunu kavramlarla göstermeye çalışan ünlü Kartezyen ontolojik kanıta odaklanarak, tüm çaba ve emeklerini heba etmiştir ve hiçbir insan, servetinin durumunu geliştirmek için kasa hesabına birkaç sıfır eklemek isteyen bir tüccarın daha da zenginleşmeyeceği gibi, sadece İdelerden yola çıkarak bilgide daha da zenginleşmeyi başaramazdı.”

II HEGEL

KANITIN SPEKÜLATİF İÇERİĞİ

Kant'ın ontolojik kanıt eleştirisi, Tanrı'nın kanıtlanmasına yönelik rasyonel girişimlerin sonuna işaret eder gibi görünür. Bununla birlikte Hegel, Tanrı'yı kavrama konusunda bu tür argümanlardan olumlu yönler çıkarmaya çalışacaktır. Kesinlikle Anselmusçu kanıt, akli değil anlama yetisini harekete geçir, ancak düşünceyle varlığın birliğini, Hegelci diyalektik düşüncenin sonunu ortaya serer. Böylece Anselmusçu kanıtın kısmi düzeltimi, kanıtlamanın kendisiyle ilgili değildir, fakat onun muhtemel geçerliliği, olanak tanıdığı spekülatif gelişime dayanır. Tanrı'nın varlığının rasyonel kanıtlarını aramış olan filozoflar, Tanrı'yı düşünceyle kavramaya çalışarak tanrısal sonsuzluk düşüncesine yükselmeyi başarır. Bu yükseliş, varlıkla düşünce bir arada olduğu andan itibaren sadece dışsal değil, içsel bir yükseliştir. Dolayısıyla Anselmusçu kanıt, düşünmekle ve sonsuzun yalnızca bir olduğuna yönelik bir tür sezgi inşa eder. Kanıt olarak değil fakat varlığı düşünceden çıkarsayabileceğimiz temel bir sav üzerine dayanan Tanrı'ya doğru bir yükseliş süreci olarak değere sahiptir. Böylesi bir sav, Kant'ın var-olmak ile bilmeyi her zaman birbirinden ayırmayı isteyen, ontolojik kanıtla ilgili eleştirel argümantasyonunun gücünün temel bir sorgulamasını oluşturur. Nihayet Kant ve Anselmus'a karşı olarak Hegel, burada söz konusu edilen düşüncenin Tanrı'nın öznel kavramı, yani sonlu bir anlayışın kavramı olmadığını fakat sonsuz

düşünce olarak, kavram olarak Tanrı olduğunu vurgular. Hristiyanlık, yaşamla zihin arasındaki bu uzlaşmayı en iyi şekilde icra eden dindir.

TANRI'NIN VARLIĞININ KANITLARI'

“Burada tam tersine başlangıç özgür olup saf kavramdır. Tanrı'nın varlığının ontolojik kanıtı bu düzeyde görünür. Kanıt, bu aşamanın soyut ve metafizik temelini inşa eder; Hristiyanlık içerisinde ilk olarak Anselmus tarafından keşfedilir. Sonrasında, her ne kadar tek gerçek kanıt olmasına rağmen Descartes, Leibniz, Wolff gibi sonraki bütün filozoflarca ancak farklı kanıtların yanında ortaya serilir.

Ontolojik kanıt, kavramdan yola çıkar. Kavram, bir şeyi gerçekliğin nesnesi karşısında olacak bir şekilde öznel olarak ve böylelikle de belirlenmiş olarak ele almaktır; kalkış noktası burasıdır ve varlığın aynı zamanda bu kavrama ait olduğunu göstermek zorundayız. Şimdi süreç kesin olarak şu şekildedir: Tanrı kavramının varlığın kendinde içerilmiş olmasından başka bir şekilde kavranamayacağı belirlenir ve gösterilir. Varlığın kavramdan farklı olduğu kadarıyla, Tanrı bizim düşüncemizde yalnızca öznel bir biçimde vardır; öznel olan kusurlu olandır, eksiklik, yalnızca sonlu zihne aittir. Şimdi yalnızca kavramımızın var olduğunu değil fakat dahası, kendisinin düşüncemizden bağımsız olduğunu göstermek zorundayız.

Anselmus, kanıtı şu şekilde takdim eder: Tanrı, kendisinden daha mükemmel hiçbir şey düşünülemez olanıdır. Eğer tanrı saf tasavvursa, o en kusursuz olanı değildir; fakat bu ilk önermeyle çelişki içindedir, çünkü biz sadece tasavvur olan mükemmeli değil fakat aynı zamanda varlığa ait olan mükemmel düşünürüz. Tanrı yalnızca öznel olan

olması durumunda, varlığın da kendisine ait olduğu daha üstün bir şeyi ortaya koyabiliriz. Bu daha sonra ayrıntılı bir şekilde gösterilecektir. Anselmus en mükemmel olanla başlar ve bu *Ens realissimum* olarak, yani tüm gerçekliklerin temeli olarak belirlenir. Bu, olanaklılık olarak tanımlanır; öznel olarak kavram kendisini Varlık'tan ayırt ettiğimizden dolayı yalnızca mümkün olandır ya da en azından mümkün olan olmalıdır. Eski mantığa göre Olanaklılık, yalnızca hiçbir çelişkinin gösterilemediği yerde bulunur. Buna göre gerçeklikler, yalnızca Tanrı'da var oldukları ölçüde, olumsuzlama dışarıda bırakılacak şekilde olumlayıcı yönlerine göre, sınırsız olarak alınmalıdır. Bu durumda geriye kalanın yalnızca Bir'in kendisiyle soyutlanması olduğunu göstermek kolaydır. Çünkü sözünü ettiğimiz gerçeklikler bilgelik, adalet, her şeye gücü yeterlik, her şeyi bilmeklik gibi farklı belirlenimlerdir. Bu belirlenimler, birbirleriyle çeliştiklerini kolaylıkla gösterebileceğimiz belirlenimlerdir. İyilik adalet değildir; mutlak güç bilgelikle çelişir, çünkü bilgelik erekları varsayarken, tam tersine güç olumsuzlama ve üretimin sınırsızlığıdır. Talep edilmiş olana göre kavramın kendisiyle çelişmemesi gerekmesi durumunda, tüm belirlenim ortadan kaldırılmalıdır, çünkü her farklılık karşıt yönde devam eder –Gerçekliklerin birinin Varlık olması ve Varlık'ın kavramla ilişki olmasından dolayı, Tanrı'nın tüm gerçekliklerin temeli olduğu söylenir. Bu kanıt modern zamanlara kadar korunmuştur; bunun özellikle de Mendelsshon'un *Heures du Matin*'sında ortaya serildiğini görürüz. Spinoza, Tanrı kavramını, varlık olmaksızın kavranabilmesi mümkün olmayan şey olarak belirler. Sonlu olan, varoluşu kavramla uyuşmayandır. Tür var olan bireylerde gerçekleşir, fakat bunlar değersizdir. Tür kendisi için evrenseldir. Sonlu olanın durumunda varoluş kavrama karşılık gelmez. Tam tersine, sonsuz olanın durumunda, kendi içinde belirlenmiş sonsuz olanda gerçeklik kavrama karşılık gelmelidir. –Bu İdea'dır, özneyle nesnenin birliğidir.

Kant bu kanıtı eleştirmiştir. Kınadığı şey şudur: Tanrı'yı tüm gerçekliklerin temeli olarak belirlememiz durumunda Varlık ona ait olamayacaktır, çünkü Varlık'ın hiçbir gerçekliği yoktur: Gerçekte varlık kavrama eklenmez; var olsun ya da olmasın, kavram aynı olarak kalır. Zaten Anselmus'un zamanında bir keşiş de aynı şeyi öne sürer. Şunu dile getirir: Bununla birlikte tasavvur ettiğim şey bundan dolayı değildir. Kant doğrular: 100 thaler tasavvur etsem de ya da bunlara sahip olsam da, kendi için aynı kalır; sonuç olarak Varlık'ın hiçbir gerçekliği yoktur, çünkü kavrama eklenmez. Varlığın hiçbir belirleyici içeriği olmadığı sonucuna ulaşılabilir; bununla birlikte, kesinlikle kavrama eklenmemelidir. Yalnızca öznel bir gerçeklik olduğundan dolayı, bir İdea olarak (üstelik, bu kötü varoluşa bir kavram adını vermek oldukça uygunsuzdur) değil, kavram açısından bir eksiklik olarak görülmelidir. Yalnızca Varlık'tan ayrı ve öznel bir gerçeklik olan kavram bir hiçliktir. Anselmus'un sunduğu gibi, kanıtın biçimi içinde sonsuzluk sadece Varlık'ın ait olmadığı bütünüyle öznel bir şey, tek yanlı olmamaktan oluşur. Anlık, Varlığı ve kavramı katı bir biçimde, her biri kendisiyle özdeş olarak ayrı ayrı ele alır; fakat zaten geleneksel tasavvura göre Varlık olmaksızın kavram, tek-yanlı ve gerçek olmayan bir şeydir ve bunun gibi içinde herhangi bir kavramın olmadığı Varlık ise kavranılamaz Varlıktır. Sonluluğun alanından kaynaklanan bu karşıtlık sonsuzda, Tanrı'da katiyen yer bulamaz.

Fakat şimdi, kanıtı haklı olarak yetersiz kılan şöylesi bir durum söz konusudur: Bu son derece kusursuz ve gerçek olan bir varsayımdır ve gerçekte kendisi-için Varlıkla kendisi-için Kavram bakımından ise tek yanlıdır. Descartes ve Spinoza'da Tanrı, kendi kendisinin nedeni olarak tanımlanır; kavram ve varoluş bir benzerliği oluşturur. Başka bir deyişle, kavram olarak Tanrı'nın Varlık olmaksızın kavranabilmesi imkânsızdır. Yetersiz olan şey, bunun bir var-

sayım olmasıdır; öyle ki bununla ilişkili olması gerçeğiyle kavram, öznel bir şey hâline gelir.

Fakat sonlu ve öznel olan, yalnızca bu varsayımla ilişkili olarak sonlu değildir: Kendinde sonludur ve bundan dolayı kendisiyle karşıtlık içindedir; bu çözümsüz kalan çelişkidir. Varlık kavramdan farklı olmak zorundadır; onu öznel ve sonlu olarak ele alabileceğimize katı bir şekilde inanırız, ancak Varlık'ın belirlenimi kavramın kendisinde yer alır. Öznelliğin bu sonluluğu, kavramın kendisinde aşılır ve Varlıkla kavramın birliği bu açıdan ilişkili olduğu bir varsayım değildir. –Kendi dolayımsızlığı içinde Varlık olumsaldır; hakikatinin zorunlu olduğunu gördük. Kavram varlığı zorunlu olarak içerir, bu bir şeyin dolayım olmadan kendisiyle basit ilişkisidir; kavram eğer düşünürsek bütün farklılığın özümsemiği ve tüm belirlenimlerin yalnızca idealler olarak bulunduğu şeydir. Bu ideallik, aşılmış dolayımılık, aşılmış farklılık, açık, kusursuz ve saf netlik ve yakınlıktır; kavramın özgürlüğü kendisiyle mutlak ilişkidir, aynı zamanda dolayımsızlık olan özdeşlik, dolayımız birliktir. Böylece kavram kendinde Varlık'a sahiptir; hatta bu tek-yanlılığını aşma edimidir ve Varlık'ı kavramdan uzaklaştırmayı düşünmek, saf öznel bir düşüncedir. Kant gerçekliği kavramdan elde edemeyeceğimizi söylediğinde, kavram burada sonlu olarak varsayılır. Fakat sonlu-olan kendi kendisini aşandır ve kavramı Varlık'tan ayrı olarak düşünmek zorunda kaldığımız için yalnızca kendisinde kendisiyle ilişki hâlinde olan Varlık'a sahip oluruz.

Fakat kavram, Varlığı kendisinde yalnızca potansiyel olarak içermez ve bu yalnızca bizim tarafımızdan fark edilmez; aynı zamanda aktüel biçimde Varlıktır, hatta kendi öz-nelliğini aşar ve nesnelleşir. İnsan amaçlarını gerçekleştirir, yani başlangıçta ideal olan şey tek-yanlılığından sıyrılır ve bu sayede var olan hâline gelir. Kavram ezeli olarak bu etkinliklidir; varlığı kendisiyle özdeş kılma eylemidir. Sezgide, algılama eyleminde önümüzde dış nesneler bulunur; ancak

bunları kendi içimize kabul edeceğiz ve böylece bunlar kendimizde ideal olan nesnelerdir. Kavram bu etkinliktir, farklılığı aşma edimidir. Kavramın doğasını daha yakından bir şekilde düşünmemiz durumunda, varlıkla özdeşliğin bundan böyle bir varsayım değil fakat sonuç olduğunu görürüz. Süreç şu şekildedir: Kavram nesnelleşir, gerçekliğe dönüşür ve böylece hakikat ve özneye, nesnenin birliği olur. Tanrı, Platon'un söylediği gibi, bedenle ruhu birlik içinde içeren ölümsüz bir canlıdır. Bunları birbirinden ayıranlar sonlu ve gerçek-olmayanda kalırlar.

Benimsediğimiz bakış açısı Hristiyan bakış açısıdır.”

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM TANRI'YA GİDEN YOLLAR

12 PSEUDO-DIONYSOS

SESSİZLİK

Aeropagiteli Dionysos, İS. 6. yüzyılda yaşamış, gerçek kimliğini bilmediğimiz bir yazarın takma adıdır. Bugün çoğunlukla Pseudo/Sözde-Dionysos ya da Aeropagiteli Dionysos olarak adlandırılır. Bu takma ad, amacını ortaya koyarken aynı zamanda çalışmasının sıra dışı kökenini temin eder: Yunan düşüncesini Paul ve Dionysos'u örnek olarak Hristiyanlığa dönüştürmek. Çalışma (özellikle de yalnızca birkaç sayfa olan *Théologie mystique*) kısa metinlerden oluşur. Biçimi yazarın projesini yansıtır: Tanrı'ya giden ve bilgiden geçmeyen bir yol aramak. Bu *Théologie mystique* adlı eserin bu denli kısa olmasının nedeni, gerçekten yükseldikçe, sözlerimizin daha özlü hâle gelmesidir, çünkü akledilir olanlar kendilerini gittikçe sinoptik bir biçimde sunarlar. Öyleyse şimdi akledilir olanın ötesinde olan Karanlığın içine nüfuz edeceğiz, burada artık söz konusu olan özlülük değil fakat sözle düşüncenin mutlak suskunluğu olacaktır ([1033BC], s. 182). Dolayısıyla, Pseudo-Dionysos'un amacı kısaca esrimeyi (*ekstasis*) varsayan Tanrı'yla mistik birleşmenin sessizliğidir, yani kendinin dışına çıkmaktır. Bu açıdan Pseudo-Dionysos, Hristiyan topraklarında negatif teoloji inşa eder. Gerçekten Platonculuk ve Yeni Platonculuktan (özellikle de

Proklus'tan) oldukça etkilenir. *Noms divins* adlı inceleme-sinde, nitekim Tanrı'yı Parmenides'in ilk hipotezinin Bir'i olarak konumlandırır ve daha sonra süreci ve Hristiyan Tanrısı hakkında düşünmek için, yani üçlemeyi (Bkz. Teslis), 'birlik' (*henosis*) ve 'ayrım' (*diakrisis*) gibi gerekli yeni kavramları tanıtırken de, adlarının meydana çıkışını ortaya serer. Dionysos aslında olumsuz bir Hristiyan teolojisi ortaya koyarak Yeni Platoncuların sözle anlatılamaz Tanrı'sından İncil'in saklı Tanrı'sına geçmeye çalışır.

Dionysos, *Theologie mystique*'i yazılarının en önemlisi olarak sunar. Burada Tanrı'dan söz etmenin üç mümkün yolunu anlatır. Bu yollar: *la via causalitatis*, *la via negattonis et la via eminentiae* (olumlayıcı yol, olumsuzlayıcı yol ve üstün yolu). Bu üç yola dilin olağan kullanımının dışına çıkmak amacıyla olumsuzlama yöntemi uygulanmalıdır. Tanrı'ya böylesi bir yaklaşım, yazarın öğrencisi Timoteos'a hatırlattığı gibi bir erginlenmeyi ve dolayısıyla gerçek Tanrı'ya bir duayı ve putları (Bkz. Sözlükçe) reddetmeyi varsaymaktadır. Olumlayıcı yol, Tanrı'yı yaratıcı olarak sunar. Olumsuzlayıcı yol ise tanrısal bir anlamda anlaşılmalıdır. Dionysos şu şekilde hatırlatır: "Tanrısal sıfatları bir Tanrı'ya uygun bir kipe göre anlamak gerekir. Anlayışsızlıktan ve onun hissizliğinden söz ettiğimizde, bu olumsuzlama olumsuz bir anlamda değil, aşkın bir anlamda anlaşılmalıdır" ([868D- 869A], s. 143). İki temel nokta, üstün (ya da aşkın) yolu anlamaya imkân tanır. Öncelikle olumlama ve olumsuzlamanın Tanrı'dan söz edildiğinde birbirine karşıt olmadığı anlaşılmalıdır. Sonrasında bu üçüncü yolun tüm yoksunluğun üstüne yerleştirildiği bilinmelidir. Yolların en üstünü konumdaki bu yol, dolayısıyla bir yandan karşıtların uyumunu, öte yandan olumsuzlamanın tanrısal bir kullanımını tanrısal aşkınlığın (Bkz. Sözlükçe) ifadesi olarak varsayar.

Dionysos, Tanrı'nın bilinemezliği (Bkz. Sözlükçe) üzerinde ısrarla durur ve aslında olumsuzlayıcı yolu tercih eder. Tanrı hakkında dilsel bir olumsuzlama yoluyla konuşma

olanağı aslidir: bu, Tanrı hakkında konuşma açısından insani dilin yetersizliğini vurgulayarak bir aşma biçimidir. Bununla birlikte, olumsuzlayıcı yolun olumlayıcı yolu bütünle devre dışı kıldığını sanma gibi bir hatadan uzak durmak gerekir. Tam tersine, Tanrı kavramının farklı bir biçimini öne sürerek, insanın Tanrı'ya ilişkin bütün bilgisinin sınırları hakkında olumsuzlamasıyla üzerine durabilmek için bu yola ihtiyaç duyar. Ayrıca, olumlayıcı yol ve olumsuzlayıcı yol iki farklı bakış açısıyla ele alınan aynı niteliklerle ilgilidir ve bu nedenle birbirlerini güçlendirirler. Olumsuzlamanın bu merkezî işlevi, onu mutlak yöntemsel bir ilke kılar. Metinde vurgulanan cahillik, dolayısıyla bilgiye karşıt değil fakat cahillikle olağan bilginin ötesindedir.

MİSTİK TEOLOJİ'

“ I.Bölüm

1. Tanrısal öz, ilgili olan Teslis ve tanrısal ve iyi olandan daha fazlası olan Hristiyanlığın tanrısal bilgeliğinin başında bulunan sen, bizi yalnızca tüm aydınlığın ötesine değil, aynı zamanda bilgisizliğin ötesine, mistik yazıların en tepesine kadar taşır. Burası teolojinin basit, mutlak ve bozulmaz gizemlerinin, Sessizliğin aydınlatıcı Karanlığında daha çok açığa vuruldukları yerdir: Gerçekten de hakkında, en koyu karanlığın ortasında en parlak ışıkla parladığını ve kendisi tamamen soyut ve tamamen görünmez kalırken, gözlerini kapatmasını bilen zekâları güzellikten daha güzel ihtişamlarla doldurduğunu söylemenin yetersiz kalacağı bu Karanlığın sırlarını, bu Sessizlik içinde öğreniyoruz.

Duam böyledir. Senin için sevgili Timoteos; durmaksızın mistik tefekkürler yap, duyumlardan uzaklaş, entelektüel

işlemlerden vazgeç, duyusal ve akledilir olana ait her şeyi reddet, yokluktan ve varlıktan bütünüyle sıyrıl ve böylece yapabildiğin kadar tüm özün ve tüm bilgisinin ötesinde Olanla cehalet içinde birleşebilecek kadar yüksel. Çünkü her şeyden ve kendinden çıkarak, karşı konulmaz ve mükemmel bir şekilde, her şeyi terk etmiş ve her şeyden sıyrılmış olarak tanrısal özün karanlık ışınına saf bir esrime içinde yükselmiş olacaksın.

2. Fakat erginleşmemiş olanlardan, yani varlıklara bağlı kalan, varlıkların ötesinde özsel olarak hiçbir şeyin var olamayacağını düşünmeyen ve 'Karanlığa örtünenin' bilgi yoluyla bilenebileceğine inanan kimselerden hiçbirinin seni anlamayacağına dikkat et. Eğer tanrısal gizemin açığa çıkışı insanların erişimini aşıyorsa, o vakit gerçekte varlıklar hakkında dile getirilen her şeyi onların hepsinin nedeni olduğu için ona atfetmek ve onun için tasdik etmek uygun olmasına karşın, tüm varlığı aştığından bütün bu sıfatları kendisi için inkâr etmek de uygun olsa da, fakat ister olumsuz isterse de olumlayıcı her konumun ötesinde yer aldığından, her yoksunluktan kusursuz bir biçimde kendinde aşkın olarak kalmasına rağmen olumsuzlamaların olumlamalarla çelişkiye düştüğüne inanmadan dünyevi gerçekler, tüm şeylerin aşkın nedenini tanımlamak için en düşük gerçekliklere yaslanan ve onun farklı biçimlerle şekillendirdikleri günahkâr putlardan üstün olduğuna katiben inanmayan kimselere ne demeli?

3. Dolayısıyla bu anlamda Kutsal Barthelemy, teolojinin bir bütün olarak bereketli ve oldukça özlü, İncil'in geniş ve dolu dolu olsa bile daha az özlü olmadığını vurgular. Bana burada olağanüstü bir düşünce varmış gibi geliyor, çünkü evrensel ve hayırsever neden kendisini birçok sözle ifade etse de, yine de her türden akıl yürütmeyi kendisinden uzak tutar, çünkü o ne rasyoneldir ne de anlaşılabilir ve çünkü her şeyi tanrısal olana özgü bir biçimde aşar ve o yalnızca ve gerçekten de tüm ritüel kutsamaların ve her türden arınmanın ötesine geçecek ve en kutsal tepe-

lere her türden yükselişi aşan, tanrısal tüm ışıklardan, tüm sözlerden ve tüm göksel akıllardan böylece Kutsal Kitap'a göre mutlak olarak aşkın Olan'ın mutlak bir varoluşla olduğu bu Karanlığın içine nüfuz etmek için vazgeçecek olanlara kendisini açığa vurur ve keşfettirir.

Bu nedenle, kutsal Musa'nın öncelikle arınma, sonrasında kirli olanlardan uzaklaşma emri alması, arınmadan sonra ise çok sesli borazanları duyması, sayısız ışını canlı bir parıltı yayan çok sayıda ateş görmesi, kalabalıktan ayrılarak rahiplerin önde gelenleriyle Tanrı'yla ilişkilerde yükselişlerin tepe noktasına ulaşması, çünkü Tanrı değil yalnızca Tanrı'nın ikamet ettiği yer görüldüğünden onu temaşa etmemesi nedensiz değildir. Bunun görülür ve akledilir düzende en kutsal ve en yüce nesnelerin yalnızca bütünüyle aşkın olan O'na gerçekten uygun olan sıfatların hipotetik akıllardan yani tüm zihinsel kavrayışı aşan, en kutsal yerlerinin akledilir doruklarının üstündeki Mevcudiyetini gösteren akıllardan başka bir şey olmadığını ifade ettiğini düşünüyorum.

Musa ancak o zaman gördüğümüz dünyayı aşarak bilgisizliğin gerçekten mistik Karanlığı içine dâhil olur; burası tüm pozitif bilginin susması gerektiği, her türden kavrayış ve görüden bütünüyle uzak durulan yerdir, çünkü burası tamamen her şeyin ötesinde olan O'na aittir, çünkü o artık ne kendisine ne de yabancı herhangi bir şeye aittir; tüm pozitif bilgiden vazgeçtiğinden, tüm bilgiden uzak duran ve bu bilgisizliğin kendisiyle her türden zekânın ötesinde bilen O'nunla en iyi şekilde birleşir.

II. Bölüm

Biz de Işıktan daha aydınlık olan bu Karanlığın içine girelim ve her türden görü ve bilgiden vazgeçerek tüm görünün ve tüm bilginin ötesinde olan O'nu ne görebileceğimizi ne de bilebileceğimizi görelim ve bilelim! Çünkü bu gerçek bir

görü ve gerçek bir bilgidir ve Var olan her şeyi terk etmemiz gerçeğiyle tanrısal öze uygun bir biçimde Tanrısal-Özü kutsarız. Bunun gibi, heykeltıraşlar kendi elleriyle bir heykel yapmak için önce saklı formun saf görüntüsünün karşısında yer alan tüm gereksiz malzemeleri [mermeri] ayıklarlar ve onların biricik etkinliği, saklı güzelliği tek başına ortaya çıkaran tam da bu ayıklama olacaktır.

Ancak olumsuzları kutsamada, olumluları kutsamak için kullandığımızın aksi bir biçimde ilerlemenin uygun olacağını düşünüyorum. Gerçekten de bunlar için, ilkeler gibi en birincil olanlardan hareket ederek ortada bulunanlara ve sonra da sonunculara ulaşmış olduk. Burada, her varlıkta bu varlığa dair sahip olunabilecek bilgiyi gizleyen bu bilinmeyen bilgiyi perdesiz bilmek ve böylelikle varlıklarda içerilen tüm aydınlığın sakladığı bu özsel Karanlığı görebilmek için toptan bir ayıklamayla en asli olanlara doğru yükselmek amacıyla zorunlu olarak bu sonunculardan yola çıkarız.”

13
MUSA BİN MEYMON

OLUMSUZLAMA

Maimonides lakaplı Musa bin Meymun (1135-1204), Yahudi dinine felsefenin girmesini sağlar. Teolog olduğu kadar filozof da olan Musa bin Meymun, gerçekten Arap kültüründen ve filozoflarla ve mütekellimleri (İslam kelamının uygulayıcıları olan resmî teologlar) karşı karşıya getiren dinde aklın yeri üzerine tartışmalardan yoğun bir şekilde etkilenir. Ayrıca İbn Rüşd'ün kendisine yöneltmiş olduğu eleştirilerin izinde gitmek için kendisinden kimi zaman uzaklaşmış olsa da, İbn Sina'nın öğrencisi olarak kabul edilir. Nihayet, yazılarını Arapça olarak kaleme alır. Böylece Arap düşünürler ile özellikle Thomas Aquinas olmak üzere Batılı Skolastikçiler arasında bir aracı olarak hizmet eder ve kelimadan yani aslında Müslüman bir skolastik inşa eden spekülatif teolojiden esinlenmiş olan kendisinin rasyonel teolojisini sunar.

Guide des égarés (des indécis ya da des perplexes, çevirilere göre) [Yolunu Kaybetmişler İçin Rehber] adlı eseri, Tanrı'dan uzaklaşan Yahudilere seslenir ve bu kimseleri Yahudiliğin yuvasına geri getirmeyi amaçlar. Öyleyse apolojetik bir amacı vardır. Fakat aynı zamanda yoğun bir felsefi ilgiyi de bulundurur, çünkü iman konusunda sıklıkla felsefenin neden olduğu şüpheleri gidermeyi amaçlar. Bunu yapmak için İbn Meymun, felsefeyi katiyen geçersiz kılmak değil bilakis, onu incelemek ve ondan tüm gerçekleri çıkarmak niyetinde olacaktır. Bunun yanı sıra, söz konusu

kitabta yalnızca sağlam bir felsefi kültüre sahip insanlara hitap etmeyi amaçlamaktadır: Eser, öncelikle filozofları ilgilendiren ezoterik bir eserdir. Örneğin Önsöz’de çoğunluğun anlayamadığı farklı türdeki çelişkileri ve söylem düzeylerini harekete geçirecektir. Fakat felsefi spekülasyon burada her zaman Torah’la Talmud’a bağlıdır. Torah’ın sözlü geleneğine karşılık gelen Talmud, yorum ve tartışmaya dayanır ve bundan dolayı İbn Meymun’a göre felsefi düşüncüyü doğal olarak hoş karşılamaktadır.

Dolayısıyla *Rehber*, felsefenin teoloji karşısındaki rolü ve yeri üzerine bir düşünce geliştirir. İlkelerini Torah’tan fakat aynı zamanda Aristoteles’ten alan rasyonel bir dinin havarisi olarak İbn Meymun, felsefe ile teoloji arasında var olabilecek çelişkileri aramaz, tam tersine, ne demek istediğimizi anladığımız anda bunların tutarlılığı üzerinde ısrar eder. Hakikat ancak bir olabilir ve felsefi metinlerde olduğu gibi, kutsal metinlerde de kendisini ifşa eder. İman ve akıl arasında sadece uyum değil, aynı zamanda zorunlu bir iş birliği de bulunur. Örneğin akıl, Tanrı’nın birliği fikrini kesin bir biçimde düşünmek ve onu her türden insanbiçimcilikten uzaklaştırmak için kaçınılmazdır. Bunlar *Rehber*’in iki önemli tezidir. İman ve akıllı, onları o güne kadar ayırmış olan bir dinde bir araya getirerek İbn Meymun, Ortodoks Yahudiliği baltalar. Leo Strauss gibi kimi yorumcular açısından İbn Meymun, bu sayede Yahudi kültürünün Aydınlanması olan Haskala’nın maskesine bürünmüş bir öncü olacaktır; Gershom Scholem gibi başkaları açısından ise Yunan kültürüyle Yahudilik arasında kurduğu sentez, iman sahibi bir kimse tarafından kabul edilemeyecek kadar heterodokstur. İncil’deki hakikatler için sunduğu gerekçelerinin felsefenin özellikle de Aristotelesçi felsefenin etkisini gösterdiği doğrudur. Ayrıca Spinoza, onun kendisinden Aristoteles’in saçmalıklarını çıkarmak için Kutsal Kitap’a işkence etmekten başka bir kaygısı olmadığını düşünür (*Teoloji-Politik İnceleme*, I, s. 36). Fakat İbn Meymun’un tutkusu, her şeyden

önce apolojetiktir: Kitab-ı Mukaddes'te yer alan beyanlara kavramsal ve ispata dayalı bir karakter vererek İbn Meymun, bunları belirlemeye ve olası heretik yozlaşmalarının önüne geçmeye olanak tanır. Özellikle de bilinemez olan bir Tanrı hakkında konuşabilme tarzıyla ilgilenir ve ona atfedilmiş olan sıfatlar sorunu üzerine soruşturmalarda bulunur. Tanrı'nın varlığı ve özü üzerine konuşmak arasında ayırmada bulunur. İkinci durumda bir tutkuya işaret eden sıfatların, aksine eylemin sıfatları kabul edilebilir. Sorun, Tanrı'nın özünden söz etmek istenildiğinde açık bir biçimde daha problematiktir. Burada olumlayıcı (ve bu durumda Tanrı bilinemez olduğunda her zaman yetersiz olan) ya da olumsuz (Tanrı'yı yaratılanlardan ayırmaya olanak tanıyan ve her türden insanbiçimciliğin önüne geçen) sıfatlar olmak üzere, bir sıfatlar sınıflandırması icra eder. Tanrı bu şekilde olumsuz bir biçimde, yani öteki varlıklarla Tanrı arasında yapılan bir ayırım gereğince kavranır.

YOLUNU KAYBETMİŞLER İÇİN REHBER¹

“Burada şu soruyu sorabiliriz: Eğer Tanrı'nın gerçek özünü algılamanın bir yolu yoksa, onun var olduğundan başka bir şeyi algılamanın imkânsızlığı gösterilebiliyorsa ve gösterildiği gibi olumlu sıfatlar imkânsızsa, o vakit algılayanlar arasındaki görelî üstünlüğü neye dayanacaktır? Çünkü o zaman, efendimiz Musa ve Süleyman'ın algıladıkları şey, öğrenciler arasındaki her bireyin algıladığı şeyle aynı olacaktır ve buna bir şey eklemek imkânsızdır. Ve bununla birlikte teologlar ya da daha ziyade filozoflar tarafından genel olarak kabul edildiği gibi, bu hususta birçok derece söz konusudur. Öyleyse gerçekten de durumun böyle olduğu ve algılayanlar arasında oldukça büyük üstünlük tonları olduğu

bilinmeli. Gerçekten öznenin sıfatlarını artırdığımız ölçüde daha iyi bir şekilde belirlenir ve gerçek doğası gittikçe daha iyi şekilde kavranır; bunun gibi Tanrı söz konusu olduğunda, olumsuzları artırdığınız ölçüde algıya yaklaşmış ve siz ona, size gösterileni inkâr etmeyenden daha yakın olursunuz. Bundan dolayı, böyle bir insan kesinliğe ulaşmak ve bir bilimi anlamak ve ilkelerini doğrulamak konusunda yıllar boyunca yorgun düşünceye değin çaba gösterir ve o zaman tüm bu bilim, (bize öğretmek için) Tanrı açısından kabul edilemez olduğunu kanıtlayarak bildiğimiz belirli bir şeyi inkâr etmemiz dışında başka bir sonuç üretmez; spekülasyonda zayıf olanların arasında yer alan bir başkası açısından bu kanıtlanmaz ve bu şeyin Tanrı'da var olup olmadığı kendisi için kuşkulu kalmaya devam eder; nihayet görme yetisinden bütünüyle yoksun olanlar arasından bir başkası, olumsuzluğu kanıtlanmış bu şeyi (düşünülemez) onun için onaylar. Örneğin ben onun bir bedeni olmadığını göstereceğim; bir başkası kuşku duyacak ve onun bir bedeni olup olmadığını bilmeyecektir; nihayet bir başkası, bir bedeni olduğuna karar verecek ve Tanrı'yı benzer bir inançla ele alacaktır. Bu üç insan arasında ne büyük bir farklılık olacaktır! İlki hiç şüphesiz Tanrı'ya en yakını olacaktır, ikincisi daha uzak ve üçüncüsü ise en uzak olanı. Bunun gibi, her ne kadar bedenselliği inkâr eden ilki için bu kanıtlanmamış olsa da, tutkuların kendisi için Tanrı'nın gözünde kabul edilemez oldukları kanıtlanmış olan bir dördüncüsünü varsayarsak, bu dördüncüsü hiç kuşkusuz Tanrı'ya ilkinden daha yakın olurdu ve bunun gibi; böylece, kendisi için bize göre kendisinde olabilecek ya da kendisinden elde edilebilecek birçok şeyin Tanrı'nın gözünde kabul edilmesi imkânsız olduğu kanıtlanmış bir kimse bulunsaydı ve kesinlikle, bunun zorunlu olduğuna inanacak kadar ileri gidebilseydik, bu kimse hiç kuşkusuz bizden daha mükemmel olurdu.

Böylece, bir şeyin Tanrı tarafından reddedilmesi gerektiğinin kanıtlanacağı her defasında bununla daha mükemmel

olacağını ve ona olumlu bir biçimde (özüne) eklenmiş bir şey atfettiğin her defasında ise onu yaratılanlara benzetmiş olacağın ve gerçekliğini bilmekten uzak kalacağın senin için açıktır. Tanrı algısına, onun açısından kabul edilemez olan herşeyin yanlışlığını bilmek için, bir şeyi özüne eklenmiş olarak ya da kendimiz açısından bir yetkinlik olduğunu göreceğimizden sanki bu şey kendisi açısından bir yetkinlikmiş gibi ona olumlayıcı bir şekilde atfederek değil soruşturma ve inceleme yoluyla bu şekilde yaklaşılması gerekir; çünkü tüm yetkinlikler herhangi bir kapasiteden ibarettir ve kapasiteyle donatılmış her (varlık)ta kapasitenin tamamı var olmaz. Öyleyse ona olumlu bir şekilde (kendisinden) başka bir şey atfetmen durumunda, ondan iki şekilde uzaklaştığını bileceksin; öncelikle, çünkü ona atfettiğin her şey (yalnızca) bizim için bir mükemmeldir ve ikinci olarak, kendisinden başka hiçbir şeye sahip değildir ve tam tersine, daha önce kanıtladığımız gibi, mükemmelliklerini oluşturan bizatihi özüdür.

Nitekim herkes, (Tanrı'yı) algılama yetisine sahip olduğumuz dâhil olmak üzere, onu olumsuzlama dışında algılamanın başka bir yolu olmadığını fark ettiğinden, uygulandığı şeyin gerçekliği hakkında kesinlikle herhangi bir şey bilmemizi sağlamadığından, eski ve modern herkes zekâların Tanrı'yı kavrayamadığını, yalnızca var olduğunu ve ne olduğunu yalnızca kendisinin algıladığını ve Tanrı'yı algılamanın, onu bütünüyle algılamanın yetersiz olduğunu kabul etmek olduğunu beyan etmişlerdir. Bütün filozoflar şunu söyler: Güzelliği karşısında gözlerimiz kamaşır ve Güneşin onu algılayamayacak kadar zayıf bir şekilde gözlerimizden uzaklaşması gibi, tezahürünün gücüyle bizden uzaklaşır. Bunu (konuşmalarda) burada tekrarlayanın anlamsız olacağı konusunda anlaşmıştık; ama bu konuda en etkileyici olarak söylenmiş olanlar mezmur yazarının sözleridir: *lekha doumiâ tehila* (Ps. 65:2). Anlamı şudur: "Senin için sessizlik övgüdür." Bu konuyla ilgili çok güzel bir ifade; çünkü Tanrı'yı yüceltmek ve onurlandırmak amacıyla ne söylersek

söyleyelim, bu sözlerde Tanrı açısından aşağılayıcı bir şeylerle karşılaşırız ve yine burada (ifade edilmiş) belirli bir kusuru görürüz. Dolayısıyla susmak ve kendini aklın algılarıyla sınırlandırmak daha uygun düşecektir; tıpkı mükemmel insanların “Kalbinizde söyleyin (düşünün) ve sessiz kalın.” (Ps. 4:5) derken önerdikleri gibi.”

Teologlara karşı (*Eşariler*, yani Müslüman dogmatik gelenek kelamını inşa eden dogma ve imanı tanımlayan resmî teologlar karşısında) filozofları savunan İbn Rüşd (Avrupa'da Averroes 1126-1198), teoloji içerisinde felsefenin yerini meşrulaştırır. Eserinin tamamı durmaksızın Müslüman bir teolog gibi bilge bir kimsenin felsefeye ve kanıtlamalarına başvurabileceğini savunur, çünkü bunlar uygun bir şekilde gerçekleştirilmeleri hâlinde, vahyedilmiş olan Yasaya her zaman uygun olacaklardır. Pagan felsefesinin İslam dünyasındaki bu yükselişi, özellikle Aristoteles felsefesiyle ilgilidir. Ayrıca İbn Rüşd sık sık 'Filozof' ifadesiyle atıfta bulunduğu Aristoteles'in temel eserlerini yorumlar. Her türden imancılıktan (Bkz. Sözlükçe) uzak bir şekilde İbn Rüşd, Tanrı'yı ve yaratmasını anlamak amacıyla imanla akli birleştirmeyi önerir; bundan başka, kutsal metinleri düşünmeye olanak tanıyan rasyonel yöntemleri kesin bir şekilde sunar. Bununla birlikte, *Felsefe ve Din İlişkisi*'nin somut rolü yanlış anlaşılmalıdır. Metnin girişinde Alain de Libera'nın hatırlattığı gibi, *Faslu'l-Makal* rasyonalizmin bir manifestosu değil, felsefi bir düşünümün belirli çıkarımsal akılsallık içerisindeki tatbididir. *Faslu'l-Makal* bir fetvadır. Bu –Latinlerin *responsum*, Yahudilerin *teshuvah* dedikleridini yargının terimleri ve yapısı içerisinde ifade edilmiş bir soruna karşılık veren resmî bir görüştür. Çağın teologları ve fakihleri, İbn Rüşd'ün Aristoteles hakkındaki yorumla-

ma etkinliğine olumsuz bir şekilde yaklaşırlar. Vahyedilmiş metinlere felsefenin uygulanması yöntemi, gerçekten de açık bir şekilde Aristotelesçi bir öze sahiptir, çünkü bu yöntem rasyonel kıyas usulüne dayanır. Dahası, bu sonuncusu, mantıkla değil fakat tam olarak söylemek gerekirse kanaatle ilgili olan fıkhi konulardaki kıyastan ayırt edilir. Amacı, İslam düşüncesinde felsefenin ister ‘caiz’ olan isterse de metnin vurguladığı gibi ‘vacip’ olan meşru karakterini göstermektir. Bununla birlikte, bu peripatetikçi etkiye Yeni Platoncu etkiyi dâhil eder: Burada sunulduğu hâliyle Tanrı, Platon’un Demiurgos’unu hatırlatan bir ‘zanaatkâr’ olarak tasvir edilir. Her ikisi de amaççı olan doğal eserle sanat eseri arasındaki benzerlik, ziyadesiyle Aristotelesçi bir öz içerir, çünkü zanaatkârın ürünlerinin bilgisi yaratma yoluyla gerçekleştirdiği biçimlerini içeren üreticisini anlamaya olanak tanır.

FELSEFE-DİN İLİŞKİSİ/FASLU’L-MAKAL’

“2. *Felsefe yapma edimi*, var olanların rasyonel bir soruşturmasından ve zanaatkârın varlığının kanıtını oluşturduğu, yani sanat yapımı eserlere benzer olmaları bakımından bunlar üzerine düşünme gerçeğinden –çünkü gerçekten de varlıklar zanaatkârın varlığının bir kanıtını oluşturdukları ölçüde onu üreteni biliriz ve zanaatkârın bilgisi var olanların üretimlerine dair bilgileri kadar kusursuzdur– başka bir şeyden oluşmuyorsa ve Vahiy insanlara var olanlar üzerine düşünmeyi buyuruyor ve onları bu konuda teşvik ediyorsa, o zaman (Felsefe) adı altında belirtilen etkinliğin vahyedilmiş yasa bakımından zorunlu ya da tavsiyeye değer olduğu açıktır.

3. Vahiy, bizi akıldan yararlanarak var olanlar üzerine

düşünmeye çağırmış ve bize onları bu yolla tanımayı gerekli kılmış olsun –kendisine şükürler olsun, Tanrı’nın Kitabında birçok ayet bunu açıkça ortaya koyar. Örneğin tanrısal beyanın tanıklık ettiği gibi, “Öyleyse ey basiret sahipleri, düşününüz.”, ki bu beyan rasyonel ya da hem rasyonel hem de şeri bir kıyasa başvurma zorunluluğunu açıkça gösteren bir ifadedir veya örneğin “Göklerin ve yerin hükümdarlığı ve Tanrı’nın yaratmış olduğu her şeyin üzerine düşünmüyorlar mı?” tanrısal beyanı, var olanların rasyonel soruşturmasını açık bir biçimde teşvik eden bir beyandır. Tanrı, bu bilgiyi kendilerine bahşederek onurlandırdığı ve ayırdığı kişiler arasında İbrahim’in bulunduğunu bildirir. “Böylece İbrahim’e göklerin ve yerin hükümdarlığını göstermiş olduk.” vesaire ayetin sonuna doğru; keza yine “Develerin nasıl yaratılmış olduğunu hiç sorgulamıyorlar mı? Ve gök nasıl yaratıldı?”; keza yine: “(...) ve göklerin ve yerin yaratılışı üzerine tefekkürde bulunanlar.” ve başka çok sayıda ayet.

4. Vahyin var olanların akıl aracılığıyla soruşturulmasının ve üzerlerine düşünülmesinin zorunluluğunu beyan ettiği iyice ortaya konulduğuna ve ayrıca düşünmenin de bilinmeyenden bilineni elde etmekten –gerçekten de kıyası ya da kıyas yoluyla gerçekleştirilen eylemi oluşturan şey budur– başka bir şey olmadığına göre, o zaman var olanların incelenmesi için akli kıyasa başvurmak zorundayız. Dahası, Vahyin çağrıda bulunduğu ve teşvik ettiği bu inceleme işleminin zorunlu olarak en kusursuz olanı ve en kusursuz kıyas türünü bizim ‘kanıtlama’ olarak tanımladığımız işlemi gerektirdiği açıktır.

5. Nitekim Vahiy, Tanrı’yı ve yaratmış olduğu bütün şeyleri kanıtlama yoluyla iyice tanımaya teşvik ettiğine ve ayrıca Tanrı’yı ve var olanların tamamını bu şekilde tanımayı arzulayan kimse için ön koşul olarak farklı akıl yürütme türlerini ve koşullarını ve kanıtlayıcı, diyalektik, retorik ve eristik kıyas arasındaki farklılığı bilmesi tercihe şayan hatta zorunlu olduğuna ve öncelikle kıyasın ne olduğu,

genel olarak kaç türünün bulunduğu, hangilerinin geçerli hangilerinin ise geçerli olmadığına bilinmesi durumunda mümkün olduğuna ve bu sırasıyla, ön koşul olarak kıyasın kendisinden oluştuğu yani öncül ve türlerini, parçalarını bilerek mümkün olduğuna göre, o zaman kesinlikle iman sahibi emrine uymak zorunda olduğu vahyedilmiş Yasa bakımından var olanları rasyonel bir biçimde soruşturmak, bunları incelemeyen önce akli incelemede pratik bir etkinlikteki araçlar gibi olan şeyleri bilmek zorundadır.

6. Böylece, tıpkı fakihin yasal düzenlemelerin belirlenmesi amacıyla fıkhi muhakemenin uygulanma buyruğundan sonuçlar elde etmesi, fıkhi kıyasın farklı türleri içinde hangilerinin geçerli hangilerinin ise geçerli olmadığını bilmek zorunda olması gibi, Tanrı'yı gerçekten bilen kimse, varlıkların rasyonel olarak incelenmesi buyruğu sonucundan, akli kıyası ve onun farklı türlerini tanıma zorunluluğu sonucunu çıkarmalıdır. Ve de çok haklı olarak çünkü tanrısal beyan şu şekildedir: "Ey basiret sahipleri, öyleyse düşününüz.", fakih, fıkhi kıyası tanımanın sonucuna ulaşabilse de, Tanrı'yı gerçekten bilen kimsenin akli kıyası tanımanın zorunlu olduğu sonucuna ulaşması çok daha meşrudur.

7. İslamın ilk çağında bulunmadığı gerekçesiyle hiç kimse akli kıyas üzerine bu tür incelemeye, mekruh bir bidat olarak karşı çıkmamalıdır; ayrıca fıkhi kıyas ve türleri üzerine inceleme de İslamın ilk dönemlerine göre sonradan meydana getirilmiş bir şey olmasına karşın, hiç kimse bunun mekruh bir bidat olduğunu düşünmemiştir; öyleyse biz de akli kıyas üzerine aynı kanaati benimsemeliyiz. Bunun (doğrusu kendisiyle açıklanabilecek) nedenden söz edilecek yer burası değildir. Dahası, tek anlamlı vahyedilmiş beyanlarla çürütülebilecek olan az sayıda dar görüşlü tutucu dışında, din (âlimlerimizin) büyük çoğunluğu akli kıyasın geçerliliğini kabul etmişlerdir. [...]

13. Bütün bunlardan Eskilerin yazılarının incelenmesinin Yasa gereğince zorunlu olduğu görülür, çünkü onların

kitaplarındaki niyet ve (takip ettikleri) amaç, Vahyin ulaşmamız için çağrıda bulunduğu amaçla aynıdır. Bundan dolayı, böylesi bir incelemeye yatkın olan yani bir yandan doğuştan bir anlayışa, öte yandan ise dürüst ve ahlaki açıdan erdemli gibi iki vasfı bir arada bulunduran bir kimseyi bundan alıkoyan herhangi bir kimse, Vahyin insanları Tanrı'yı bilmeye çağırdığı, yani Tanrı'yı gerçekten bilmeye taşıyan akli bir incelemenin kapısına erişimini insanlara kapatır. Bu, Tanrı'dan uzaklaşmanın ve cehaletin en yüksek düzeyi olur.

14. İster buna istidadın doğuştan yokluğundan ister doğru bir yöntemle ilerlemediğinden ya da tutkularına yenik düştüğünden ya da metinlerin içeriğini kavramada kendisini yönlendirecek bir hocanın olmamasından ya da tüm bu nedenlerin tamamından ya da aralarından en az birinden dolayı olsun, metinlerin incelenmesinde hata yapması ya da sapmalarda bulunması durumundan bunları inceleyebilecek insanlardan metinleri yasaklamak gerektiği sonucu çıkmaz, çünkü bu metinlerden dolayı yaşanan böylesi kusurlar arızidir, özsel değildir ve doğası ve özü gereği yararlı olan bir şeyi arızı bir kusurdan dolayı reddetmemek gerekir. Bundan dolayı Peygamber –sav.–, bir adama ishale yakalanmış kardeşine bal yedirmesini buyurmuş ve sonrasında ishal arttıktan sonra kendisine yakınan bu kimseye, “Tanrı doğruyu söyledi, yalan söyleyen kardeşinin karnıdır” yanıtını vermiştir.

15. Biz de diyoruz ki: En adi kimseler arasında yer alan kimi insanların, bu eserlerin incelenmesinden dolayı yollarını şaşırmalarından ötürü, felsefi eserlerin incelenmesini buna yatkın olanlara yasaklamak, başka nedenlerden ötürü su içerken boğuldukları ve öldükleri gerekçesiyle soğuk ve tadı hoş bir suya susamış bir kimseye su içmeyi yasaklamaya ve onu susuzluktan öldürmeye benzer. Gerçekten de suyun neden olduğu boğulma sonucu ölme tesadüfiyken, susuzluğun neden olduğu ölüm özsel ve zorunludur. Bu bilim (Felsefe) sonucu meydana gelebilecek kazalar, aynı

zamanda tüm diğer bilimlerden de kaynaklanabilir. Fıkıh ilmini (tesadüfi) bir neden kılan ne çok Fıkıh âlimi kendileri kaybetmelerinden dolayı günah işledi ve dünya hayatına daldılar! Bu âlimlerin çoğunun durumu, her ne kadar bilimleri özü gereği pratik bir erdemi gerektirse de bu şekildedir. Dolayısıyla pratik bir erdemi gerektiren bir bilimin neden olduğu şey, zihinsel bir erdemi gerektiren bir bilim tarafından da kaynaklanabilir.”²

² Karşılaştırılan çeviri: İbn Rüşd, *Felsefe - Din İlişkileri Faslı'l-Makal el-Keşfan*, çev. Prof. Dr. Süleyman Uludağ, Dergah Yayınları, 2012. (Çev.)

15
THOMAS AQUINAS

KAVRAYIŞ

Thomas Aquinas'ın (1225-1274) düşüncesi, Ortaçağ Skolastiğinin altın çağını temsil eder. Bu teolog ve filozof, öncelikle Hristiyanlıkla uyumlu bir hâle getirmeye çalıştığı Aristotelesçi felsefeden (bu felsefenin İbn Sina, İbn Rüşd ve Musa bin Meymun gibi yorumcularından) etkilenir. Fakat doğrusu, entelektüel kaynakları oldukça çeşitlidir: Albertus Magnus'un öğrencisidir ve Augustinus, Pseudo-Dionysos ve Cicero'dan beslenir. Projesi her şeyden önce oldukça kişiseldir. Burada söz konusu olan şey, bilhassa Tanrı soruşturmasında doğal yetilere yer vermek ve böylece de imanın akıldan beslendiği rasyonel bir teolojiyi ortaya sermektir. Ayrıca insan, kutsal metinlerle her türden karşılaşmasından önce, Tanrı'ya ilişkin gerçek bir kavrayışa yeterli olmasa bile bir Tanrı fikrine sahiptir.

Summa Contra Gentiles eseri, felsefi sorunları teolojik sorunlardan ayırmaya çalışmış olsa da *Summa Theologiae*, bu sorunları birbirine bağlar ve gerçek bir *doctrina sacra*, yani kutsal metnin vahyetmiş olduğu hakikatlerin rasyonel bir öğretimini inşa eder. Bu, iki harekete göre düzenlenir: ilki Tanrı'nın yaratılmışlara doğru olan hareketi (*exitus*); ikincisi yaratılmışların Tanrı'ya doğru hareketidir (*reditus*). Böylesi bir plan, Yeni Platoncu etkiye işaret eder (taşma, geri dönüş (Bkz. Sözlükçe)), fakat Thomas Aquinas Tanrı'yı bilmek amacıyla analogik bir yöntem ortaya koyarak güçlü bir biçimde Dionysosçu (bkz. 'Negatif Teoloji') olumsuzla-

mayı vurgulayacaktır. Kesinlikle analogi nesnenin varlığını açıklamaz, ancak gerçek bilgiyi oluşturur ve kişinin Tanrı hakkında konuşmasına izin verir. Öyleyse burada Tanrı hakkında doğru bir biçimde akıl yürütmenin beş yolunu ve biçimini ortaya seren bir Tanrı bilimi söz konusudur: İlk hareket ettirici olarak Tanrı, ilk neden olarak Tanrı, zorunlu varlık olarak Tanrı, mutlak mükemmel olarak Tanrı ve evrenin üstün düzenleyicisi olarak Tanrı. Nitekim bu yollar, imanin olduğu kadar aklın, bir teoloğun olduğu kadar filozofun da Tanrı'sını tasarlar, çünkü bunlar Tanrı'nın varlığının birçok delili ve kanıtlamasıdır. Bununla birlikte, Tanrı bilimi kuşkusuz bir *doctrina sucrata* yani aklın sağladıklarından daha derin hakikatlere ulaşmak ve uygulamak amacıyla iman gerektiren bir bilimdir. Bu açıdan Thomas Aquinas, bir bilginin içeriğine odaklanan doğal ışık ile bilginin içeriğine verilen onaya odaklanan imanın ışığını birbirinden ayırır. Ayrıca inanç ile gerçek iman birbirinden ayırmaya olanak tanıyan şey böyle bir onayın gücüdür. Nitekim bu iman ışığı tanrısal bir bağış olup rasyonel bir kapasiteyle ilgisi bulunmamaktadır. Thomas Aquinas aynı zamanda, Tanrı'yı en üstün Varlık yaparak Yeni Platoncu gelenekten ayrılacaktır, ki Yeni Platoncular'da Tanrı varlığın üstünde yer almaktaydı. Bu açıdan "Ben benim." (Çıkış 3: 14) adlandırmasının Tanrı'ya en uygun adlandırma olduğunu ve bu sayede de teolojiyle ontolojiyi en kesin biçimde birleştirdiğini düşünür. Fakat Yeni Platonculuktan, aşağı olanın üstün olandan pay alabileceğini savunan pay alma fikrini devralır. Bu, Tanrı'nın ancak oldukça farklı derecelere göre kavranışının önüne açar. Thomas, Augustinus'un Tanrı'yı bilmek ile kavramak arasındaki ayrımını benimser. Tanrı üzerine bir bilginin olanağını soruşturarak Thomas, böylece aklın analiz etmesi gerektiği ve edebileceği sonlu ve sonsuz arasındaki gerilim yoluyla hem Tanrı'yı düşünmeye hem de insanı tanımlamaya olanak tanır.

SUMMA TEOLOGIAE¹

“Çözüm: 1. ‘Kavramanın’ iki anlamı bulunur. İlki, açık ve net olarak nesnenin kendisini kavrayan öznde içerildiğini açıklamaktadır. Buna göre Tanrı ne bir anlıkla ne de başka bir yolla hiçbir biçimde kavranamaz, çünkü sonsuz olan sonlu bir şeyde içerilemez; ki bu kendisi sonsuz bir şey olduğundan, sonlu bir şeyin onu sonsuz bir biçimde kuşatmasına neden olurdu. Nitekim, ‘kavramak’tan bu anlamda söz ediyoruz. Fakat bu sözcüğün, kavrayışı araştırmadan farklı kılan daha geniş bir başka bir anlamı olabilir. Gerçekten de birine dokunan bir kimsenin o andan itibaren elinde bulundurduğundan onu kavradığı (*comprehendre*) söylenir. Bunun gibi Tanrı, *Ezgiler Ezgisi* (3, 4)’te söylendiği gibi seçilmiş kimselerce kavranır: “Onu yakaladım ve bırakmayacağım.” Resul tarafından kullanılmış olan ifadeler de bu anlamdadır. Öyleyse ‘kavrayış’, görünün imana ve zevkin de hayırseverlik aşkına karşılık geldiği için ümide karşılık gelen, mutlu ruhun üç hediyesinden biridir. Bizim aramızda, görülen her şey bu nedenle elde tutulmaz ve kendisine sahip olunmaz; çünkü gücümüz dâhilinde olmayan birçok şeyi uzaktan görürüz. İster kendilerinden zevk almadığımız için ister arzumuzun nihai amacı olmadıkları için arzumuzu dindirmeye ve yatıştırmaya kabil sahip olduğumuz bütün mallardan da istifade etmeyiz. Fakat Tanrı katında seçilmişler üç şeye sahiptir; çünkü tanrıyı görürler, onu görerek kendisini kavrarlar, çünkü Tanrı’yı sonsuza kadar görmek onların elindedir ve onu kavrayarak arzuyu tatmin eden nihai amaç olarak bundan istifade ederler.

2. Tanrı’nın kavranılamaz olduğunu söylediğimizde, ondan bir şeyin görülmediğini kastetmeyi istemiyoruz; anlatmak istediğimiz şey, onun görülebilir olduğu kadar ku-

Thomas Aquinas, *Somme theologique*, I, q. 12, art. 7, Scol. (t. I, p. 229-230), Cerf, 1984-1986.

sursuz bir biçimde görülmediğidir. Kanıtlayıcı bir önerme basitçe makul bir nedenle bilindiğinde, bununla birlikte ne özne ne yüklem ne de bağlantıları olmak üzere bu önerme hakkında bilinmeyen hiçbir şey kalmaz; fakat büsbütün olarak bu önerme bilinebilir olduğundan, daha az mükemmellikle bilinir. Böylece Aziz Augustinus kavrayışı şu sözleri dile getirerek tanımlar: “Bir nesne, kendisini gören kimseden kendisinden hiçbir şeyin kaçamayacağı bir biçimde gördüğümüzde ya da sınırları bakışla sarmalandığında kavranır.” Gerçekten de bilinebilirliğin sonuna eriştiğimizde, bilinen şeyin sınırlarını bakışla sarmalarız.

3. ‘Büsbütün’ nesnenin var olması biçimiyle ilgilidir; fakat tüm var olma biçimi bilinmediğinden değil, anacak nesnenin var olma tarzının bilen varlığın var olma tarzı olmadığı için. Öyleyse Tanrı’yı zatıyla gören bir kimse, onda, onun sonsuz olarak var olduğunu ve sonsuz olarak bilinebilir olduğunu görür; fakat bu sonsuzluk kipi, kendisinin sonsuz olarak bileceği anlamında bilene ait değildir. Bu şekilde, bir önermenin kanıtlanabilir olduğunu, kanıtlamanın kendisini bilmeksizin, olasılıkla bilebiliriz.”

16
BATAILLE

İÇ DENEYİM

Georges Bataille (1897-1962), bir filozoftan çok bir yazar ve düşünürdür. Gerçekten de felsefeye bilinmeyenin tüm biçimlerinin köklü yabancılığına-tuhafılığına yaklaşmak ve saygı duymak yerine, onu her zaman bilinene indirgemek istemesi nedeniyle eleştiri getirir. Bu nedenle Bataille bir ‘heterolojinin’, yani başkasının, akılsallık ve filozofların sistematik olana yönelik ısrarı tarafından özümselemeyen her şeyin biliminin kurucusu olmak ister. Akledilir olanla varoluşa karşı çıkar, çünkü bilinemez olan düşünmenin değil bir deneyimin konusudur: O, sözcüğün kesin anlamıyla kavranılamaz olandır. Böylesi bir bakış açısı birçok yönden negatif teolojii (Bkz. Sözlükçe) akla getirir. Ayrıca Bataille negatif teolojiiyle ilişkili olan büyük yazarlara sıklıkla atıfta bulunur, çünkü Tanrı’nın hiç olduğunu öne sürmek, kendisiyle ilgili bir ihlal biçimine yaklaşmak demektir. Öyleyse, örneğin metnin başında “*İç deneyimle genellikle mistik deneyim olarak tanımladığımız şeyi kastediyorum*”u vurgulayarak söz konusu negatif teoloji geleneğinin çerçevesinde konumlanmış olur. Sınırların tüm ihlali, her şeyden önce dinsel bir anlam içeren iki hâl olan bir tür esrime ve kendinden geçme hâli oluşturur. Bununla birlikte, iki farklı deneyim tipi arasında boyut farklılıkları bulunur. Tanrı hiç olarak sunulduğunda bile bilinmeyen değildir. O, tüm karanlığıyla ortaya çıksa bile, her zaman zaten belirli bir biçimde verilidir. Negatif teolojiden kaynaklanan mistik olan, her ne kadar bura-

daki bilgi bir bilinmezlik (Bkz. Sözlükçe) olsa da Tanrı'nın bir bilgisidir. Sonrasında dogmatik bir teolojinin çerçevesi içinde alındığında, böylesi girişimler mutlak bir heterojene erişmek bakımından fazlasıyla kontrollüdür. Öyleyse Tanrı başkasının baş döndürücü deneyiminin konusu olamaz ve yazarın araştırdığı bilinmeyen değildir, çünkü Tanrı aslında tamamıyla düşünülemez olandır. Nihayet, mistik deneyim hem kör hem de ümitsiz bir arayış olsa da, öte yandan olduğu hâliyle bilinmeyenin arayışının asla sağlayamayacağı bir tamamlanmayı, bir sonu ve sınıllanacak huzur dolu bir limanı amaçlar. Doğrusu, Bataille'ın burada ilgilendiği mistik olanın kendisinin hâlidir, yani kendinin dışına çıkma ve esrimedir. Fakat gerçek iç deneyim 'a-teolojik' olacaktır. Bu ifade, yazarın iç deneyim üzerine denemesini içeren eserine (*La Somme athéologique*) adını verecektir. Olumsuz '-a' eki, teolojik sıfatının sözel iki kökeniyle ilgilidir.

İÇ DENEYİM¹

“İç deneyimden genelde *mistik deneyim* olarak adlandırılan şeyi anlamaktayım: esrime, kendinden geçme, en azından tefekkür edilmiş olan duygu hâlleri. Fakat buraya kadar kendisine tutunmak zorunda olduğumuz itiraf deneyiminden çok, nasıl bir itiraf olursa olsun kökeninde dahi ondan bağımsız olan çıplak bir deneyimi düşünüyorum. Mistik sözcüğünü sevmemin nedeni bu.

Dar tanımlamalardan da hoşlanmıyorum. İç deneyim, olduğum yerdeki –benimle birlikte insan varlığı– kabul edilebilir bir sükûnet olmaksızın her şeyi tartışmaya açma zorunluluğuna karşılık verir. Bu gereklilik, dinsel inançlara rağmen kendisini sergiler, ancak bu inançlara sahip olun-

Bataille, *L'Experience interieure, (Euvres completes)*, t. V, Gallimard, 1973, p. 15-17.

madığı ölçüde daha yekpare sonuçları bulunur. Dogmatik ön varsayımlar deneyime gereksiz sınırlar taşıdılar: Bunu zaten bilen bir kimse, bilinen bir ufuktan ötesine gidemez.

İstedğim şey, deneyimi önceden verili bir amaca taşımak değil, onun bizi taşıdığı yere götürmesiydi. Ve hiç beklemeden deneyimin hiçbir sığınağa taşımadığını (fakat kayboluşun ve anlamsızlığın olduğu bir yere) dile getiriyorum. Bilgisizliğin onun ilkesi olmasını istedim –ki içinde Hristiyanların başarılı bir şekilde uyguladıkları bir yöntemi daha sert bir kesinlikle izledim (Hristiyanlar dogmanın olanak tanıdığı ölçüde bu yola atılmışlardır). Fakat bilgisizlikten doğan bu deneyim, kuşkusuz bu yöntem içerisinde yer alır. Anlatılmaz değildir, kendisinden söz edersek ona ihanet etmiş olmayız, fakat bilginin sorunlarına yönelik yanıtlarını zihnin kendisinden dahi saklar. Deneyim, hiçbir şey ortaya sermez ve inancı inşa edemeyeceği gibi ondan yola çıkamaz.

Deneyim, kaygının ateşi içinde insanın var olma olgusundan anlamış olduğu şeyin sorun (sınanma) olarak ortaya konmasıdır. Bu ateş içinde insanın kısmen bir anlayışı olsa, dile getirebileceği şey “Şunu gördüm, gördüğüm şey böyle.” olabilir; “Tanrı’yı, mutlak olanı ya da dünyaların temelini gördüm.” diyemez, yalnızca “Gördüğüm şey anlayışın ötesinde.” diyebilir ve Tanrı, mutlak olan ve dünyaların temeli, anlayışın kategorileri olmamaları hâlinde hiçbir şeydirler.

Eğer kararlı bir şekilde “Tanrı’yı gördüm.” demiş olsaydım, gördüğüm şey değişirdi. Kavranılamaz olan bilinmezin yerine –karşımda yabancı bir şekilde özgür, karşısında beni yabancı ve özgür bırakarak– ölü bir nesne ve teoloğun ele aldığı bir nesne olurdu, bilinmez kendisine köle edilirdi, çünkü Tanrı konusunda esrimenin ortaya çıktığı müphem bilinmez, bana *köle edilmek üzere köle edilmiştir* (Bir teoloğun sonradan kurulu çerçeveyi yerle bir etmesi gerçeği, yalnızca çerçevenin yararsız olduğunu ifade eder; bu deneyim açısından reddedilecek bir varsayımdan başka bir şey değildir.).

Her hâlükârda, Tanrı ruhun kurtuluşuna bağlıdır –aynı

zamanda *kusurlu olanın kusursuzla olan* öteki ilişkilerine bağlıdır. Hâlbuki deneyimde sözünü ettiğim bilinmezle ilgili hissim mükemmellik fikrine şiddetle karşıdır (köleliğin kendisine ve ‘olması gereken varlığa’).

Denys l’Aréopagite’de (*Kutsal İsimler* I, 5): “Tüm zihinsel işlemin içsel kesintiye uğramasıyla anlatılmaz ışıkla içsel bir birlik içine girenler, Tanrı’dan yalnızca olumsuz bir şekilde söz edebilir.” Aynı durum, deneyimin ortaya serdiği andan itibaren görülür ve bu ön varsayım değildir (aynı kişinin görüşüyle ışığın ‘karanlığın ışığı’ olduğu noktasına kadar; ki bu M. Eckhart’ı “Tanrı’nın hiç” olduğu söylemeye kadar götürecektir). Bununla birlikte –kutsal kitaplardaki vahye dayanan– olumlu teoloji, bu olumsuz deneyimle uyumsuz. Bu Tanrı’nın söylem tarafından ancak inkâr edilerek kavranabileceğini hatırlattıktan birkaç sayfa sonra Denys (age. I, 7), “Tanrı’nın Yaratmada mutlak bir hâkimiyete sahip olduğunu, her şeyin onu varlıklarının nedeni, ilkesi ve amacı gibi kabul ederek kendi merkezleri gibi bağlandıklarını” yazar.

Aziz Jean de la Croix, esrimeadaki ‘görüler’, ‘sözler’ ve ortak diğer ‘teselliler’ konusunda düşmanca bir tavır içinde olmasa da kısmen çekimserdir. Kendisi açısından deneyim ancak biçimsiz ve şekilsiz bir Tanrı kavrayışı içinde bir anlama sahiptir. Nihayetinde Rahibe Teresa’nın kendisi de ancak ‘entelektüel görüye’ değer verir. Bunun gibi, biçimsiz ve şekilsiz olsa da (‘zihinsel’ ve duyumsal olmayan ‘görüntüsü’) Tanrı kavrayışını, bizi *bilinmez*, katiyen bir yokluktan farklı olmayan bir mevcudiyetin daha müphem kavrayışına götüren hareketinde bir duraklama olarak ele alıyorum.

Tanrı, çocukluğun derinliklerinden gelen derin bir duygunun bizde öncelikle onun anımsatmasına bağlı olması bakımından bilinmezden farklıdır. Tam tersine, bilinmez soğuk tutar, kendisini, içimizdeki her şeyi şiddetli bir rüzgâr gibi altüst etmeden önce sevdirmez. Bunun gibi, şiirsel coşkunun başvurduğu sarsıcı imgeler ve ara terimler, bizi zorlamadan etkiler. Şiir yabancı olanı taşıması hâlinde, bunu

aşılmış olanın yoluyla yapar. Şiirsel olan yabancıda bizle birlikte çözünen alışılmış olandır. Şiir bizi hiçbir zaman her şeyden bütünüyle yoksun bırakmaz, çünkü sözcükler, çözünen imgeler kendilerini bilinen bağlayan nesnelere bağlanmış, önceden deneyimlenmiş coşkularla yüklüdür.

Şiirsel ya da tanrısal kavrayış, kendisi aracılığıyla bizi aşan şeye kendimizi uygun hâle getirebilmemizde ve onu saf bir iyilik olarak kavramaksızın en azından kendisini bize ve bizi öncesinden etkilenmiş olan şeye bağlayabilmemizde azizlerin gereksiz ortaya çıkışlarıyla aynı düzlemedir. Bu şekilde büsbütün ölmüyoruz; kuşkusuz, ince ancak kavranmış olanı bağlayan bir ip (saf kavramını parçalamama karşın Tanrı hâlâ Kilisenin sözünü ettiği rolün varlığı olarak kalır).

Kendimizi tam olarak ortaya çıkarabilmemiz ancak bilinmeze hileye başvurmada giderek mümkündür. Tanrı'nın –ya da şiirsel olanın– deneyimine en büyük otoritelerini sağlayan şey, bilinmez olanın kısmıdır. Bununla birlikte, bilinmez olan nihayetinde bölünmez bir hâkimiyet gerektirmektedir.”²

DÖRDÜNCÜ BÖLÜM TANRI VE DÜNYA

17 PLATON

DEMİURGOS

Öncelikle, hatta Platoncu külliyyat içerisindeki Tanrı tasavvurlarının çokluğunu vurgulamadan önce bile, Sokrates'in dini ile Platon'un dinini birbirinden ayırmak gerekir. Platon'un diyaloglarında yer alan Sokrates'in zorunlu olarak Platon'un Sokrates'i olup gerçek Sokrates olmadığı anlaşıldığı andan itibaren, bu ayrımın kolay olmadığı görülür. Bununla birlikte, Sokrates'in geleneksel tanrı tasavvurlarına öğrencisinden daha yakın gibi görüldüğü söylenebilir. Sokrates dindardır ve özel koruyucu vasisi konumundaki Daimon'unu izler. Ayrıca dindarlık tartışmak zorunda olduğu (Bütünyle Sokratik düşüncenin etkisinin daha baskın görüldüğü Platon'un ilk dönemiyle ilişkili diyaloglar olarak *Kharmides*, *Protagoras* ya da *Euthyphron*'a bakınız) asli erdemlerin parçasıdır. Kâhinlere ve kehanetlere olan saygısını gösterir. Buna karşılık Platon'un tanrısı (özellikle de *Timaios* diyalogunun tanrısı), bu genel tasarımlardan pek açık olarak ayrışır. Söz konusu olan, öncelikle kozmogoniyle ilgili eksiksiz bir teori sunmak amacıyla Yunan astronomisinin gelişimine yaslanan bilimsel ve felsefi bir düşünmeden doğan bir Tanrı'dır. Platon, tanrılar Panteonuna inanmıyor gibi görünür, bu nedenle kendisine

özgü bir teoloji kurmaya olanak tanıyan düzen ve ahenge yönelik matematik ve fizik esinli bir düşünmeyi tanır ve öne çıkarır. Gök cisimlerinden ve dünyadan hareketle Tanrı hakkındaki bu düşüncenin altında yatan fikir, dünyanın düzeninin akledilir olan ile duyulur olan arasındaki bir bağa tanıklık ettiğini ve Tanrı'dan söz etme yetkisini yalnızca filozofa verdiğini ortaya sermekten oluşur. Platon, *Timaios* diyalogunda sıklıkla bir *demiurge* (düzenleyici) olarak betimlenen yaratıcı bir Tanrı sunar. Yaratma üzerine açıklama bir taklit teorisine dayanır. Tanrı, Formları (ya da İdeaları) model olarak alır ve bunları duyulur olana uygular. Duyulur olan bir ruh (dünya ruhu) kendisine hayat sağladığı için canlıdır. Fakat bunu yapmak için tanrısal olandan pay alması gerekir. Modelin kusursuzluğu ve *demiurgos*'un zorunluluğu (ya da maddeyi) kısıtlama kapasitesi, dünyanın neden bir *kozmos* yani bütünüyle organize ve düzenli bir yapı olduğunu açıklar. Ayrıca *Timaios*'un teolojisi, Hristiyan Platonculukla (örneğin Augustinus'ta) açıkçası yaratıcı bir Tanrı'yı şart koştuğundan ve bu yaratmayı var olan her şeyin mümkün olduğunca kendisine benzemesini isteyen *demiurgos*'un iyiliğiyle açıkladığından öne çıkarılır. Bu açıdan Platon, Yunan Panteonunun çoğu zaman kıskanç, zalim ya da haset, insanbiçimci tanrılarından kendisini uzak tutar. Tanrı'nın iyi olması, Platon'da onun rasyonel olduğu anlamına gelir. Öyleyse söz konusu olan zihinsel ve ruhsal bir ilkedir. Ancak metinde düzenli olarak zanaatkâr olarak sunulması gerçeği, kendisi ile Üstün Tanrı arasındaki farklılığa işaret eder. Gerçekten de tüm zanaatkâr eser maddeye biçim kazandırmak ve bir başlangıçla bir son varsaymaktır. Duyulur olan ile zihinsel modeli arasındaki ana farklılık kendisini burada gösterir: *Demiurgos* zamansal olan ve ebedî olmayan bir dünya meydana getirmiştir.

TİMAİOS¹

“Şimdi oluşu yani evrenimizi meydana getirenin bunu hangi nedenle gerçekleştirdiğini soralım. O iyiydi, nitekim iyi olduğu için kendisinde ne olursa olsun herhangi bir şeye karşı kıskançlık duymaz. Kıskançlıktan uzak olduğundan, her şeyin mümkün olduğu müddetçe kendisine benzemesini arzular. Öyleyse, kesinlikle tam anlamıyla oluşun yani dünyanın ilkesi budur; bilge insanların kabul ettiği görüş bu olduğundan, bundan daha doğrusunu benimseyemezdik. Çünkü Tanrı her şeyin iyi olmasını ve mümkün olduğunca kusurlu bir şey içermemesini arzuladığından, böylece –durgun olmayan ancak kuralsız ve düzensiz hareket eden– görülebilir şeylerin tamamını eline aldı ve onu düzenin her yönden düzensizlikten daha iyi olduğunu düşünerek, düzensizlikten düzene taşıdı. Nitekim, en iyi varlığın en güzel olandan başka bir şeyi yapmasına olanak yoktu ve yoktur. Bunu düşününce, doğası gereği görülür olan şeylerden, zekâsı olan bir bütünden daha güzel zekâdan yoksun bir bütünün çıkarılamayacağını ve ayrıca zekânın da ruhtan yoksun bir şeyde bulunabilmesinin imkânsız olduğunu fark eder. Bu düşüncelerden sonra, evreni doğası gereği mümkün olduğunca en güzel ve en iyi bir eseri gerçekleştirir bir biçimde oluşturmak amacıyla, zekâyı ruha ve ruhu bedene yerleştirir. Dolayısıyla böylece, ancak gerçeğe yakın olabilecek bir açıklamaya uygun bir biçimde bir zekâyla yüklü ruha sahip canlı bir varlık olan dünyamızın hakikaten bir dünyanın düşünülmüş kararı sonucunda yaratılmış olduğunu söylemek gerekir.

Şimdi bütün bunları takip eden şeylerden konuşmalıyız. Dünyayı biçimlendirmiş olan Tanrı, onu özellikle hangi canlı varlığa benzer olarak biçimlendirmiştir? Doğada belirli bir türün sınıfında bulunan bu canlı, varlıklardan hiçbirine benzememektedir, çünkü tam olmayan bir varlı-

Platon, *Timaios*, 29d-31a, GF-Flammarion, 1992, trad. L. Brisson, p. 118-121.

ğa benzer herhangi bir şey hiçbir zaman güzel olamaz. Fakat tüm diğer canlıların ya bireysel olarak ya da tür olarak parça parça ait oldukları bütün; işte bütün canlı varlıklar arasında evrenin en fazla buna benzediğini varsayalım. Gerçekten de bu canlı varlık, tüm akledilir canlı varlıkları, dünyamızın bizi ve görülür tüm diğer yaratılmışları içinde kapsadığı gibi içerir. Çünkü Tanrı kesinlikle onun akledilir varlıkların en güzeli, yani her şeyin arasında kusursuz bir varlığa benzemesini arzuladığından, özleri bakımından onunla ilişkili tüm canlı varlıkları içine alan, görülür tek bir canlı varlık meydana getirmiştir.

Bununla birlikte, tek bir göğün olduğunu beyan etmekle haklı mıydık ya da birçok hatta sonsuz sayıda göğün olduğunu söylemek daha mı doğru olurdu? *Demiurgos*'un onu modele göre meydana getirmesinden dolayı, göğün tek olduğunu söylemek zorundayız. Gerçekten, akledilir olan canlı varlıkların tamamını içinde barındıran, hiçbir zaman ikinci sıradaki bir başkasının ardından gelemezdi. Çünkü ilk ikisini içeren ve bu ikisinin her birinin bir parçası olduğu bir başka canlı varlığın daha olması gerekirdi ve o zaman dünyamızın artık bu ikisine değil, bunları içeren bu üçüncüsüne benzediğini söylemek daha doğru olurdu. Dolayısıyla dünyamızın tekliği gereği kusursuz canlı varlığa benzemesi için, dünyayı meydana getiren Tanrı onu ne çift ne de sayısız yapmıştır; ayrıca göğümüz bir olarak meydana getirilmiştir ve öyle kalacaktır.

Meydana getirilmiş dünyanın kesinlikle cisimsel, yani gözle görülür ve elle tutulur bir şey olması gerekir. Nitekim, ateş olmadan hiçbir şey asla görülebilir ve ayrıca katı olan bir şey olmadan da elle tutulabilir hâle gelemes; öyle ki toprak olmadan katı olamaz. Tanrı'nın dünyayı oluşturmaya ve dünyanın bedenini üretmeye başladığında ateş ve toprakla işe başlamasının nedeni budur. Fakat bir üçüncüsünün müdahalesi olmadan güzel bir bileşimin oluşturulması, yalnızca bu ikisiyle mümkün değildir; gerçekten de bu

ikisi arasında bunları birleştirecek bir bağın olması gerekir. Nitekim kendisine ve birleştirdiği öğelere en eksiksiz birliği dayatan bağların en iyisi, orantıyı doğası gereği en kusursuz biçimde gerçekleştiren bağıdır.

Her defasında, ister kare isterse de küp olan herhangi üç sayıdan ortadakiyle ilki arasındaki orantı sonuncusuyla olan orantı gibidir ve buna karşılık, sonuncusuyla ortadaki arasındaki orantı, ortadakiyle ilki arasındaki orantı gibidir; ortadaki sırayla ilki ve sonuncusu, sonuncu ve ilki de sırasıyla ortadaki hâline gelir. Bunu da zorunlu olarak hepsinin benzer bir ilişki içinde olması sonucu takip eder ve birbirleri aralarında benzer bir ilişki içinde olduklarından, hepsi tam bir birlik kurmuş olurlar. Neticede evrenin gövdesi her türden derinlikten yoksun düz bir yüzey olmuş olsaydı, tek bir orta terim hem kendisini hem de kendisine eşlik eden diğer terimler arasında bir bağ kurmaya yeterli olurdu. Fakat gerçekte, bu dünyanın katı olması gerekiyordu ve katılara gelince, bunlar arasında bir orantı kuran asla tek bir orta terim değil de her zaman iki ortam terimdir. Bundan dolayıdır ki Tanrı, ateşle toprağın arasına suyla havayı yerleştirdiğinden ve bunlar arasına da mümkün olduğunca aynı orantıyı –hava bakımından ateş neyse suya göre hava o olmuş, su bakımından hava neyse toprağa göre de su o olmuştur– koyduğundan, bu bağlar sayesinde gözle görülür ve elle tutulur bir dünya inşa etmiştir.

Dünyanın gövdesinin bu özelliklerini sunan ve sayısı dört olan öğelerden hangi nedenlerle meydana getirilmiş olmasının nedenleri bunlardır. Ortaya serdiği uyumu geometrik orantıdan alır ve bu orantıyla kurulmuş bağlantılar ona dostluğu getirir, ki böylece kendisine benzer kılar; bu bağları inşa etmiş olandan başka hiç kimse onu dağıtamayacaktır.”²

18
EPIKUROΣ

DUYARSIZ TANRILAR

T*anrıların Doğası*, ana Antik okullarda tanrısal olanla ilgili farklı felsefi anlayışları sunar. Başlığı, kendisini harekete geçiren perspektifi gösterir. Söz konusu olan şey, öncelikle tanrısal olanın özü hakkında felsefi ve bilimsel bir araştırma ve ikinci olarak ise din ve uygun uygulaması üzerine bir düşüncedir, çünkü ikincisi ancak birincisiyle izlenebilir. İlk kitap, Epikürosçuların kendilerini anladıkları hâliyle tanrılara odaklanır. Cicero burada yandaşlarından biri olan ve ‘bütün bilgilerinin kendisine borçlu olduğu üstadından’, yani Epiküros’tan beyan eden Velleis’u konuşturur. Epikürosçu tanrı kavrayışı üzerine sunumu, *Doğa Hakkında* (V, 1160 ve sonrası) adlı şiirinde Lucretius’un yaptığından daha eksiksizdir. Burada Stoacı tanrı görüşünü savunan Balbus’a yanıt verir. Epikürosçular arasında tanrıların varlığı doğal ve açıktır. Söz konusu olan, tanrılara kendiliğinden hem ölümsüzlüğü hem de mutluluğu bahşeden bir fikirdir (*Tanrıların Doğası*, I, XVII). Bununla birlikte, tanrıları yaratıcı değildir. Epiküros’un öğrencisi, bu nedenle Tanrı’yı duyulur dünyaya biçim sağlayan bir zanaatkâr kılan tanrı tasavvurlarını şiddetle eleştirir. Özellikle de *Timaios* diyalogunun *demiurgos* (Bkz. Sözlükçe) tasavvuruna karşı çıkar ve alaycı bir şekilde şunu sorar: “Bu tanrı nasıl yarattı? Aletleri nelerdi, hangi nakil araçlarını kullandı, böyle bir işi yerine getirmek için hangi makinelerden, hangi işçilerden faydalandı?” (Age., I, VIII). Doğrusu tanrısal bir eser/iş fikri, her türden çabayı yasak-

layan tanrıların doğası fikriyle çelişir. Tanrıların yaratıcı olmadıkları savı, Epikürosçuların doğayla tanrıyı birbirinden açıkça ayırmasına ve tanrıların aşkınlığını net bir biçimde savunmasına olanak tanır. Tanrıların aşkınlığı (Bkz. Sözlükçe), bozulabilir olduklarından ölümsüz tanrılara birer ika-met olarak hizmet edemeyecek çok sayıda dünyanın varlığını savunan Epikürosçu astronomi öğretisi tarafından zorunlu kılınır. Fakat böyle bir tez, aynı zamanda Stoacı muhatabının reddettiği, tanrıların insanlar karşısındaki tam bir kayıtsızlığını ortaya koyar. Bu nedenle Balbus, Epiküros'un tanrılardan insanlara lütufta bulunabilecek yardımsever olma karakterini çıkardığında, dinî hissin kökünü insan ruhundan söküp attığını; tanrısal doğanın mükemmelliğini ve kusursuzluğunu ileri sürmesine rağmen, iyiliğini yani gerçekten üstün ve mükemmel bir varlığın işareti ve özelliği olan şeyi inkâr ettiğini (age., I, XLIII) dile getirir. Epikürosçuluk ile Stoacılık arasındaki bu tartışma, tanrısal yaratma kapasitesi ile tanrısalın insanlara yönelik ilgisi arasında kurulan bağlantıya işaret eder. Tanrı'nın kayıtsızlığı, burada hem felsefe de hem de teolojide oldukça nadir görülen bir nitelik olarak sunulur. Ama tanrılara tapınmaktan doğaya tapınmaya geçerek Velleius tarafından sunulan tanrısal olana ilişkin fikrin asli tasdikine rağmen, aslında Epikürosçuluğun onu ateizmle (Bkz. Sözlükçe) eşitleyen sonraki yorumları meşrulaştırılır.

TANRILARIN DOĞASI⁴

“Öyleyse yalnızca derinden bir biçimde saklı olan şeyleri görmeyen fakat bunlara bir şekilde elleriyle temasta bulunan Epiküros, ilkin özleri ve doğaları açısından tanrıların duyularla değil, akılla kavranabileceğini öğretir. Tanrıları,

Epicure (texte de Ciceron), *De la nature des Dieux*, I, XX, GF-Flammarion, trad. C. Appuhn, 1936, p. 51-57.

Epiküros'un dayanıklılıklarından dolayı *steremnia* adını verdiği maddi nesneler gibi bilemeyiz; bu maddi nesnelerin sağlamlığını hissederiz ve bunların her biri sayısal olarak kendisine benzer olarak kalır, hâlbuki tanrıları birbirine kaynaşmış benzer imgelerden oluşan bir pasajla algılarız: Oldukça benzer imgelerin sınırsız silsilesi sonsuz sayıda atom oluşturduğunda ve bize görüldüğünde odaklanmış zihnimiz bu gösteriye kendinden geçmiş olarak bağlanır ve aklımız mutlu ve ebedî bir varlık fikrini kavramış olur. Fakat bu sonsuz atomların en büyük dikkati hak eden en temel özelliği, bunun doğada belirli bir dengeyle sonuçlanmasıdır: Her şeyin birbirine karşılık gelebilmesi için sayıca eşit olması gerekir. Epiküros, bu eşit orantı yasasına *isonomia* adını verir. Bunu, ölümlülerin sayısının ölümsüz varlıkların sayısına denk gelmesi ve yıkıcı güçlerin sayısız olması durumunda koruyucu güçlerin de sayısız olması gerektiği sonucu izler. Sen ve okulun bize tanrıların nasıl bir yaşam sürdürdüklerini ve zamanlarını nasıl geçirdiklerini sorup durursunuz. Vereceğim yanıt daha mutlusunun düşünülme-yeceği, varlığı tatlı kılabilecek her şeyin kendilerine bir kaynaktan aktığıdır; bir tanrı bir şeyle uğraşmaz, hiçbir şey için çaba içinde olmaz, kendisini baskılayacak her uğraştan özgürdür, bilgeliğinin ve erdeminin tadını çıkarır, hiçbir şeyin cazibesinin yerini alamayacağı ve hazzını karşılamayacağı sonsuz sayıda zevki yaşayacağının bilincindedir.

Bu tanrının Balbus, haklı olarak mutlu olduğunu, sizin- kine gelince yoğun bir şekilde çalışmak zorunda kaldığını söyleyebiliriz. Tanrı, dünyaya benzer olması durumunda, gökkubbenin etrafında hayalgücünü aşan bir hızla ve bir an bile ara vermeden dönmek zorunda kalır. Hangi varlık dinlenmeyi daha az bilir ve mutluluk dinlenmenin imkânsız olduğunun kavranması durumunda nasıl mümkün olabilir? Şimdi dünyada onu yöneten ve düzenleyen, gökcisimleri- nin seyrini ve mevsimlerin birbirini izleyen tekrarını tanzim eden, evrenin tüm parçalarındaki düzeni sürdüren, karala-

rı ve denizleri gözetleyen ve insanlara yaşamsal ihtiyaçlarının tedarikini sağlayan bir tanrı varsa, bu kesinlikle ağır ve sancılı bir görevle yükümlü demektir. Bizim açımızdan mutluluğun koşulu, huzur dolu bir ruha sahip olmak ve her türden çabadan özgür olmaktan ibarettir. Bütün bilgimizi kendisine borçlu olduğumuz üstadımız, bize dünyanın herhangi bir yapımcıya ihtiyaç duymadığından doğal olarak meydana geldiğini, tanrısal bir sanat olmaksızın mümkün olmayacağını öne sürdüğünüz bu oluşumun öylesine kolay bir şey olup doğanın sonsuza kadar sayısız dünyalar yaratacağını, yaratmakta olduğunu ve yaratmış olduğunu öğretmiştir. Siz aklın aktif bir müdahalesi olmaksızın bu oluşumun nasıl vuku bulduğunu anlayamıyorsunuz ve buna çözüm bulmaya çalışan trajedi şairleri gibi bir tanrıya başvuruyorsunuz. Eğer kendisini zihne sunan bu sonsuz ve sayısız uzamları ve zihnin ise her yöne doğru mesafe katedebileceğini, izleyeceği herhangi bir yönde duracağı sınırın asla olmadığını görebilseydiniz, ondan rahatlıkla vazgeçebilirdiniz. Genişlik, uzunluk ve derinlik gibi tüm boyutları bakımından aynı zamanda sınırsız olan, bu uzamlarda birbirilerinden boşlukla ayrılan, bununla birlikte birbirlerine yaklaşan ve birbirlerine yapışarak kesintisiz bir beden oluşturan sonsuz sayıda atom dolaşır. Körüksüz ve örsüz meydana getirilebileceğine inanmadığınız farklı şekillerdeki varlıklar, işte bu şekilde meydana gelir. Bundan dolayı, gece ve gündüz kendisinden korkmak zorunda olduğumuz ölümsüz bir hükümdarın boyunduruğunda köleleştiriyorsunuz. Gerçekten de her şeyin öngören, düşünen, gözlemleyen ve her şeyin kendisiyle ilişkili olduğuna inanan, her şeye karışan ve durmadan işbaşında olan bir tanrıdan nasıl olunur da korkulmaz? Sizin kader, Yunancada *heimarmene*, adını verdiğiniz zorunluluğun kökeni burasıdır: Size göre her olay ezeli bir gerçekliğin nedenler zinciri gereğince vuku bulur. Yaşlı kadınlarla özellikle de cahillerle paylaştığınız her şeyin belirli bir kadere göre meydana geldiğini

vurgulayan bir felsefeye nasıl bir değer atfedilmeli? Sizin [Latince] *divinatio*, yani *mantique* görüşünüz de buradan ileri gelir: Sizi dinlemiş olsaydık öyle bir hurafeye dolup taşardık ki kâhinleri, falcıları, peygamberleri ve sözde rüya yorumcularını saygıdeğer kişiler olarak görürdük. Epiküros bizi bu korkulardan özgürleştirdi; onun sayesinde özgürce nefes alıyor, tanrılardan korkmuyoruz; tanrıların kendilerine yük olacak şeylerle uğraşmadıklarını, başkaları için de en ufak bir zahmeti dayatmaya çalışmadıklarını biliyor, doğayı onurlandırıyoruz ve üstüne hiçbir şeyi koymuyoruz: Bizim açımızdan tapınılacak kült nesnesi doğadır.”

YARATICI TANRI

Dünyanın Tanrı tarafından yaratılmış olduğuna ilişkin kanıtlama çabasının zorluğunu, İbn Meymun'un bu sorunu ele alırken gösterdiği özenle hesaplayabiliriz. İbn Rüşd'ün etkisi burada güncelliğini korur. Böylece İbn Meymun, "gücü yettiğinde, filozofların yazılarını da gücü ölçüsünde incelediği için, bu *kelamcılar*ın yazılarını da incelediğini" öne sürer (*Guide des égarés*, s.177; kelimacı filozoflara karşıt olarak İbn Meymun'un ilk metninin sunumuna bakınız). Büyük ölçüde retorik olan karakterlerini vurgulamadan önce, kanıtlamalarının bütününe ayrıntılı bir şekilde ele alır: "Dolayısıyla dünyanın sonradan yaratılmış olduğunu kanıtladığını iddia eden bu *kelamcılar* arasında yayılan konu hakkında bu kanıtları kabul etmediğimi ve Sofistik yöntemleri 'kanıtlamalar' adıyla süsleyerek kendimi kandırmak istemediğimi söylüyorum" (age., s. 288). Fakat aynı zamanda filozofların da karşıt teze, yani dünyanın ezeliliğine ilişkin kesin bir kanıtlamaya ulaşamadıklarını düşünür. Tüm bunlara karşın, felsefi argümanların Müslüman teologların argümanlarından kendisine sıklıkla daha ikna edici göründüklerini söyleyebiliriz. Yazarın karşı karşıya kaldığı en büyük zorluk budur. Kesinlikle felsefi kanıtlamalar mutlak olarak kesin ve belirleyicidir, fakat bu karşıt kanıtlamanın uygunluğundan değil, böylesi bir fikri kanıtlamanın genel bir imkânsızlığından ötürüdür. Ve dahası, İbn Meymun bu kanıtlamayı beğenmez: "Bana göre hakikati arayan teolo-

ğün ulaşabileceği, son filozofların (dünyanın) ezelîliği lehine öne sürmüş oldukları kanıtlamaların geçersizliğini göstermek olacaktır ve başarılı olsaydı ne güzel olurdu” (Age., s. 178). Fakat doğrusu yaratma sorunu, “belirleyici bir kanıtlama yoluyla çözülememiştir” ve “bu sorun aklın durduğu bir husustur” (Age.). Dolayısıyla burada bu temel yaratma (Bkz. Sözlükçe) sorunuyla ilgili sorun karşısında tökezleyen aklın açık bir geri çekilişiyle karşılaşırız. Yazarın tutkusu, bu nedenle daha mütevazı ama aynı zamanda daha belirsizdir: “Yapmayı arzuladığım şey, daha önce ortaya sermiş olduğum Yasa’mıza uygun olarak dünyanın yaratılmış olduğunun katiyen imkânsız olmadığını göstermektir” (Age., s. 288-289). Bir kez daha bu sorunun belirsiz olduğunu ve spekülâtif yetiyi, eninde sonunda üstün olması gereken tanrısal esin karşısına yerleştirdiğini belirtir. Aklın tanrısal eyleme ilişkin bu temel sorun karşısında bütünüyle feragat etmemesi hâlinde yapabileceği yegâne şey, olumsuz bir şekilde ilerlemek olacaktır; yazar, ezelîlik tezinin neden olduğu saçmalıkların, dünyanın yaratılmış olduğu tezinin yol açtıklarından daha fazla olduğunu göstermek ister. İbn Meymun, dünyanın yaratılmış olduğu fikrine katılmadığını iddia ediyorsa, ki Tevrat’taki öğretisi bu şekildedir, Kitap’ta her yerde var olan farklı türde tanrısal bir eylemi, yani mucizeyi (Bkz. Sözlükçe) muhafaza etmek için bu fikrin lehine argümanlarda bulunur.

YOLUNU KAYBETMİŞLER İÇİN REHBER¹

“Dünyanın ezeliliğini beyan etmekten kaçınsak da, bunun Kutsal Metnin yaratılmış bir dünyayı öne sürdüğünden dolayı olmadığı bilinmelidir, çünkü dünyanın yaratılmış-

Maimonides, *Le Guide des égarés*, II, 25, Verdier, 1979, trad. S. Munk, p. 322-324.

lığını belirten metinler, Tanrı'nın cisimselliğini belirtenlerden daha fazla değildir. Dahası, dünyanın yaratılmışlığı konusunda alegorik yorumlama araçlarından yoksun değildir ve bu bize yasak da kılınmış değildir; bilakis, burada (Tanrı'nın) cisimselliğini bertaraf etmek için yaptığımız bu yorumlama tarzına başvurabiliriz. Hatta bu çok daha kolay olabilir ve söz konusu metinleri yorumlayabilir ve dünyanın ezeliğini ortaya koyabiliriz; tıpkı farklı metinleri yorumlamış ve Tanrı'nın cisimselliğini bertaraf etmiş olduğumuz gibi. Fakat iki neden bizi bunu yapmamaya ve kabul etmemeye yöneltti. İlki şudur: Tanrı'nın cisimsel olmayışı kanıtlanmıştır ve yazınsal anlam bir ispatla çürütüldüğünde, her zaman zorunlu olarak alegorik yoruma başvurmamız gerekir; zorunlu olarak yoruma tabi olduğu (önceden) bilinir. Fakat dünyanın ezeliği kanıtlanmamıştır ve bundan dolayı metinleri zorlamak ve bunları, farklı bir biçimde muhakeme bulunarak herhangi bir kanaati bir diğeri karşısında üstün gelebilmesi için alegorik bir biçimde yorumlamak uygun olmayacaktır. Öyleyse işte ilk neden budur. İkinci neden şu şekildedir: Tanrı'nın cisimsel olmayışıyla ilgili inancımız, hiçbir şekilde dinimizin temellerini sarsmadığı gibi, peygamberlerin beyan ettiği hiçbir şeyi yalanlamaz. Bunda yalnızca cahillere göre kutsal metne aykırı olabilmesi dışında hiçbir sakınca bulunmaz; fakat göstermiş olduğumuz gibi, buna aykırı olabilecek hiçbir şey yoktur ve Kutsal Metnin amacı daha ziyade budur. Fakat doğadaki herhangi bir yasanın değişmeyecek ve onun alışlagelen seyrinden hiçbir şeyin çıkamayacak bir biçimde Aristoteles'in inandığı gibi, yani zorunluluk olarak dünyanın ezeliğini kabul etmek, dinî temellerinden sarsmak, tüm mucizeleri yalanlamak ve dinin Tanrı aracılığıyla yapmayı umut ettiği veya korktuğu her şeyi inkâr etmek olurdu! Mucizeleri Müslümanlar arasında Bâtınilerin (ya da alegoriye başvuranların) yaptığı gibi alegorik bir biçimde yorumlamak istemiyoruz, ki bu da bir tür deliliğe yol açardı. Bununla birlikte, sunmuş olduğumuz

Platon'un benimsediği ve göğün de doğmuş ve bozulabilir olduğu ikinci kanaate göre, dünyanın ezeliliğinin kabul edilmesi durumunda, bu görüş dinin temellerini sarsmayacaktır ve bunu mucizelerin inkârı değil tam tersine, kabule şayan oluşu izleyecektir. Metinleri anlamlarına göre yorumlayabilir ve Tevrat metinlerinde ve başka yerlerde bu metinlerin bağlanabileceği hatta onun kanıtı olarak hizmet edebilecek birçok benzer ifadeyle karşılaşabiliriz. Bununla birlikte, bu görüş kanıtlanmadıkça, hiçbir zorunluluk bizi bunu yapmaya zorlamaz; ancak ispatlanmadığı için bu görüşe yönelmediğimiz gibi, dikkat dahi göstermiyoruz. Metinleri daha ziyade somut anlamıyla ele alıyor ve dinin bize kavramakta zorlandığımız bir şeyi bildirdiğini ve mucizenin savunduğumuz hakikate tanıklık ettiğini dile getiriyoruz.

Dünyanın yaratılmış olduğunu kabul eder etmez tüm mucizeler mümkün hâlde geldiğinden, Yasa (Vahyi) da mümkün bir hâl alır ve bu konuda öne sürebileceğimiz her sorun çözüme kavuşur. Eğer Tanrı'nın kendisini neden başka birine değil de böylesi bir insana ifşa ettiği ve Yasa'yı bir başka halka değil de belirli bir halka verdiği, neden daha önce ya da sonra değil de böyle bir çağda sunduğu, birtakım şeylerin yapılmasını buyurup başka şeylerin yapılmasını yasakladığı, başkaları olmadan peygambere bildirilen mucizelerle seslendiği, Tanrı'nın bu yasayla neyi amaçlamış olduğu ve nihayet böyle bir amacı olduğu hâlde emredilmiş ya da yasaklanmış şeylerin hissini neden doğamıza esinlemediği sorulacak olursa, tüm bu sorulara verilecek yanıt şu şekildedir: "Tanrı böyle arzuladığı için." ya da "Bilgeligi böyle istediği için." Bunun gibi, Tanrı dünyayı bu biçim altında istediği anda meydana getirmiştir. Bu konuda Tanrı'nın nasıl bir iradeye sahip olduğunu, bilhassa böylesi biçimleri ve çağı tercih etmesindeki bilgeliğini idrak edebilecek durumda değiliz. Yine bunun gibi önceki sorunların gündeme getirdiği her şeyi belirlemiş olduğunda iradesini ve bilgeliğinin talep ettiğini de idrak edemeyiz. Fakat dünyanın zorunluluk

gereği böyle olduğunun savunulması durumunda, zorunlu olarak tüm bu soruların sorulması gerekecektir ve bunlardan ancak akıllı bir insanın gerçek anlamını kabul etmekten asla kuşkuya düşmeyeceği, Yasa'nın bütün bu metinlerinin inkârını ve reddini içerecek kötü yanıtlarla kurtulabilirdik. Bundan dolayıdır ki, bu düşünceyi (beyan etmekten) kaçındık ve bu yüzden dindar insanlar hayatlarını bu soruyu tefekkür ederek geçirmişlerdir ve geçireceklerdir; çünkü dünyanın yaratılmış olduğu, yalnızca Platon'un düşüncesine göre kanıtlanmış olsaydı, filozofların bizi çürütmek için söylediği her şey altüst olurdu ve bunun gibi filozoflar, Aristoteles'in vurguladığı gibi, dünyanın ezeliliğini kanıtlayabilselerdi, tüm bir din altüst olurdu ve başka görüşlere yönelirdik. Her şeyin bu soruna bağlı olduğunu göstermiş oldum; bunu iyice bil."

20
SPINOZA

DOĞA TANRI

Kişisel, özgür ve kurtarıcı bir Tanrı geleneğini eleştiren Spinoza, burada zorunluluk fikrinin analizine dayanan özgün bir Tanrı kavrayışı sunar. Öncelikle, Tanrı ile Doğa arasında zorunlu bir bağ ortaya koyar. Çünkü Tanrı'nın varoluşundan başka bir şey olmayan özü, yegâne tözdür ve dolayısıyla doğanın tamamını oluşturur. Böylece Spinoza, Tanrı'nın gücü ile doğanın gücünü birbirine kaynaştırır (bkz. *Ethika* IV, IV, s. 224), ki bu Tanrı'yı içkin (Bkz. Sözlükçe) bir ilke kılma biçimidir. Fakat aynı zamanda bu, doğaya Tanrı'da yer alan zorunluluğu dâhil eder. Böylece dünyayı düşünmek açısından rastlantı fikri ortadan kalkar; Spinozacı sistem yalnızca zorunlu ve imkânsız olanı kabul eder. Tanrı ve de insan düşünüldüğü zaman, özgürlük ve rastlantı sorunu buharlaşır. Tanrı'nın özgür seçiminin belirlemiş oldukları arasında mümkün farklı dünyalar bulunmaz, çünkü dünya tanrısal mükemmelliğin kendisidir. Gerçeklik ve mükemmel olan çakışır. Iskartaya atılmış bir şey ve de gerçekleşmemiş bir olanak söz konusu değildir. Ve yazar burada özellikle de Tanrı'nın, gücü dâhilinde olan her şeyi yaratmamış olduğunu ve şeylerin düzenini değiştirebileceğini savunan İbn Meymun'a karşı çıkar. Spinoza aslında kendi tanrı kavrayışını oluşturmak için Klasik çağdaki Tanrı figürleri arasındaki temel bir ayrımı farklı bir yöne taşır. Gerçekten de Tanrı'nın gücü ve bilgeliği sıklıkla karşı karşıya getirilir. Bazıları, tanrısal olanın onu dünya

düzeninin ve dolayısıyla mantığının da üstüne yerleştiren temel bir niteliği olan ilkinî öne çıkarır. Örneğin bu öncelik, kendisini Tanrı'nın mucizevi bir şekilde müdahale etme yeteneğinde ya da ezeli hakikatleri özgürce yaratma yeteneğinde (Descartes) gösterir. Dolayısıyla güçlü Tanrı, gizemli ve öngörülemez bir Tanrı'dır. Malebranche ya da Leibniz gibi rasyonalistler, Tanrı'daki güç sıfatının bu öne çıkarılışını eleştirir. Bunu kaprise indirgerler, ki bu da nitekim Hobbes'un hatta Descartes'ın Tanrı eleştirisinin ana konusu hâline gelir ve tam tersine, Tanrı'nın bilgeliği üzerinde dururlar. Mantıksal kuralları aşmakta özgür olan bir Tanrı, aslında hükümlanlığını yani dünyayı arzusunun keyfine tabi kılan bir tirandır. Öyleyse dünyadaki zorunluluğun öne sürümü, aynı zamanda Kartezyen Tanrı anlayışının bir eleştirisidir: Tanrı, Descartes'ın anladığı anlamda özgür değildir, çünkü seçim Tanrı'nın yaratmış olduğu dünya karşısında olumsuzluğunu, karar alınımlı ve aşkınlığını (Bkz. Sözlükçe) varsayar. Tanrı, Spinoza'nın anladığı anlamda özgürdür, çünkü kayıtsızlık veya belirlenimsizliği dışlayan doğasının zorunluluğuna göre hareket eder. Dolayısıyla söz konusu olan şey, çağın düşündüğü hâliyle tanrısal güç fikrinin yumuşatılmasıdır. Gerçekten de Spinoza, oldukça spesifik bir bakış açısı içinde her şeye gücü yeten Tanrı'yı öne çıkarır. Bu her şeye gücü yetme ne inayet ne alınyazısı ne de keyfiliktir, Doğa'nın varlığının da gücüdür, yani hiçbir amaçlılığı varsaymayan sonsuz bir biçimde sonsuz bir Tanrı'nın kendini saf bir biçimde onaylamasıdır. Yazar bununla aynı zamanda dünya ya da kendisine dışsal olan kurallarla modeller karşısında aşkın olan bir Tanrı fikrini de reddeder: Aşkınlığın eleştirisi, burada hem Kartezyen Tanrı'nın hem de *Timaios*'un *demiurgos* (zanaatkâr) (Bkz. Sözlükçe) Tanrı'sının eleştirisidir.

ETHICA¹

“Önerme XXXIII

Şeyler Tanrı tarafından meydana getirildikleri biçim ve düzenden başka hiçbir biçim ve düzende meydana getirilemezlerdi.

Kanıtlama

(16. önermeye göre) her şey, zorunlu olarak verili varsayılan Tanrı'nın doğasından kaynaklanır ve Tanrı'nın doğasının zorunluluğu gereğince var olmaya ve belirli bir biçimde eylemde bulunmaya belirlenmişlerdir (29. Önerme). Başka bir doğaya sahip olmuş olsalardı ya da doğanın düzeni farklı olacak hâlde farklı bir şekilde eylemde bulunmaya belirlenmiş olabilselerdi, o zaman Tanrı da farklı bir doğaya sahip olurdu ve bundan dolayı (11. Önerme) bu farklı doğanın da olması gerekirdi ve bunun sonucu olarak da iki ya da daha fazla Tanrı olurdu, ki bu saçmadır. Bu nedenle, şeyler olduklarından başka bir biçimde ve başka bir düzende olamazlar.

Not 1

Yukarıda ele aldıklarımızla gün ışığından daha açık bir biçimde şeylerde olası olarak tanımlanabilecek hiçbir şeyin mutlak olarak bulunmadığını gösterdikten sonra, şimdi Olasıyla ve öncelikle de Zorunlu ve İmkânsızla neyi anlamak zorunda olduğumuzu birkaç kelimeyle açıklamak istiyorum. Bir şeye ya özü gereği ya da nedeni gereği zorunlu denir. Çünkü bir şeyin varlığı zorunlu olarak ya özünden ve tanımından ya da verili etkin bir nedenden çıkar. Aynı nedenlerden dolayı, bir şeyin imkânsız olduğu söylenir; bu ya gerçekten özü ya da tanımı bir çelişki barındırdığından ya da bu şeyi meydana getirebilecek bir tarzda belirlenmiş

olan hiçbir dış neden bulunmadığındandır. Şimdi bizdeki bir bilgi eksikliğinden başka hiçbir nedenle bir şeye olası denmez, çünkü özünün çelişki barındırdığını bilmediğimiz ya da kendisi hakkında hiçbir çelişki barındırmadığını bildiğimiz bir şey, varlığı kesin olarak onaylanmaksızın şeylerin düzenini bilmediğimizden dolayı, böyle bir şeyin bize ne zorunlu ne de imkânsız olarak görülebileceğini dile getiririm ve bunun sonucu olarak da bu şeyi olası ve mümkün olarak adlandırırız.

Not 2

Önceki dile getirilenlerden, şeylerin üstün bir mükemmellekle Tanrı tarafından meydana getirilmiş oldukları sonucu çıkar, çünkü bunlar en yüksek dereceden kusursuz olan verili bir doğadan zorunlu olarak çıkarlar. Bundan dolayı Tanrı'ya hiçbir eksiklik atfedilemez, çünkü bizi bunu onaylamaya zorlayan Tanrı'nın mükemmelliğidir. Daha doğrusu, (az önce gösterdiğim gibi) bunun karşıtının onaylanmasını Tanrı'nın son derece kusursuz olmadığı sonucu izler; çünkü eğer şeyler farklı bir şekilde meydana getirilmiş olsalardı, bu durumda Tanrı'ya en yüksek derecede kusursuz Varlığın göz önüne alınmasını ona atfetmeye bizi zorlayan bir doğadan farklı bir doğanın atfedilmesi gerekirdi. Fakat birçoğunun bu görüş tarzını önce saçma diye reddedeceklerinden ve onu incelemeye dahi razı olmayacaklarından kuşku yok. Ve Tanrı'ya bizim tanımladığımızdan (Yedinci Tanım) tamamıyla farklı bir özgürlüğü, yani mutlak iradeyi atfetmeye alışmış olmaları yalnızca bu nedenledir. Dahası, bu konu üzerine düşünmek ve kanıtlamalarımın akışını dü-rüstçe incelemek isterlerse, Tanrı'ya atfettikleri bu özgürlüğün salt boş bir şey değil, aynı zamanda bilim için büyük bir engel olarak büsbütün reddedeceklerinden kuşku yok. 17. Önerme'nin Not'unda söylediğim şeyi burada tekrar etmeye gerek yok. Bununla birlikte, onların lehine, hatta iradeyi Tanrı'nın özüne ait bir şey olarak kabul ederek bir kez daha

göstereceğim şey, bundan şeylerin Tanrı tarafından başka bir biçimde ve düzende yaratılamayacaklarının Tanrı'nın mükemmelliğinden de çıkacağıdır. Öncelikle, kendilerinin de kabul ettikleri, yani her şeyin ne ise o olmasının yalnızca Tanrı'nın emrine ve iradesine bağlı olduğunu göz önüne alırsak, bunu göstermek kolay olacaktır. Gerçekten de farklı bir şekilde olsaydı, Tanrı her şeyin nedeni olamazdı. İkinci olarak, Tanrı'nın tüm emirlerinin bizatihi Tanrı tarafından ezelden beri yerine getirilmiş olduğunu da kabul ederler. Farklı bir şekilde olsaydı, Tanrı'ya eksiklik ve tutarsızlık atfedilmiş olurdu. Ayrıca ezeldi ne zaman ne önce ne de sonra vardır; dolayısıyla bunu yani Tanrı'nın salt mükemmelliğinden onun başka bir şeyi katiyen emredemeyeceği, emretmemiş olduğu sonucu izler; farklı bir deyişle, Tanrı emirlerinden önce var değildir ve onlarsız var olamaz. Ancak Tanrı'nın şeyleri farklı şekilde yaratmış olduğu ya da ezelden beri Doğa ve düzeni hakkında başka şeyleri emretmiş olduğu varsayıldığında dahi, bundan Tanrı'dan hiçbir eksikliğin olmadığı sonucunun çıkacağını dile getireceklerdir. Bunu söyleyerek, Tanrı'nın kendi hükümlerini değiştirebileceğinin kabul edildiği yanıtını vereceğim. Çünkü Tanrı, Doğa ve düzeni üzerine emretmiş olduğundan farklı bir emir vermiş olsaydı, yani Doğa hakkında başka bir şeyi istemiş ve düşünmüş olsaydı, zorunlu olarak hâlihazırda sahip olduğundan başka bir idrak ve iradeye sahip olurdu. Ve Tanrı'ya özünden ve mükemmelliğinden hiçbir şey değiştirmeksizin başka bir idrak ve irade atfetmeye olanak tanınırsa, her şey hâlâ kusursuz kalacak olmasına karşın, yaratılmış şeyler hakkındaki emirlerini hangi nedenle hâlihazırda değiştirebilirsin? Çünkü hangi tarzda düşünülürse düşünülün, Tanrı'nın şeylerle ilgili idrak ve iradesi her zaman özü ve mükemmelliğiyle aynı ilişkidir. Öte yandan, bildiğim kadarıyla bütün filozoflar, Tanrı'da potansiyel hâlde idrakin değil fakat yalnızca aktüel hâlde idrakin olduğu konusunda hemfikirdir; öyleyse sonra Tanrı'nın idrak ve irade-

sinin özünden ayrıışmayacağı konusunda da hepsi hemfikir olduğuna göre, bunu yine Tanrı eğer aktüel hâlde farklı bir idrak ve iradeye sahip olsaydı o zaman zorunlu olarak özü de farklı olurdu sonucu izler; bundan dolayı (öncelikle sonuca vardığım gibi) eğer şeyler Tanrı tarafından şimdiki hâlde olduklarından başka türlü meydana getirilmiş olsalardı, Tanrı'nın idrak ve iradesi yani (kabul edildiği gibi) özü başka şekilde olurdu, ki bu saçmadır.

Öyleyse şeyler başka hiçbir biçimde ve düzende meydana getirilememiş olduklarına ve bu önermenin hakikatı Tanrı'nın üstün mükemmelliğinin bir sonucu olduğuna göre, Tanrı'nın fikirlerde bulunan tüm mükemmellikle kendi anlığında sahip olduğu fikirler, tüm şeyleri yaratmamak istememiş olmasına herhangi bir nedenle katıyen ikna olmayacağız. Buna karşı olarak şeylerde ne mükemmelliğin ne eksikliğin olduğu, bu nedenle mükemmel ya da kusurlu, iyi ya da kötü olduğu söylenen şeylerin yalnızca Tanrı'nın iradesine bağlı oldukları itirazında bulunulacaktır; bundan dolayıdır ki Tanrı istemiş olsaydı, şimdiki hâlde mükemmellik olan şeyi aşırı bir eksiklik kılabilirdi ya da tam tersini yapabilirdi. Fakat öyleyse istediği şeyin fikrine zorunlu olarak sahip olan Tanrı'nın, iradesi gereği şeylere dair sahip olduğundan farklı bir fikre sahip olabilmesini açık bir biçimde onaylamak, (gösterdiğim gibi) büyük bir saçmalıktır. Dolayısıyla kendi argümanlarını onlara karşı kullanabilirim, ki bu şu şekilde olacaktır.

Her şey Tanrı'nın gücüne bağlıdır. Dolayısıyla şeylerin olduklarından başka türlü olabilmesi için, Tanrı'nın iradesinin de olduğundan başka türlü olması gerekir; hâlbuki Tanrı'nın iradesi (Tanrı'nın mükemmelliğinden pek açıklıkla ortaya çıktığını göstermiş olduğumuz gibi) başka türlü olamaz. Öyleyse şeyler başka türlü olamazlar. Her şeyi ilgisiz bir tanrısal iradeye tabi kılan ve her şeyi tanrının keyfî iradesine bağlayan bu düşüncenin, Tanrı'nın her şeyde iyiliği gözeterek hareket ettiğini kabul etmekten ibaret olan

bir başka düşünce kadar hakikatten uzak olduğunu kabul ediyorum. Çünkü bu düşünceyi savunanlar, Tanrı'nın dışında Tanrı'ya bağlı olmayan ve Tanrı'nın faaliyetlerinde kendisine model olarak gördüğü ya da belirli bir amaca yönelir gibi kendisine yöneldiği bir şeyi yerleştirir gibi görünüyorlar. Bu, Tanrı'yı kadere tabi kılmak demektir ve Tanrı konusundan bundan daha saçma bir şey kabul edilemez, ki biz Tanrı'nın her şeyin varlığının olduğu kadar özünün de ilk nedeni ve biricik özgür nedeni olduğunu göstermiştik. Öyleyse bu saçmalığı çürütmekle zaman kaybetmenin bir nedeni yok.”

YASAKOYUCU TANRI

Spinoza'nın Doğa-Tanrı'sına karşı Malebranche, Hristiyan fakat geleneksel tanımlamasını özgün bir yöne doğru taşıdığı bir Tanrı'yı koyar. Kendi kendini yöneten bir doğa fikrine karşı çıkmak için yazar, doğa yasaları anlayışına yaslanır. Nitekim yasalardan söz eden her kimse, onları kuran bir yasakoyucudan söz etmiş olur. Doğa, yasakoyucu ve bilge bir Tanrı lehine gözden yiter. Çünkü bilgelik uygun ve yeterli bir şekilde yalnızca hem doğa hem de doğaüstü alanların tanımlanabileceği noktaya kadar, yani doğal fakat aynı zamanda tanrısal kayraya kadar hareket-sizliği nedeniyle Tanrı'nın çiğnemediği yasaların bir bütünü olarak yasal bir eylem içinde kendini yeterince ifade edebilir. Malebranche'ın Yasakoyucu Tanrısı'nın yaptığı şey, yalnızca yaratmış olduğu dünyaya yasalarını vermektir. Her zaman yasaya uygun bir biçimde, yani genel ve tekdüze bir biçimde hareket eder. Tanrı'nın bilgeliği içeren yasaya uygun olan eylemi, onun mükemmelliğini de açıklar. Dolayısıyla Tanrı'nın eylemindeki mükemmelliği algılamak için yalnızca yaratmayı değil, Tanrı'nın bunu gerçekleştirdiği yolları da göz önünde bulundurmak zorundayız. Ayrıca, eğer Tanrı kendisinin kurmuş olduğu yasallığı çiğnemiş olsaydı, bu onun kusursuz olmadığı anlamına gelirdi. Bu, sanki Tanrı eserini geliştirmek için sıklıkla yeniden ele almak zorundaymış gibi, zayıflığın ve düşünülmesi imkânsız bir tutarsızlığın itirafıdır. Dolayısıyla Tanrı'nın ister bu dünyadaki mucizeler

olsun isterse de gelecek dünyadaki her bir günahkâra karşı özel özeni olsun, her türden bireysel müdahalesi bu sistemi tehdit edecektir. Dahası, Malebranche'ın babası Arnauld gibi Jansenistlerden Fenelon gibi sessizlik [*Quietism*] yanlılarından geçerek, Bousseut gibi resmî Katoliklere kadar dönemin farklı Katolik akımlarının gazabına katlanmak zorunda kalmıştır. Roma tarafından Index'e dâhil edilmiş olan *Traité de la Nature et de la Grâce* adlı çalışması, yasakoyucu bir Tanrı'nın ancak bilge bir Tanrı olabileceğini, tanrısala ilişkin tüm diğer sıfatların (ve özellikle de iyilik ve güç) bu ana sıfat karşısında yitip gittiğini son bir kez göstermeye çalışır.

DOĞA VE İNAYET ÜZERİNE İNCELEME¹

66. *Tanrı*, sonsuz derece mükemmel olan varlık, mükemmel bir biçimde bilinir: Üstesinden gelinmez bir şekilde kendisini sever. *İradesi* bizde olduğu gibi, ona başka bir yerden gelen ya da amacına yönelik olarak onu başka bir yere taşıyan bir izlenim değildir. *Universa propter semetipsum operatus est Dominus*. İradesi, yalnızca onun doğal olarak kendisine ve kendisinin tanrısâl mükemmelliklerine duyduğu aşktır.

ii. Tanrı yalnızca iradesiyle hareket eder ya da *belirlenir*. Nitekim iradesi, *kendisine ve tanrısâl mükemmelliklerine duyduğu aşktan başka bir şey* değildir. Dolayısıyla, Tanrı her zaman her nasılsa ona göre, sıfatlarından hoşnut olduğundan ve onlara sahip olmaktan gurur duyduğundan, ne olursa olsun sıfatlarının niteliğine uygun bir biçimde hareket eder; kendisinin sevgiye layık Yasası, tasarımlarının ve davranışlarının çiğnenemez kuralı olarak, bunları asla inkâr edemez, ihmal edemez ve bunları hesaba katmadan ve danışmadan hareket etmeye asla karar veremez. Kısacası Tan-

Malebranche, *Abrege du Traité de la nature et de la grâce*, (Euvres completes), Vrin, t. VIII-IX, 1966, p. 1084-1086.

rı, sıfatlarının veya tanrısal mükemmelliklerinin *değişmez* düzeni dışında başka bir *güdüye*, Yasa'dan farklı yabancı bir Yasaya sahip değildir ve sahip olamaz. Değişmez olan düzenle anladığımı birçok yerde açıkladım, fakat ne olduğunu burada yeterince görüyorsunuz.

İhtar. Tanrı'nın iradesinin tüm özgür kararlarının ezeli ve değişmez olduğunu ve Tanrı'nın kendisindeki basit bir edimle yaptığı ve yapacağı her şeyi istemiş olduğunu biliyoruz. Fakat bu basit ve özgür edim, zorunlu olarak tanrısal sıfatların değişmez düzeni gereğince kurallara bağlanmış tır. Elimden geldiğince fakat yapabildiğim kadar en açık bir biçimde konuşuyorum. Okuyucularımın hakkaniyetine güveniyorum ve beni hissilerimi ortaya sermek için katiyen gerekli olmayan şeyleri açıklamaya zorlamadıklarından eminim.

iii. Bir eser ne kadar kusursuzsa o denli mükemmeldir ve eseri ortaya koyanın mükemmelliğini ve kusursuzluğunu o denli ifade eder.

iv. Mükemmel bir eseri icra ettiğimiz yollar ne kadar basit ve de verimliyse, eseri ortaya koyanın bilgeliğini ya da zekâsını o denli gösterirler. Bu dört madde, izleyen tüm maddelerin temelidir ve bana açık görünüyorlar.

v. Bu ilk dört maddeyi, Tanrı'nın bu dünyayı olabilecek en kusursuz şekilde yarattığı veya yaratmak zorunda kaldığı değil, yalnızca onu meydana getirmek için kullandığı yolların basitliği ve verimliliği bakımından olabilecek en kusursuz bir biçimde yaratmış olduğu sonucu takip eder. Açıklıyorum. Tanrı'nın sıfatlarını yalnızca iki olarak açıklayan yollarla ortaya konulmuş sekiz gibi ya da söz konusu sıfatların karakterini sekiz olarak taşıyan mükemmel bir eser, bütün bu sıfatları ancak on olarak ifade eder. Fakat yalnızca altı gibi ya da tanrısal sıfatları da altı olarak açıklayan yollarla üretilmiş tanrısal sıfatları yalnızca altı olarak açıklayan mükemmel bir eser, bu sıfatları on iki olarak ifade eder. Dolayısıyla Tanrı bu iki eserden birini seçseydi, daha

az mükemmel olanı seçerdi, çünkü daha az kusursuz olanı sıfatlarının karakterini daha fazla taşırdı. Kısacası Tanrı, eserin mükemmelliğiyle olduğu kadar yolların bilgeliğiyle de onurlandırılmış olur.

vi. Tanrı'nın dünyada meydana gelen her şeyi kendileriyle icra ettiği yollar, ikinci derece güçler ya da kendi aralarında bilgece birbirine bağlı ve birleşik ikincil nedenlerdir. Bu ikincil nedenlerin hepsinin kendileriyle yaratılmış ve doğalarıyla ilişkili bir kuvvete ya da gerçek bir güce sahip olması ve Tanrı'nın deyim yerindeyse eylemlerine katkısını eklemek için bu nedenlerin o olmadan etkisiz kalacağı genel bir yasa inşa etmiş olduğu ya da nihayet bu ikincil nedenlerin yalnızca güce sahip oldukları, çünkü Tanrı'nın, duyularımızın ya da önyargılarımızın kendilerine atfedilenleri kendilerine ait bir etkinlikle yerine getirmeyi genel bir yasa hâline getirmesi, geri kalanlar umurumda değil. Fakat bana kesinlikle dine ve dindarlığa en uygun ve en sağlam olarak görünmüş olduğundan, bu son hisse dair *Le Traité de la Nature et de la Grâce* adlı incelememi yazdığım için, hemen hemen aynı dile devam edebilirim: Çünkü bu, açıklamaya çalıştıklarımın temelinde hiçbir şeyi değiştirmeyecektir. Bunu daha sonra yeterince göreceğiz.

vii. Genel yasaların ya da genel pratik iradelerin her birinin, yol açtığı sonuç bakımından bireysel iradelerden sonsuz derecede daha basit ve daha verimli olduğu açıktır. Dahası, Tanrı'nın dünyayı ikincil güçlerin bağıllığıyla, melekler, insanlar ve tüm diğerleri karşısında hükümrانlık üstlenen ve olabilecek en mükemmel eseri meydana getirmek için onları sonsuz bilgeliğiyle birleştirmiş insan olarak İsa Mesih aracılığıyla yönettiğini biliyoruz: Tanrısal inayetin en harika kısmı budur, çünkü bu davranış sonsuz bir öngörü ve bir bilgeliğin karakterini sergiler. Fakat ikincil ve bireysel nedenler, sınırlı akıllar genel olarak her şeyi öngöremediklerinden davranışlarını her an değiştirmek zorundadırlar.”

BEŞİNCİ BÖLÜM SORGULANAN İYİLİK

22 LACTANTIUS

TANRININ ÖFKESİ

Hristiyanlığı benimsemiş Latin düşünür Lactantius (250-325), pagan felsefeleri eleştirmeyi ve sarsmayı ve Hristiyanlığı desteklemeyi hedef edinen *Institutions Divines* adlı eserin yazarıdır. Fakat Lactantius, aynı zamanda Tanrı'nın öfkesi fikrini tartışan bir incelemeyi de kaleme alır. Gerçekte felsefe, çoğu zaman Tanrı'nın kayıtsızlığını savunur. Cicero'nun vurguladığı gibi, "Jüpiter'in gazabından korkar mıyız?" Bununla birlikte, hakikatte tüm filozoflar –sadece Tanrı'nın kendisine ait herhangi bir uğraşının olmadığını ve bir başkasına da böylesi bir uğraşa yol açmadığını savunanlar değil, dahası, Tanrı'nın her zaman bir şey yapmasını ve eylemesini isteyenler– Tanrı'nın hiçbir zaman öfkeye kapılmadığı ve de zarar vermediği konusunda ortak bir yargıya sahiptir (*Les Devoirs*, III, 102, s. 126). Özellikle de Stoacı ve Epikürosçu kayıtsız Tanrı figürlerine karşı Lactantius, üstü örtülü bir şekilde Tanrı'nın öfkesinin teyidi yoluyla İncil'in Tanrı'sını koyar. Dolayısıyla söz konusu olan, (ana kavramı tanrısal olana uygulanan ve insan için bir model olarak hizmet görmeyi amaçlayan bir *apatheia*, kayıtsızlık kavramı) pagan felsefeyle Eski Ahit'te olduğu kadar Yeni Ahit'te de defalarca görülen Tanrı'nın öfkesini savunan Hristiyan

düşüncesi arasındaki bir yüzleşmedir. *Apatheia* hem duyar-sızlık hem de kayıtsızlıktır; dolayısıyla da iyi ve inayet sahibi olarak betimlenmiş Hristiyan Tanrı'sına uygun değildir. Bu durumda, iyiliğin yaratıcısı olduğu için Tanrı'nın kayıtsız ol-madığını ancak iyiliğinin, onu kötülük yapmaktan alıkoy-duğunu düşünmemiz gerekmez mi? Tanrısal öfke terimler açısından bir çelişki değil midir? Ayrıca bu inayet fikrini sa-vunan, ancak Tanrı'nın öfkesi fikrini reddeden Stoacıların seçimidir.

Bu, her zaman adalet olan söz konusu öfkenin taşıdığı anlamı kavramamaktır. Çünkü adalet, kurtarıcı olduğu ka-dar cezalandırıcıdır. Böylece, *Lactantius* dört hipotez sunar: (Stoacılar) Tanrı'ya yalnızca iyiliği atfetmek, ona yalnızca kötülüğü atfetmek –Gnostiklerin Eski Ahit'in Tanrı'sı hak-kında yaptıkları ve yazarın çarçabuk üzerinden geçtiği (bkz. Şeytan)– ona ikisini de atfetmemek (Pagan, özellikle de *Epikürosçu* kayıtsızlık), ona her ikisini de atfetmek (Hris-tiyan Tanrı'sı). Dolayısıyla *Lactantius* ilk üçünün olanağını çürütür ve sonuncusunu kanıtlamaya çalışır. Özellikle de Stoacıların Tanrı'sına karşı çıkar, çünkü bu Tanrı Hristi-yan Tanrı'sına en yakın olanıdır ve bundan dolayı da en tehlikeli karışıklıklara olanak tanır. Jean-Louis Chretien, *Lactantius*'un amacını güzelce özetler: “Aşk, öfkeye muk-tedir olup olmamasına göre değişir. Dolayısıyla *İra Dei* adlı kitabın tamamı, bir *de Gratia Dei* kitabıdır. Bu yalnızca Tanrı'nın lütfunun öfkeden arınmasının bu öfkeden Tanrı tarafından askıya alınacak olmasından değil, aynı zamanda öfkenin aşk olan Tanrı'nın öfkesi olmasındandır” (*Lueur du secret*, s. 95-96). Dolayısıyla *Lactantius*'un tüm incele-mesi, Kilise teolojisinin sert ve devasa Tanrı'sıyla canlı olan ve filozoflarla bilginlerin Tanrı'sı arasındaki karşıtlığı temel alır. Fakat ilgi çekici olan şey, *Lactantius*'un felsefeyle aynı zeminde yer alması ve tezini savunmak amacıyla kutsal me-tinlere hiçbir zaman açık bir şekilde değinmemiş olmasıdır.

TANRININ ÖFKESİ¹

“*İnsanların, insani ya da tanrısal olsun, suçluları bir şekilde cezalandıranın kötü kalpli olduğunun söylenmesi gerektiğini düşünerek, amansız gaddarlık ve tüm şiddetiyle kötülük isimleriyle aşağılayıcı bir şekilde tanımlamaları, onların yolunu kaybettiren küçük bir hata değildir. Durum böyleyse, o hâlde kötü kalpli olan, suçluların azap çekmesini buyruk eden yasalarımız, bir suçtan hüküm giymiş insanları ölüm cezasıyla cezalandıran hâkimlerimizdir! Eğer yasa, tam tersi zalime hak ettiği kadar muamele eden adil bir yasaysa ve hâkim işlenen kötülüklerin tazmini talep ettiğinde söylen- diği gibi tarafsız ve iyiye –kötü kimseleri cezalandırırken gerçekten iyileri korurlar– bu durumda Tanrı da kötü kim- selere engel teşkil ettiği zaman kötü kalpli biri olmayacaktır. Tam tersinde ise, masum bir kimseye zarar veren ya da birçok kimseye zarar vererek bir kötü kimseyi koruyan kötü kalpli bir kimse olacaktır.*

Tanrı’nın kayıtsız olduğunu savunanlara bir soru sor- mak isterim: Bir insanın serveti, evi, hizmetçileri olsaydı ve efendilerinin sabrını küçümseyen köleleri onun tüm malları- na bunlardan kendileri faydalanarak el koymuş ve efendileri herkesçe aşağılanmış, dalga geçilmiş, terk edilmiş olmasına karşın ev halkının tamamınca onurlandırılmış olsalardı, bu hakaretlerin intikamını almamakla ve üzerinde güç sahibi olduğu bu kimselerin kendi mallarından yararlanmalarına izin vermekle bir bilge olduğu söylenebilir miydi? Herhangi bir kimsede böylesine büyük bir sabra denk gelinebilir mi, ki eğer uyuşuk bir aptallıktan değil de sabırdan söz edile- bilirse! Fakat küçümsemeye katlanmak kolaydır, ancak ya Cicero’nun tasvir ettiği durum yaşanırsa?

Gerçekten de şunu soruyorum: Bir köle tarafından ço-

Lactance, *La Colere de Dieu* (17, 6-20), Cerf, 1982, p. 175-181.

cuklarının öldürüldüğüne, karısının katledildiğine, evinin yakıldığına tanık olan bir babanın, köleyi en şiddetli azaba maruz bırakmaması durumunda, bu adam merhametli ve bağışlayıcı biri olarak mı yoksa barbar ve duygusuz bir olarak mı görülürdü?

Bu tür suçları affetmek, dindarlıktan ziyade zalimlik olması hâlinde Tanrı'da haksız eylemler karşısında harekete geçmemek, onun sahip olduğu bir gücün kanıtı olmayacaktır. Çünkü evren Tanrı'nın evi ve insanlar ise köleleri gibidir. Adını tahkir etmeleri durumunda, buna ne kadar sabır gösterebilecektir? Günahtan hoşlanmayan kimseye özgü doğal bir öfkeye kapılmaksızın, kendisine borçlu olunan şereflerden vazgeçinceye, işlenen haksız ve kötü eylemlere tanık oluncaya kadar mı? Dolayısıyla öfkeye kapılmak akla uygundur; gerçekten bu suçları ortadan kaldırır ve ruhsatı dizginler, ki bu her hâlükârda adil ve bilgece bir iştir. Fakat Stoacılar iyiyle kötü arasında bir ayrımın olduğunu ve haklı olduğu kadar haksız bir öfkenin de bulunduğunu görmemişlerdir ve şeye bir çare bulamadıklarından, öfkenin büsbütün kökünü kazımak istemişlerdir. Peripatetikler de öfkenin kökünün kazınması değil, yumuşatılması gerektiğini söylemişlerdir; onlara *Institutions* adlı çalışmanın VI. kitabında yeterince yanıt verdik.

Ayrıca, filozofların öfkenin varlık nedeni konusundaki bilgisizliği, Seneca'nın öfke üzerine yazdığı kitaplarında sıraladığı tanımlarında da kendini göstermektedir: “Öfke,” der, “bir hakaret ya da saygısızlık, intikam alma arzusudur ya da Posidonius'un söylediği gibi, kendisini haksız yere yaraladığını düşündüğü kişiyi cezalandırma arzusudur.” “Kimileri şu tanıımı vermiştir: Öfke, ruhun insanı kendisine zarar vermiş ya da zarar vermeyi arzulamış bir kimseye zarar vermeye yönelten bir güdüsüdür.” Aristoteles'in tanıımı, bizimkinden çok uzak değildir. Gerçekten de Aristoteles, öfkenin “karşılık olarak acı çektirme arzusu olduğunu” söyler. İşte yukarıda haksız olduğunu dile getirdiğimiz, vahşi

hayvanlarda da ancak kızgınlığın etkisiyle aşırı bir kötülüğe kayması korkusuyla insanda da var olmak zorunda olan öfke bu şekildedir. Fakat bu öfke, insan kırılğan olduğundan dolayı kendisinde bulunabilmesine karşın yaralanamayacağı için Tanrı'da var olamaz. Gerçekten yara, yakıcı bir acı bırakır ve acı ise intikam arzusunu uyandırır.

Öyleyse insanı suçlulara karşı harekete geçirecek bu haklı öfke nerede bulunur? Her hâlükârda, intikam arzusunda değil, çünkü bu haklı öfke bir saldırıdan ileri gelmemiştir. Yasaları çiğneyenlerden bahsetmiyorum; bir hâkim kişisel bir yakınma olmaksızın bu kimselere sinirlenebilse de, bununla birlikte sükûnetini korumak zorunda olduğunu kabul etmeliyiz; çünkü hâkim, duygularının ya da bireysel gücünün değil yasalarının hizmetindedir; gerçekten de öfkenin kökünü kazımaya çalışanların istediği şey budur. Fakat özellikle gücümüz dâhilinde olan varlıklardan, yani kölelerden, çocuklardan, eşten, öğrencilerden söz ediyorum: Bunların bir kusur işlediklerini gördüğümüzde, bunu düzeltme eğiliminde oluruz. Gerçekten, kötü olan şey iyi ve adil bir insanı zorunlu olarak rahatsız eder ve kötülükten hoşnut olmayan bir kimse, bunun yapıldığını gördüğünde harekete geçer. Öyleyse kefareti elde etmek amacıyla ayağa kalkarız; bunun nedeni yaralanmamız değil, disiplini korumak, gelenekleri düzeltmek, ruhsatın önüne almaktır. İşte haklı öfke budur ve yanlış ve kusurlu olanın düzeltilmesi için bu öfke, insanın var olmasının zorunlu olması gibi, aynı şekilde Tanrı'da da mutlak olarak bu şekildedir ve insanda örneği bulunan bu öfkenin kaynağı Tanrı'dır. Çünkü gücümüze tabi olanları düzeltmek bizim görevimiz olduğu gibi, aynı şekilde Tanrı da istisna olmaksızın herkesçe işlenen hataları düzeltmek zorundadır. Bunu yapmak için kaçınılmaz olarak öfkeye kapılır, çünkü iyi bir varlığın başkasının hatası karşısında böyle bir hisse kapılması ve böyle bir güdüyle hareket etmesi doğaldır.”

İYİLİK TANRISI

İtiraflar, sözcüğün tam anlamıyla bir otobiyografi olsa da, aynı zamanda derin bir biçimde felsefi olan ruhun bir deneyimidir. Çünkü yaşam öyküsüyle ve Hristiyanlığa yaptığı nihai dönüşümüyle Augustinus, doğrusu Tanrı'yı ve eserini düşünmeyi amaçlayacak denli derin, tinsel bir meditasyon sunar. Kendisini sahte iyiliklerden ve çok sayıda dünyevi yönelimden uzaklaştırarak ruh, giderek kendisine rehberlik eden Tanrı'ya daha benzer bir hâl alır. Bu tinsel ortaklık, Tanrı'nın en büyük gizemlerine yaklaşmaya olanak tanır. Bunlar arasında, Tanrı'nın yaratmasında kötülük sorunu da bulunur. Dahası, burada Tanrı'nın iyiliğini tehdit eden kötülüğün bir kanıtı bulunur gibidir. Maniheizmin bu soruna yanıt olarak tercih ettiği (bkz. 'Şeytan') radikal çözümü biliyoruz. Augustinus'un kendisi de uzun süre boyunca bu çözümü savunacaktır ve *İtiraflar*'da kötülük sorununu bu sefer bir bakıma tam anlamıyla Hristiyan bir bağlamda çözmeye çalışması, Maniheizmin sunduğu çözüme karşıdır. Eğer biri iyi diğeri kötü olan iki yaratıcı ilke yoksa ve tek yaratıcı ilkenin kötü olmamasının arzulanması durumunda, kötülüğün ortadan kalkması gerekir. İşte *İtiraflar*'da baştan sona yer alan bu temel meditasyonun altında yatan akıl yürütme böyledir. Temeldir, çünkü kanıtın uygunluğu, kişinin Tanrı hakkında sahip olabileceği ve dolayısıyla Hristiyanlığa geçişten ileri gelen tüm bir kavrayışa bağlıdır. Tanrı iyidir, yaratıcıdır, dolayısıyla yaratması (Bkz. Sözlükçe) da iyidir. İşte kanıtlanması gereken

budur. Bunu yapmak için yazar, kötülüğü görelî olarak sunar, tikel ve olumsuz kılar. Kötülük bir varlık değildir, kötülük varlığa sahip değildir, fakat varlığın yokluğudur, hiçliktir. Dolayısıyla yalnızca iyiliğin eksikliğidir, fakat kendisinde bir gerçekliğe sahip değildir. Bu çözüm, kötülüğün tutarlığının yitirilmesini sağlar. Bu, yalnızca gerçek anlamı elimizin altından kaçıp giden bir olaya ilişkin öznel ve kusurlu bir bakış açıdır. Kesinlikle kötülüğü işlememizin ya da hissetmemizin nedeni, onun var olması değil, iyilikten yoksun kalmamızdır. Bununla tüm varlığın iyi ve tanrısal olana indirgendliği görülür. Bu aynı zamanda kendisini Yeni Platonculukla ilişkili bir konuma yerleştirmenin bir yoludur. Augustinus, bu akım karşısındaki konumunu (borçlu olduğu şeyleri ve eleştirilerini), özellikle de *İtiraflar*'ın yedinci kitabında açıklar.

Nitekim Yeni Platoncu gelenek, Tanrı'nın ruhsal doğasıyla ilgili kavrayışı üzerinde etkide bulunsa da, buna karşılık Tanrı'yı Üstün Varlık olarak öne sürmesi, bu geleneğe karşı olacaktır. Tanrı varlığın ötesinde değildir ve de kelimenin gerçek anlamıyla yegâne varlık olarak sunulacaktır, çünkü Tanrı değişmezdir ve kendi kendisinin nedenidir. Her şey, Tanrı onların nedeni olduğu için vardır: Hepsi iyinin yanında yer alır. Fakat bütün bu şeyler bozulabilir, yozlaşabilir ve dolayısıyla hâkim bir iyilik oluşturmazlar. Tanrı'nın varlığın bağrına geri dönüşü, yaratıcı ile yaratılan arasındaki ortaklığa da açıklama getirmiş olur. Sonsuz Varlık ile onun kendi suretinde yaratmış olduğu sonlu varlıklar arasında bir benzerlik vardır. Kötülüğün gerçeklikten mahrum kılınması (ister yalnızca sonlu bir varlığa nazaran olsun isterse de mutlak dolayısıyla da bir hiçlik, bir yoksunluk hâli olsun), düşünce tarihinde teolojik olduğu kadar temel bir felsefi karara karşılık gelir: Bu karar, kendisini oldukça genel olarak Malebranche ve Kant'a kadar dayatacaktır. Bu, örneğin bütünün ahengine ve tüm bir güzelliğin tanrısal tablodan çıkarılmasına olanak tanıyan bireysel gölgeye karşı çıkan Leibniz'de merkezî bir yer kaplar. Ancak açıkça baş-

langıçta Gnostiklerin ya da Maniheizminki gibi yaratıcı ve kötü Tanrı figürlerinin dayatmış olduğu korkuyla açıklanır.

İTİRAFLAR¹

“ 10. Bölüm

Bu okumalarla kendime dönmem gerektiğinin farkına vararak rehberliğin altında yüreğimin derinliklerine girdim; bunu yapabildim, çünkü ‘sen benim yardımcındın’. Yüreğimin derinliklerine ulaştım ve gönül gözümle, ne kadar az nüfuz edici olsa da gönül gözümle, aklımın üstünde yer alan, değişmeden duran bir Işığı gördüm; bu ışık her bedenin fark edebileceği kadar yavan bir ışık değildi ne de açıkçası daha güçlü, çok daha ışıltılı ve gücü her alanı kaplayan benzer türde bir ışıktı. Hayır, böyle bir ışık değil, tamamıyla farklı bir ışıktı. Zeytinyağının suyun, göğün de yeryüzünün üstünde yer alması gibi, zihnimin üstünde yer almıyordu. Benden daha üstündü, çünkü beni yaratmıştı; onun tarafından yaratılmış olduğumdan, ondan daha aşağıdaydım. Hakikati bilen kimse, bu ışığı bilir ve bu ışığı bilen de ebediyeti bilir. Merhamet, bu ışığı bilir!

Ey ezeli hakikat, ey gerçek merhamet, ey kutsal ebediyet! Sen benim Tanrı’mısın; senden sonra gece ve gündüz iç çekiyorum. Seni tanımaya başladığım ilk anda, beni görecektir bir şeyin olduğunu göstermek için sana doğru yükselttin, ancak henüz bunu görebilecek bir durumda değildim. Bakışlarımın zayıflığını ışığın gücüyle kamaştırdın, ki aşk ve korkuyla ürperdim. Kendimi senden uzakta, tuhaf bir yerde buldum ve yukarılardan sesini duyar gibi oldum: “Ben güçlülerin besiniyim; büyü ki beni yiyebilesin. Beni bedeninin besini gibi kendi içinde dönüştüremeyeceksin, ancak asıl sen bana dönüşeceksin.”

O vakit, “insanı işlediği günden dolayı cezalandırdığını” ve “ruhumu bir örümceğin ağı gibi kurutmuş olduğunu” anladım ve diyorum ki: “Öyleyse sonlu ya da sonsuz bir mekânda uzanmadığından dolayı hakikat hiçlik midir?” ve sen bana uzaktan haykırıyorsun: “Hayır, hakikat hiçlik değildir, ben Ben'im!” ve ben bunu yüreğimizde nasıl işitiyorsak öyle işittim ve artık kuşkulananacak hiçbir nedenim kalmadı: Artık ben hakikatin varlığından ziyade yaşadığımdan daha kolay şüphe ederdim, ki bu hakikat kendisini yaratanlarla akla gösteriyordu.

11. Bölüm

Böylelikle senin altında yer alan bütün şeyleri gördüm ve bunların mutlak olarak var olmadıklarını ve yine mutlak olarak yok olmadıklarını anladım. Onlar senden dolayı *vardırlar*, ancak sen olmadıkları için de *var değildirler*. Çünkü gerçekten *varolan*, değişmeksizin kalandır. “Tanrım, kendimi Tanrı'ya bağlamam lazım, çünkü onda varlığımı sürdüremezsem kendimde de varlığımı sürdüremezdim. Fakat o kendinde varlığını sürdürüyor ve her şeyi yeniliyor.” ve “Benim Rabbim sensin, çünkü senin benim iyiliklerime ihtiyacın yok.”

12. Bölüm

Bozulabilir olan şeylerde, az da olsa iyilik olduğu açıktır. Bu şeyler üstün iyi olmuş olsalardı bozulamazlardı ve eğer bir nebze iyi olmamış olsalardı, bozulabilmeleri de mümkün olmazdı. Gerçekten de üstün olarak iyi olsalardı bozulamaz olurlardı; eğer bir nebze dahi iyi olmamış olsalardı, içlerinde bozulabilir hiçbir şey içermezlerdi. Çünkü bozulma zarar verir ve bu iyi olana zararı dokunmadığı müddetçe zarar veremeyecektir. Dolayısıyla bozulma ya zarar vermez ki bu yaşanacaktır ya da –bu mutlak bir kesinliktir– bozulabilen her şey iyilikten yoksundur. Ve eğer bir şey tüm iyilikten yoksun hâle gelirse bir hiç olacaktır. Çünkü varlığını sürdürerek ve

böylelikle de bozulmadan sıyrılarak var olmamasından daha iyi var olurdu, çünkü bozulmaksızın kalmaya devam ederdi. İyiliği bütünüyle kaybederek bir şeyin hâlâ geldiğini söylemekten daha korkunç bir şey olabilir mi? Dolayısıyla tüm iyilikten yoksun olmak, mutlak yokluktur. Bu nedenle, şeyler var oldukları ölçüde iyidirler. Öyleyse var olan her şey iyidir ve kökenini aradığım kötülük bir töz değildir, çünkü eğer bir töz olmuş olsaydı iyi olurdu. Ya da bozulamaz bir töz bundan dolayı da büyük bir iyi olurdu ya da iyi olmasaydı, bozulabilecek olan bozulabilir bir töz olurdu.

Böylece, senin bütün eserlerinin iyi olduğunu ve daha-sı, eserin olan herhangi bir şeyin tözden yoksun olmadığını kendi adıma açık bir hakikat olarak görüyorum. Ve her şeyi eşit olarak yaratmamış olduğundan dolayı, ayrı ayrı her biri iyi olan şeyler bir bütün olarak daha iyidirler, çünkü Tanrımız ‘tüm şeyleri daha iyi’ yaratmıştır.

13. Bölüm

Ve senin için kötülük katiyen yoktur, sadece senin için değil fakat yarattığın evrenin tamamı için de, çünkü onun dışında onu bozabilecek ve senin bu evrende inşa etmiş olduğun düzeni dağıtabilecek hiçbir şey bulunmamaktadır. Fakat dikkatle bakıldığında kimi ögeler başka bazı ögelerle ahenk içinde değildir, bundan dolayı kötü olarak kabul edilirler. Hâlbuki bu ögeler başka diğerleriyle uyumludur ve bundan dolayı da iyidirler. Hatta kendi başlarına iyidirler. Kendi aralarında bir araya gelmeyen tüm bu ögeler, bulutlarla ve rüzgârlarla hareketli olan kendisiyle uyumlu gökyüzüyle yeryüzü dediğimiz dünyanın alt kısmıyla bir araya gelir. ‘Bu şeylerin olmaması gerektiğini’ söylemek gibi bir niyetim yok. Kuşkusuz farklı olanları görmüş olsaydım daha iyilerini arzulayabilirdim, ancak bunları böyle gördüğümde bile sana övgülerde bulunmak zorundayım. Çünkü her şey sana övgülerde bulunmayı telkin ediyor: “Yeryüzünde ejderhalar ve tüm uçurumlar, ateş,

dolu, kar, buz ve fırtınanın esintileri, sözünün birer aracıdır; dağlar ve tüm tepeler, meyve ağaçları, tüm sedirler, yaratıklar ve tüm sürüler, sürüngenler ve tüy dolu kuşlar, yeryüzünün kralları ve tüm halklar, prensler ve yeryüzünün tüm yargıçları, genç insanlar ve bakireler, yaşlılar ve gençler, bütün bunlar adını takdis ediyor.” ‘Göklerin en yüce katında’ yüceltiliyorsun, evet Tanrı’mız, sen yüceltildiğinden, “göklerde tüm melekler, tüm güçler, güneş ve ay, tüm yıldızlar ve ışık, göklerin göğü ve göklerin üstünde yer alan sular, senin adını yücelttiğinden” daha iyi hiçbir şeyi dilemiyordum; çünkü her şeyi düşündüğümde bundan kuşkusuz bana üstün öğeler, alttakilerden daha değerli gelecekti; ancak daha sağlıklı bir yargı, bütünün ayrı ayrı ele alınan üstün öğelerden daha iyi olduğu düşüncesine varmamı sağlayacaktı.

14. Bölüm

Yarattığın evrenin herhangi bir kısmından hoşnut olmayanlar, tıpkı daha önce benim olduğum gibi ‘aklı başında’ kişiler değildir, onca eserinden hoşlanmazdım ki... Ve bununla birlikte, ruhumun Tanrı’mdan hoşnut kalamayacak cesareti olmadığından, hoşuna gitmeyen her şeyi senin eserin olarak görmeyi istemezdi. Onu iki tözün olduğu anlayışına taşıyan bu olacaktır, ancak bundan tatmin olmayacaktı ve tüm bunlar yalnızca ödünç alınmış sözlerden ibaretti. Bu saçmalıktan uzaklaşarak kendine sonsuz mekânın her yerine yayılmış olan bir Tanrı yaratır; bunun sen olduğuna inandı ve onu kalbine yerleştirdi ve bir kez daha putuna senin gözünde menfur bir tapınak inşa etmiş oldu. Fakat sen haberim olmadan, ‘artık boş şeylere kapılıp kalmaması için’ başımı ellerinin arasına aldın ve gözlerimi kapadın; az da olsa sakinleştim ve deliliğim uykuya daldı; sende uyandım ve senin başka bir şekilde sonsuz olduğunu gördüm ve bu görüş bedenimden kaynaklanmıyordu.

15. Bölüm

Bundan sonra şeylerin geri kalanını düşündüm ve gördüm ki tüm bunlar var olmalarını sana borçludur ve her şeyin sende bir mekânda yer alır gibi değil, başka bir şekilde bulunduklarını gördüm: Sen her şeyi elinde tutar gibi hakikatinde tutuyordun; her şey var oldukları ölçüde gerçektiler ve var olduğuna inandığımız ve var olmayan dışında hiçbir şey sahte değildir.

Ve her şeyin yalnızca mekân bakımından değil, dahası, geldikleri zaman açısından da uyumlu olduklarını ve yegâne Ezeli varlık olan senin eserinin inşası için yüzyıllarca yıl beklemek zorunda kalmadığını anladım, çünkü geçmiş ya da gelecek bütün bu çağlar harekete geçmemiş ve kalmaya devam etmemiş olsaydı ne geçebilirlerdi ne de gelebilirlerdi.

16. Bölüm

Bir ekmeğin, damak tadını kaybetmiş birine bayat, sağlıklı birine ise lezzetli gelmesi ve hastalıklı gözlerin ışığı tiksini, bozulmamış gözlerin cazibeli bulmasının şaşırtıcı olmadığını deneyimlemiş oldum. Bunun gibi, adaletin kötü kalpli kimselerin hoşuna gitmeyecektir; dahası, senin yaratmanın alt seviyelerine uygun bir şekilde iyi olarak yaratmış olduğun engereklerden ve solucanlardan da hoşlanmazlar. Bu kötü kalpli insanlar, senden farklı oldukları ölçüde bu alt seviyeye uygunken, ancak sana daha fazla benzedikçe dünyanın üstün öğeleriyle ahenk içinde olurlar. Kötülüğün ne olduğunu araştırdım ve bunun bir töz değil, aşağı şeylere atılan ve içsel yaşamından uzaklaşan ve dışsal şeylerle dolup taşan en yüce Töz olan senden yüz çeviren iradenin bir bozukluğu olduğunu anladım.”²

DÜNYALARIN EN İYİSİNİN TANRISI

T*eodise Üzerine Denemeler*'inin önsözüyle bölümleri arasına iman ile aklın uygunluğu hakkında bir söylev koyarak Leibniz, Tanrı hakkında hangi bakış açısıyla konuştuğunu, yani akılcı bir teoloji içeren, akılcı bir düşünceye dayanan bir bakış açısını bize gösterir. Ayrıca *Denemeler*, Bayle'in imancılığıyla (Bkz. Sözlükçe) mücadele amacıyla yazılır. Dolayısıyla burada söz konusu olan, yaratılıştaki kendisini farklı biçimlerde (işlenen ya da maruz kalınan günah, fiziksel ya da ahlaki ıstırap) gösteren kötülüğe karşın Tanrı'nın bilgeliği ve iyiliğinin akılcı bir kanıtlamasıdır. Yazar bu eseri bir *Teodise* (Bkz. Sözlükçe), Tanrı'nın ve adaletinin bir savunusu olarak sunar. Eserin temel savı, Tanrı'nın bilge olmasından dolayı amacının akılcı olduğu, dolayısıyla insanın bu amacın belirli özelliklerini kavrayabileceğidir. Tanrı yaratılmış dünyayı inşa eden bir *optimum* ayarlar. Kesinlikle tanrısal akıl, insani akıl değildir fakat her ikisi arasında insanın tanrısal eylemin nedenlerini araştırması kapasitesini meşrulaştıran bir benzerlik bulunur. *Denemeler*'in ikinci savı, Tanrı'nın iyi olduğudur. Bu iyilik (Bkz. Sözlükçe), kendisini Tanrı'nın dünyalardan birini seçmeden önce her bir dünyanın olaylarının bütününe gözden geçirmiş olduğundan emin olan inayetiyle gösterir. Doğrusu kötülük, yalnızca en iyiye katkıda bulunan sonsuz bir dizi başka olguya dâhil olan bir olgunun sınırlı bir yorumudur. Öyleyse tanrısal iyiliğin analizi hem sonsuzun hem de öncelikle matematiksel ve mantıksal

değişkenler olan olabirliliğin analizine dayanır. Gerçekten de tüm olasılar, kendi mükemmellikleri oranınca var olma-ya eğilim gösterirler. Fakat tüm bu olasılar mantıksal açıdan birbiriyle uyumlu değildir. Her bir dünya, kendi aralarında olabilir olan bir dizi olasıdır. Tanrı, bu sonsuz olası dünya arasından en güçlü olabirliliğe, dolayısıyla da mükemmelliğe sahip olanı seçer. Bu mantıksal uygunluk ölçütü, Tanrı'nın seçiminin akılcı bir kurala göre gerçekleştiğini gösterir. Aynı zamanda ezeli hakikatlerin özgür bir şekilde yaratılmış olduğunu savunan Kartezyen tezi reddetmeyi varsayar, çünkü Tanrı bile mantığın temel ilkelerini çığneyemez. Bu nedenle, Leibniz'in Tanrısı bilge ve iyi olduğu kadar, bir matematikçi gibi görünüyor. Mantıksal ve teolojik analiz birbirinden ayrılmaz. Fakat aynı zamanda bu Tanrı öncelikle iyidir, çünkü mümkün olan en iyi dünyayı yaratması gerekir (bu gönüllü, dolayısıyla da özgürce olsa da). Öyle ki burada yaratılmış olanın talihi ile yaratanın hükmü sıkıca bağlantılıdır. Skolas-tik geleneğin aksine (özellikle Tanrı'nın kendi içsel iyiliğini sorgulamadan, tüm dünyaların en iyisini yaratamayacağını düşünen Thomasçı gelenek) Leibniz, yaratılışın (Bkz. Sözlükçe) mükemmelliği ile Tanrı'nın iyiliğini birbirine bağlar: Tanrı iyi olduğundan, mümkün dünyaların en iyisini yaratmak zorundadır. Bu nedenle "Tanrı önce bütün iyileri sonradan ise en iyiyi arzular" (*Cause Dei*, s. 25-26).

TEODİSE DENEMELERİ¹

“5. Böylece tüm insan soyu için Tanrı'nın biricik oğlunu vermesine ve insanların kurtuluşunun yegâne yaratıcı ve efendisi olmasına rağmen, bununla birlikte çok azını kurtarması ve tüm diğerlerini düşmanı olan bu kimselere ebediyen işkence edecek ve yaratıcılarına lanetler okumalarına neden olacak

şeytana terk etmesi korkutucu bir yargıdır, oysaki tüm insanlar Tanrı'nın iyiliğini, adaletini ve öteki mükemmelliklerini yaymak ve göstermek için yaratılmışlardır ve bu olay daha fazla korkuya yol açar, ki tüm insanların sonsuza değin mutsuz olacak olmalarının nedeni yalnızca Tanrı'nın ailelerini karşı çıkamayacaklarını bildiği bir eğilime açık bırakmış olması; bu günahın doğuştan olup iradeleri ona katılmadan önce insanlara yüklenmiş olması; bu miras alınan kötülüğün iradelerini mevcut günahları işlemeye zorlaması ve insan soyunun kurtarıcı İsa Mesih'i hiç ya da yeterince duymamış sonsuz sayıda insanın, çocuğun ya da yetişkinin, bu günah girdabından kurtarılmalarını sağlayacak gerekli yardımları alamadan ölmeleri ve sonsuza değin Tanrı'ya isyan etmekle mahkûm edilmeleri ve tüm yaratılmışların en kötüsüyle en korkunç sefaletlere, acılara batırılmış olmalarıdır. Hâlbuki aslında bu insanlar diğerlerinden daha kötü değildi ve aralarından birçoğu belki de tanrısal kayranın gerekçesiz bir şekilde kurtarmış olduğu ve bu nedenle de hak etmedikleri ebedî bir mutluluğun zevkini çıkaran az sayıdaki seçilmişlerin bir kısmından daha az suçluydu. İşte bazı kimselerin ele aldığı zorlukların bir özeti; fakat yazılarını incelediğimiz sırada sonradan görüldüğü üzere, bunlar üzerinde en fazla duranlardan biri *Mösyö Bayle* idi. Hâlihazırda bu zorluklar arasında daha temel olanı belirtmiş olduğunu düşünüyorum; fakat sorunlara yol açabilecek birtakım ifadelerden ve abartmalardan kaçınmaya karar verdim, ki bu arada itirazları daha da güçlendirmemiş olacaktım.

6. Şimdi madalyonu tersine çevirelim ve bu itirazlara verilebilecek yanıtları sunalım, ki burada daha dolu bir söylevle açıklamada bulunmak gerekecektir: çünkü birçok zorluğu birkaç sözle ele alınabilir, ancak bunun tartışmasını gerçekleştirmek için konunun uzun uzadıya ele alınması gerekir. Amacımız, insanları, Tanrı'yı sevmeye çok az layık ve sevilmiş olmayı hak etmeyen, gücünü zorbaca kullanan mutlak bir prens gibi sunan yanlış fikirlerden uzaklaştırmak-

tır. Bu düşünceler, dindarlığın özü ondan yalnızca korkmak olmayıp dahası, onu her şeyden çok sevmek olduğu için çok daha kötüdür; bu ise hak ettiği ve onu sevenlerini mutlu kılan sevgiyi uyandırabilecek mükemmellikler bilinmeden mümkün değildir. Ve kendimizi Tanrı'nın hoşuna gidecek bir coşkuyla canlanmış bularak, onun bizi aydınlatacağı ve kendi görkemi ve insanların iyiliği için üstlenilen bir planın uygulanmasında bize kendisinin yardım edeceği umuduna sahip oluruz. Böylesi iyi bir neden güven sağlar: Bize karşı kabul edilebilir görünüşler olsa da, yanımızda yer alan kanıtlamalarda bulunur ve kuşkusuz bir karşıtıma şunları demeyi cesaret ederim:

Aspice, quam mage sit nostrum penetrabile telum. [Şimdi kargımın seninkinden daha delici olduğunu göreceksin. (Vergilius, Aeneis, 10. Kitap)]

7. *Tanrı şeylerin ilk nedenidir*, çünkü sınırlı, gördüğümüz ve deneylemediğimiz her şey gibi olumsal ve kendilerinde varoluşlarını zorunlu kılacak hiçbir şey barındırmayan bu şeyler zamanın, mekânın ve maddenin kendi içlerinde bir ve tekdüze olmasından ve her şeye karşı ilgisiz olmalarından dolayı, başka bir düzen içinde bütünüyle farklı hareketler ve şekiller alabilirler. Öyleyse olumsal şeylerin tamamının toplanması olan *dünyanın varoluşunun nedeninin* araştırılması ve bunu da *varoluşunun nedenini kendisiyle birlikte taşıyan ve bundan dolayı da zorunlu ve ebedî olan tözde* araştırmak gerekir. Dahası, bu nedenin *akıllı* olması gerekir, çünkü bu dünya olumsal olduğu ve eşit ölçüde mümkün ve var olmayı, deyim yerindeyse bu dünya kadar hak eden sonsuz sayıda başka dünya olduğundan dünyanın nedeninin birinin belirlenmesi için bütün mümkün dünyaları dikkate almış ya da bunlarla ilişkili olmuş olmalıdır. Var olan tözün basit olanaklarla bu ilişkisi ya da bakışı, onların fikirlerine sahip olan anlama yetisinden başka bir şey olamaz; bunlardan birini belirlemek, seçimde bulunan iradenin ediminden başka bir şey olamaz. İradesini etkili kılan bu tözün gücüdür. Güç

varlığa, bilgelik ya da anlama yetisi gerçeğe ve irade ise iyiye yönelir. Ve bu akıl sahibi neden, bütün mümkün olanlarla ilişkili olduğundan her bakımdan sonsuz, güç, bilgelik ve iyilik açısından ise mutlak olarak kusursuz olmalıdır. Ve her şey ilişkili olduğu için, birden fazlasını kabul etmenin anlamı yoktur. Anlama yetisi özlerin kaynağıdır ve iradesi *varoluşların* kökenidir. İşte mükemmellikleriyle birlikte eşsiz olan bir Tanrı'nın ve onunla birlikte şeylerin kökenin kanıtı, birkaç sözcükle bu şekildedir.

8. Nitekim bu üstün bilgelik, kendisi kadar sonsuz olan bir iyilikle birleşmiştir ve en iyi olanı seçmiş olmaktan geri durmamıştır. Çünkü daha az kötünün bir tür iyilik olduğu için bunun gibi daha az iyilik daha büyük bir iyiliğin önünde engel oluşturuyorsa, bir tür kötülüktür ve daha iyisini yapmanın yolu olsaydı Tanrı'nın eylemlerinde düzeltilecek şeyler olurdu. Matematikte olduğu gibi, azami ve asgari olmadığında nihayet ayırt edilecek hiçbir şey bulunmadığında, her şey eşit bir biçimde yapılır ya da bu mümkün olmadığından hiçbir şey yapılmaz; benzer biçimde matematikten daha az kurallı olmayan kusursuz bilgelik açısından tüm mümkün dünyalar arasında en iyisi [*optimum*] olmamış olsaydı, Tanrı bunların birini yaratmazdı. Farklı zamanlarda ve farklı mekânlarda çok sayıda dünyanın var olmuş olabileceğinin söylenmemesi açısından tüm var olanların tüm art ardalığına ve tüm derlemesine dünya adını veriyorum. Çünkü bunların toplamı, bir *dünya* olarak ya da dilerseniz bir evren olarak görülmeli. Ve tüm zamanları ve tüm mekânları doldurduğumuzda bile bunların sonsuz bir biçimde doldurulabileceği ve tanrıların aralarından en iyisini seçmek zorunda kaldığı mümkün sonsuz sayıda dünyanın var olduğu doğruluğunu hâlâ korur, çünkü Tanrı üstün akla göre hareket etmeden hiçbir şey yapmaz.

9. Bu argümana yanıt veremeyen kimi karşıtlar, dünya günah ve acı olamadan yaratılabilirdi diyerek belki karşıt bir argümanla sonuca yanıt verebilir; fakat o vakit dünya-

nın *en iyisi* olabileceğini kabul etmezdim. Çünkü her şeyin mümkün dünyaların her birinde bağlantılı olduğu bilinmek zorundadır; nasıl olabilirse olsun, evren tıpkı bir okyanus gibi tek parçadır; burada en ufak bir hareket, etkisini her ne kadar bu etki mesafeye orantılı olarak giderek daha az hissedilse de, ne olursa olsun her mesafeye kadar taşır; böylece Tanrı burada duaları, iyi ve kötü eylemleri ve tüm geri kalanı önceden öngörmüş olduğundan, her şeyi bir defada önceden kurallara bağlamıştır. Her şey, her şeyin varlığı konusunda alınan karara, varoluşundan önce *ideal olarak* katkıda bulunmuştur. Böylece evrende özü ya da dilerseniz *sayısal bireyselliği* haricinde hiçbir şey (bir sayıdan başka) değiştirilemez. Dolayısıyla, dünyada vuku bulan en ufak bir kötülük bu dünyadan silinip gitseydi, dünya artık bu dünya olmazdı, ki bu dünya onu seçmiş olan yaratıcı tarafından en iyisi olarak düşünülmüş, her şeyiyle iyice hesaplanmış, göz önünde bulundurulmuş bir dünyadır.”

KÖTÜ TANRI

La Philosophie de la volonté, şematik açıdan istemenin deneyimsel (ya da somut belirtilerin yakınsaması) düşüncesinin ardından gelen eidetik bir düşünce olarak sunulabilecek, irade üzerine fenomenolojik bir düşünce inşa eder. Dolayısıyla (sırasıyla “Le volontaire et l’involontaire” ve “Finitude et culpabilité” başlıklarıyla) iki ciltten oluşur; ikincisi iki ayrı bölüme ayrılır: “l’Homme faillible” ve “La symboloquie du mal”. Bu sonuncu kısım, suç fikri üzerine bir incelemedir. Nitekim yazar, masumiyetten suça geçişin deneyimsel olarak betimlenemeyeceğini ve yalnızca mitik bir biçimde var olabileceğini keşfeder. Burada söz konusu olan şey, ‘somut bir mitik’ olarak tanımladığı şeyi kurmaktır, yani mitlerin incelenmesi yoluyla kötülüğün açıklandığı temel dili araştırmaktır. Gerçekten de mitler, daha temel bir sembolik dilin yalnızca ikincil düzenlenişleridir. Kötülük ve suç sembolizmini tanımlamayı ve böylece bu mitolojik çalışmalarını felsefenin bağrına geri getirmeyi mümkün kılan şey, bu hermeneutik yöntem (yani sembollerin şifresinin çözümü) olacaktır. Daha açık olarak, Ricoeur mitlerin tipolojisini kötülüğün yerine göre gerçekleştirir: yaratılış dramları, (yaratılışı kötülükten ayıran) düşüş mitleri, tanrısal olanın dahi kötü olduğu trajik mitler, ruh-beden düalizmini sembolize eden sürgün edilmiş ruh mitleri. Bunun yanı sıra filozof, Âdem mitinin aslında öteki mit türlerinin belirleyici öğelerinin birçoğunu içerdiği sonucuna varır. Mitolojiye ve hermeneutiğe

bu geçiş, ‘sembolün düşünceye yönelttiğı’ fikrine ve özellikle de suçlulukla itirafın dilinin bir analizine dayanır. Yunan trajedisinin incelenmesi, böylece *a priori* bir Tanrı figürünü, yani kötü bir Tanrı fikrini şaşırtıcı bir şekilde ortaya koyar. Bu skandal, zihnin katlanabileceğı bir durum değildir, çünkü başka bir deyişle, insanın sorumlu olmadığı bir suçtan dolayı suçlu olduğunu ifade eder. Bu nedenledir ki bir katarsis olarak işleyen trajedi aracılığıyla insanın günah karşısındaki kaygısının arınışı, gösteriye dönüşmüş olur. Yunan trajedisi üzerine bu inceleme, bu kaygının yol açtığı bunalımı ölçmeye olanak tanır, çünkü kötü olan Tanrı’dır fakat aynı zamanda insan da suçludur. Bu çifte suçluluk hâli, baş döndürücü bir kötülüğü yol açar ve insanın kaderini anlamak açısından Tanrı’ya başka bir işlev verir.

İRÂDE FELSEFESİ¹

“Tam anlamıyla trajedi yalnızca kötülüğe yazgılı olma teması –kendi adıyla anmak gerekirse– büyük kahramanlık temasıyla karşı karşıya geldiğinde gün yüzüne çıkar; kaderin öncelikle özgürlüğün karşı koyuşunu deneyimlemesi, bir şekilde kahramanın kararlılığına çarpıp geri sekmesi ve nihayetinde gerçek anlamıyla trajik hissin –*phobos* (trajik arınma çerçevesi içinde diğer histen daha sonra söz edeceğiz)– trajik acımadan doğması için ezilmesi gerekir. Trajedi yüceltmeden kopuşu kadar çifte bir sorunsaldan, ‘kötü bir Tanrı’ ile ‘kahraman’ sorunsalından doğar; *Zincirlenmiş Prometheus*’un Zeus’u ile Prometheus’un kendisi, bu teolojinin ve trajik antropolojinin iki kutbunu oluşturur. Zeus figürüyle birlikte *daimon*ların yaygın şeytan kültürünü ‘tanrısal’ olanın yüce figürü içine dâhil etmek eğiliminde olan hareket

sona erer; dolayısıyla Zeus’la birlikte tanrısal olanla şeytani olanın bölünmez birliği, ‘kötü Tanrı’ sorunsalı doruk noktasına ulaşır. Trajik teolojinin bütün hatları, bu kötü Zeus figürü etrafında toplanır; bu, Perslerde de görülür.

Bu ünlü trajedinin Salamis’te Yunanların zaferini değil, Perslerin yenilgisini kutladığını biliriz. Nitekim, Atinalı nasıl oldu da zaferinin üstesinden gelebildi ve düşmanının yıkımına trajik bir acımayla eşlik edebildi? Çünkü Xerxes’in kişiliğinde düşmanı ona yalnızca haklı olarak cezaya uğrayan bir kötü gibi değil –ki bu yalnızca yurtsever bir dramdan başka bir şey olmazdı– fakat tanrılar tarafından bozguna uğratılmış bir insanın örneği gibi görünür; Xerxes günah ve adaletsizliğin gizemini gösterir: “Başlamış olan şey, hanımefendi, bizim tüm talihsizliğimiz, bu nereden çıktığını bilmediğim intikam alan (*alastôr*) bir dâhi, kötü bir tanrıydı (*kakos daimon*).” “Ah! Persleri umutlarıyla hayal kırıklığına (*epseusas*) uğratmış olduğundan, düşman yazgı (*stugne daimon*) yaşlı Kraliçe Atossa’yı haykırabilecek.” Ve Koro: “Ah, acı dolu tanrısallık (*daimon*), tüm Pers soyuna hangi güçle saldırdın!” (B. Mazon’un farklı *daimon* çevirilerine dikkat ediniz: tanrı, kader, tanrısallık; Yunan dilinin kendisi *daimon*, *théos*, *théoi*, *tucke* ve *ate* arasında salınıp durur; kuşkusuz bu muğlak teolojinin incelenmesi imkânsızdır, çünkü özgün tutarsızlığının ifade edilmesi için söylemin var-olmayanın düşüncesi ve aldatıcı öz hakkında tıpkı Plotinos’un söylediği gibi kendisinin parçalara ayrılması ve karanlığa gömülmesi gerekir. “Hangi güçle saldırdın?": O hâlde işte aşkın bir saldırının kurbanı olan insan; düşüş insanın değildir fakat bir şekilde onun üzerine düşen varlıktır; ağın, kapanın, kuşun üzerine çullanan yırtıcı kuş görüntüleri de aynı talihsizlik döngüsüne aittir. “İşte çarpıldık-nasıl sonsuz bir sefaletle.” İctus olarak kötülük... İşte bu yüzdendir ki Xerxes yalnızca suçlanan değil, aynı zamanda kurbandır; yine bundan dolayı trajedi, komedinin olabileceği gibi etik bir suçlama ve arıtma/düzeltilme girişimi

değildir; ahlaki kötülüğün yorumu, teolojik yorumu içinde, kahramanın ahlaki kınanmadan çıkarılacak ve koroyla izleyicinin merhametine sunulacak kadar yer alır.

Böylece aslında *kaygıyla* –trajedinin *phobos*uyla– Gerhard Nebel’in kitabının yerinde başlığına göre *tanrılarının öfkesiyle* ilişkilidir.

Perslere göre *daimôn kakos*, burada Kötülüğün etiojinin birinci tipine, yaratılış dramına ait olan ve trajik şairin Yunan teogonilerinde bulduğu iki unsurla bütünleşerek devasa yer kaplar. İlki tanrılarının (Ouranus, Kronos, Zeus) soyağacıdır; bu tema destandan alınır, ancak trajedi onu tanrısal olanın trajedisi içinde dönüşüme uğratar; mücadeleden doğan ve acıya mahkûm olan tanrılar, ölümsüzlere uygun düşen bir tür sonluluğa sahiptir; burada bir tanrı tarihi söz konusudur, tanrı öfke ve ıstırapla tanrılaşır. İkinci öge, Olimpos’a özgü olanla Titanlara özgü olanın kutupluluğuyla oluşturulur. Olimpos’a özgü olan, katotik hatta *chthonik* bir temel üzerine belirlenir. Aeschylus Etna’nın ateşleri ve gürültüleri içinde sembolik bir vizyona sahipti: “Binlerce başıyla Tayfun.” Öyleyse kutsalın alanı, gece ve gündüz, K. Jaspers’in deyişiyle gecenin tutkusu ile günün yasası arasındaki kutupluluğu içerir. Perslerin *kakos daimôn*u bu iki ahenkli parçayla, tarihsel acı ve titanlara özgü girdapla zenginleştir. Kuşkusuz Oresteia dramını ve içinde yer alan etik terörü için canlandıran, konu edilmiş aynı teolojidir: Suçtan suçu doğuran ve Koruyucu Ruhlar olan Erinislerin temsil ettiği bu zincirleme zulüm, şeylerin doğasındaki bir tür temel kötülüğe dâhildir. Erinis suçluluk duygusudur; eğer söylemeye cüret edebilirsem, çünkü o var olmanın suçluluğudur.

Var olmanın bu suçluluk hâline Aeschylus, Prometheus’un Zeus’unda plastik bir biçim vermiştir.”

EFENDİ TANRI

Filozof ve mistik Simone Weil, Tanrı hakkındaki deneyimini değişik biçimlerdeki (mektuplar, makaleler, denemeler, düzensiz düşünceler) birçok yazıyla aktarmaya çalışır. Gerçekten de (uzun süre yakın olduğu Marksizmi de içine yerleştirmiş olduğu) totaliter din ile gerçekten mistik olan dini karşı karşıya getirir. Bu metnin alındığı *Pensées sans ordre concernant l'amour de Dieu* başlıklı derlemesi, 1940 ve 1943 yılları arasında kaleme alınmıştır. Bu sonuncusu, bir Dominikan Rahip Perrin'e yazılmış bir mektuptan alıntıdır. Simone Weil, burada kötülük fikri üzerine düşüncelerde bulunur ve kötülük fikrini her türden mistik deneyimin mihenk taşı kılar. Çünkü kötülük, insanın dünyanın zorunluluğuyla karşılaşması ve onun mutlak olanı keşfetmesine olanak tanıyan arzusunun toptan olumsuzlanmasıdır. Fenomenlerin (psikolojik olgular da dâhil) bütünü, yani bir bütün olarak dünya, felsefesinin temel kavramlarından birini ele almak açısından önemli bir ağırlığa sahiptir, çünkü bütün bu fenomenler kör bir mekanizma ile ilgilidir. Nitekim insan, lütfu bu ağırlıkla olan keskin yüzleşmesiyle kavrayabilir. Gerçekten de doğanın acımasız zorunluluğuyla yaratıcısına, yani Tanrı'ya itaate dönüşen bu zorunluluğun bilgisi, birbirinden ayırt edilmelidir. Bu zorunluluğu deşifre eden şey, insanın gösterdiği dikkat olacaktır. Bu dikkatle birlikte o artık kör olmayacaktır. Gerçekten de bu dikkati rıza takip edecektir, ki rıza özgürdür. Yazar bundan insanın özgürlüğünün, dolayısıyla

Tanrı'sına itaatsizlikten değil, özgür bir şekilde razı olanın bir itaatten olduğu sonucunu çıkarır. Bu rıza, kendisini zihin açısından zorunlu, fakat aşkın bakış açısından ise güzellik olarak sunan şeyin gerçekliğiyle açıklar. Zorunluluğun dünyası, aynı zamanda güzelliğin bir dünyasıdır ve insanın görevi bu güzelliğin hermeneutiğini yapmaktır. Bu zorunluluk, aynı zamanda yaratılmış olanın Tanrı karşısındaki konumunun bilinmesi anlamına gelir. Bu anlamda itaat, Simone Weil'e göre mistik deneyimin temelinde yer alır, çünkü lütuf gerekli kılan bir çağrıdan, bir kısıtlamadan başka bir şey değildir. Mistik kişi bu iki zorunluluk arasındaki kesişmeyi, doğanın kaba zorunluluğuyla tanrısal çağrının zorunluluğunu anlayan kimsedir. Bundan dolayı, Simone Weil'in felsefesinde özgürlük, zorunluluğa gönüllü itaattir ve dolayısıyla her türden seçim fikrine karşıdır.

TANRI AŞKI VE MUTSUZLUK'

“İçinde yaşadığımız, parçası olduğumuz bu evren, Tanrısal Aşk'la Tanrı ve Tanrı arasına konulmuş bu mesafedir. Biz bu mesafede bir noktayız. Uzam, zaman ve maddeyi yöneten mekanizm bu mesafedir. Kötülük olarak adlandırdığımız her şey bu mekanizmden başka bir şey değildir. Tanrı, lütfu insanın tam merkezine nüfuz ettiğinde ve bununla tüm varlığını aydınlatığında, ona doğa yasalarını ihlal etmeden sular üzerinde yürütmesine olanak verecek şekilde yaratmıştır. Fakat insan ne zaman Tanrı'dan yüz çevirirse, basitçe yerçekimine teslim olmuş olur. Sonrasında istediğini ve seçtiğini sanır, fakat bu yalnızca düşen bir taştan başka bir şey değildir. Ruhlara ve insan toplumlarına daha yakından, gerçekten dikkatli bir şekilde bakılması hâlinde, doğaüstü ışığın erdeminin ol-

madığı her yerde her şeyin mekanik, aynı zamanda kör ve de cisimlerin düşme yasaları kadar kesin olan yasalara itaat ettiği görülür. Bu bilgi faydalı ve gereklidir. Suç olarak tanımladığımız şeyler, yalnızca çatıdan rüzgârın etkisiyle tesadüfen kopup düşen kiremitlerdir. Bunların yegâne kusuru, onları bu kiremitler hâline getiren ilk seçimdir.

Zorunluluğun mekanizmi kendisini, kaba maddede, bitkilerde, hayvanlarda, insanlarda ve ruhlarda tûrn seviyelerde aynı kalarak yansıtır. Bulunduğumuz noktadan kendi perspektifimize göre bakıldığından bütünüyle kördür. Ancak kalbimizi kendimizin, evrenin, uzam ve mekânın dışına, Babamızın olduğu yere taşıdığımızda ve bu mekanizme buradan baktığımızda, her şey farklı görünür. Bir zorunluluk gibi görünen şey, itaat hâline gelir. Madde tamamıyla edilgenliği ifade eder ve bundan dolayı Tanrı'nın iradesine büsbütün bir itaattir. Bizim için kusursuz bir modeldir. Tanrı'dan ve O'na itaat edenden başka varlık olamaz. Maddenin kusursuz itaatiyle madde, hayatını kaybetmiş sevdiği kadının kullandığı iğneye şefkatle bakan bir âşık gibi, Efendisini sevenlerce sevmeyi hak eder. Aşkımıza layık bu parçadan dünyanın güzelliğiyle haberdar ediliriz. Dünyanın güzelliği içinde kaba zorunluluk aşkın nesnesine dönüşür. Hiçbir şey denizin dalgalarının anlık kıvrımlarındaki ya da dağlarının neredeyse sonsuz kıvrımlarındaki yerçekimi gibi güzel değildir.

Teknelerin kimi zaman battığını bildiğimiz için, deniz gözüme daha az güzel görünse de, tam tersine, bundan çok daha güzeldir. Bir tekneyi kurtarmak için dalgaların hareketini değiştirseydi, o vakit bütün haricî basınçlara kusursuzca itaat eden sıvı olmaktan çok, seçim ve ayırt etmeyle donatılmış bir varlık olurdu. Denizin sahip olduğu güzellik, onun bu kusursuz itaatidir.

Bu dünyada meydana gelen bütün korkular, yerçekiminin dalgalar üzerine bıraktığı kıvrımlar gibidir. Bundan dolayı bir güzellik içerirler. Kimi zaman *İlyada* gibi bir şiir, bu güzelliğin hissedilmesini sağlar.

İnsan, Tanrı'ya itaatten asla kurtulamaz. Yaratılmış bir varlık itaatsizlikte bulunamaz. Akıllı ve özgür bir yaratılan olarak insana sunulan yegâne seçenek, itaati arzulamak ya da arzulamamaktır. Onu arzulamaması durumunda bile, yine de mekanik zorunluluğa boyun eğen bir şey olarak sürekli itaat hâlinde olur. Onu arzulaması durumunda ise mekanik zorunluluğa ancak bu zorunluluğun üzerine eklenen yeni, doğaüstü şeylere özgü yasalarla inşa edilmiş bir zorunluluğa tabi kalır. Bazı eylemler onun için imkânsız hâle gelirken, diğerleri ise neredeyse ona rağmen kendisi aracılığıyla gerçekleştirilir.”

ALTINCI BÖLÜM İNSANIN TANRI İMGESİ

27
SPINOZA

İNSANIN HİZMETİNDE OLAN TANRI

Ethica'nın birinci kitabı Tanrı'yla ilgilidir. Oldukça geniş bir yer tutan bir kanıtlamadan sonra, Spinoza'nın bu birinci kitabın ek kısmını kendilerine ayıracağı Tanrı'yla ilgili sorunlu figürlere geri dönmeyi neden gerekli gördüğü sorabilir. Öncelikle burada söz konusu olan, Tanrı'ya ilişkin bu kanıtlamayı kabul etmekten alıkoyan önyargıların neler olduğunu göstermektir. Sonrasında ise insan üzerine düşünmeye geçişi hazırlamaktır. Spinoza'nın burada sunduğu soyağacı, insanların şimdiye kadar uydurdukları tanrıların, kendi suretlerinde, kendi hayal güçleriyle yaratılmış tanrılar olduğunu gösterir. Böylece de bize insanın köleliğini tanıtır. Bu tanımlama, kimi yönlerden Lucretius'un *De Natura Rerum* adlı çalışmasında yaptığı tanımlamayı akla getirir: Tanrılar, doğal ya da iklimsel felaketler gibi anlamadığımız şeylere bir neden atfetmeye olanak tanıyan, insanbiçimci imgelerdir. Spinoza da ilk tanrı kültlerinin nasıl doğduğunu açıklayan anlama ve korumadan oluşan arzu üzerinde durur. Hayalgücü, korku, yarar ve bencillik, Tanrı'nın tüm bu temsillerinde söz konusu olanın gerçekten insan tutkuları olduğunu ve bu tanrıların gerçekten de insan suretinde yaratıldığını gösteren bu geçişin merkezinde yer alır. Çünkü Spinoza'nın burada

yaptığı şey, yalnızca (tanrıların) insanbiçimciliğini, (insanların) insan merkezliliğini ve bir tanrının hayalgücüyle yaratımına öncülük eden önyargıları yargılamak değildir; buna yol açan taşkınlığı bütün açıklığıyla ortaya serer. İnsan, anlamak için amaçların peşine düşer ve bütün önyargılar son tahlilde amaççı bir önyargıya indirgenir. Aşkınılık (Bkz. Sözlükçe) ile inayeti (Bkz. Sözlükçe) bir araya getiren Tanrı fikrinin kökeni burasıdır. Böylesi bir önyargının ortadan kaldırışı sonucu, gerçek bir Tanrı anlayışı doğar.

ETHICA¹

“Şimdilik, herkesin kabul etmesi gereken şeyi ilke olarak ortaya koymak yeterli olacaktır: Bu ilke, bütün insanlar şeylerin nedenleri hakkında hiçbir bilgiye sahip olmadan dünyaya geldikleri ve hepsinin kendileri için yararlı olanını araştırma isteği olduğu ve bunun bilincinde olduklarıdır. Buradan şu sonuç çıkar: i. İnsanlar kendilerini özgür sanırlar, çünkü kendi iradelerinin, isteklerinin bilinci içindedirler ve iştah duymaya ve istemeye neden olan nedenlerin bilgisine sahip olmadıklarından, rüyada dahi düşünmezler. Bunu ise şu izler: ii. İnsanlar her zaman bir amaca göre, yani iştah duydukları yarara göre hareket ederler. Onların her zaman yalnızca yerine getirilmiş şeylerin amaç-nedenlerini bilmek için çaba göstermeleri ve bunlara dair bilgiye vardıklarında artık endişeye yol açacak bir neden kalmadığından rahat hissetmeleri buradan kaynaklanır. İnsanlar bunları başkalarından öğrenemezlerse, tek çare kendilerine başvurmak ve benzer eylemlere kendilerini kararlı bir hâle getiren amaçlar üzerine düşünmektir ve böylece zorunlu olarak başkasının istidadını kendi mizaçlarıyla yargılamış olurlar. Dahası,

Spinoza, *Ethique*, I, Appendice, GF-Flammarion, 1992, trad. Ch. Appuhn, p. 61-63.

onlar kendilerinde ve kendi dışlarında yararlı olanın elde edilmesine büyük ölçüde katkıda bulunan görmek için göz, çiğnemek için dişler, beslenme için bitkiler ve hayvanlar, kendilerini aydınlatan güneş, balıkları besleyen deniz gibi birçok araç buldukları için, doğada var olan bütün bu şeylerin, kendi kullarılarına sunulan araçlar olduklarını düşünmeye başladılar. Ayrıca bu araçları bulduklarını fakat bunları kendilerinin edinmediklerini bildiklerinden, buradan bu araçları kullanmaları için kendilerine temin eden bir başkasının olduğuna inanmak için bir sebep çıkarmışlardır. Gerçekten de şeyleri birer araç olarak gördükten sonra, bunların kendi kendilerine yapılmış olduklarına inanamamışlardır. Temin edilmelerine alıştıkları araçlardan sonuçlar çıkararak, doğada insani özgürlükle donanmış bütün ihtiyaçlarını karşılamış ve de kullarıları için her şeyi yapan bir ya da birçok yöneticinin olduğuna kendilerini inandırmak zorunda kalmışlardır. Bu varlıkların yapısı hakkında katıyen herhangi bir bilgi edinmediklerinden dolayı, bunun hakkında kendi yapıları gereğince bir hükme varmak zorunda kalmış ve de Tanrı'nın insanları kendisine bağlamak ve onlar tarafından en büyük bir onurla sahiplenilmek için var olan her şeyi insanların hizmetine sunduğunu kabul etmişlerdir; buradan da herkes, kendi yapılarına, mizaçlarına başvurarak Tanrı'nın sevgisine başkalarından daha fazla sahip olabilmek ve Doğayı büsbütün kendi kör arzularının ve doymak bilmez açgözlülüklerinin yararına yönlendirmesini sağlayabilmek için Tanrı'ya farklı ibadet biçimlerini icat etmişlerdir. Böylece de giderek hurafeye dönüşen ve ruhlarda derin bir şekilde kök salan bu önyargı, herkes için bütün çabalarını var olan her şeyin gaye nedenlerinin bilinmesine ve açıklanmasına bağlamalarının bir nedeniydi. Ancak Doğa'nın hiçbir şeyi boş yere yapmadığını (yani insanın hizmetine sunulmayan hiçbir şey) göstermeye çalışmalarına karşın, Doğa'nın ve Tanrıların insanlarla aynı hezeyana kapılmış olmaları dışında başka hiçbir şeyi göstermemiş gibi

görünüyorlar. Sizden istediğim, bütün bunların nihayetinde ulaştığı sonucu düşünmeniz! Doğanın sunduğu yararlı şeyler arasında fırtınalar, depremler, hastalıklar gibi çok sayıda zararlı şeyleri bulmaktan geri kalmadılar ve böylesi felaketlerle karşılaşmanın nedeninin, insanların kendisine karşı suçlarının ya da ibadetlerinde işledikleri günahların yol açtığı Tanrı'nın öfkesi olduğuna inanmışlardır ve yararlı ve zararlı şeylerle karşılaşmaların, dindar ve dinsizler arasında ayırım gözetmeksizin gerçekleştiğini sayısız örneklerle gösteren günlük deneyimin itirazlarına rağmen, bu kökleşmiş önyargıdan vazgeçemediler. Bu gerçeği, kullanımını bilmedikleri bilinmeyen birçok şeyin arasına yerleştirmeyi ve mevcut ve doğal cehalet hâli içinde kalmayı, bütün bu iskeleyi yerle bir edip yerine başka birini icat etmekten daha uygun görmüşlerdir. Dolayısıyla Tanrı'nın yargılarının insanların kavrayışının çok ötesinde olduğunu kesin olarak kabul ettiler; kesinlikle yalnızca tek bu neden, figürlerin amaçlarıyla değil, yalnızca özleri ve özellikleriyle ilgilenen matematik insanlara başka bir hakikat normu göstermemiş olsaydı, insan soyunun bütün bir hakikatten sonsuza kadar habersiz kalmasına neden olabilirdi; matematikten başka, insanların kendileri sayesinde bu yaygın önyargıların farkına varabilmiş ve şeylerin gerçek bilgisine erişebilmiş oldukları başka nedenler daha (burada anılmaları gereksiz olacaktır) belirleyebiliriz.”²

TANRININ ÖZÜ, İNSANIN ÖZÜ

Ana eseri *Hristiyanlığın Özü* için yazarı tarafından düşünülmüş olan farklı başlıklar –*Gnothi seauton ou Illusions de la theologie*– Feuerbach’ın projesinin kapsadığı ikili yönün birer göstergesidir. Gerçekten de ilk başta Feuerbach, Tanrı’ya atfedilmiş tüm yüklemelerin aslında insani yüklemeler olduklarını ve dolayısıyla da Tanrı’nın özünün insanın özü olduğunu gösterir. Hegelci şemalardan esinlenerek insanın bir başkasının bilincine varabilmek için onunla nasıl yüzleşmesi gerektiğini açıklar. Bu başkası olan insan varlığı, burada kendi insani özünü kendi bireyselliğine karşı yerleştirmiş olduğunu görmeden, tanrısal olanla özdeşleşir. Feuerbach ikinci olarak, (önerilen metnin ait olduğu) insanla tanrısı arasındaki her türden benzerliğin önüne geçebilmek için tanrısal olanın sıfatlarını insani olanın sıfatlarından teolojinin bilinçli olarak nasıl ayırmaya çalıştığını gösterir. Dolayısıyla Feuerbach’ın bilinmezliğini sonlandırmaya ve açığa çıkarmaya çabaladığı şey, Tanrı’nın mutlak yabancılığı ve insanla olan köklü ayrılığıdır. Çünkü insan, tanrısına ne kadar nitelik atfederse aynı zamanda o denli tam da insanla Tanrı arasında konulan mutlak ayırım adına kendini ondan yoksun bırakır. Böylece din, insanın kendi özüyle ilişkisi olarak incelenmelidir. Bu sonuncusu, özü inşa eden kendine yabancılaşmayı fakat aynı zamanda doğayı ve onun sınırlarını aşmak için kendisinin sureti olan Tanrı’yı kullanma biçimini keşfetmesi gerekir. Bu açıdan Feuerbach, Hristiyanlık ile

pagan kültür arasındaki farklılık üzerinde durur; ilki başka bir dünyanın varlığını meşrulaştırmak için doğanın sonsuzluğunu inkâr eder ve böylece de ölümsüzlük bireye verilmiş olur. Filozof, ana tanrısal bilinmezlerin, gizemlerin her birini çelişkilerini göstererek ve sonrasında içerdikleri anlamları insanların kendileri hakkında sahip oldukları tasavvurlara nazaran ortaya sererek inceler. Din adamı, sınırsız duyarlılık olarak tanımlanan hayalgücüne dayanarak gerçek olana ve kültüre karşı çıkar. Nitekim Feuerbach'ın sunacağı şey bir insan teolojisi olacaktır, çünkü her sıfat tanrısal olarak değil, insani olarak açığa konur. Tanrı fikrini deşifre eden din olgusunun bu hermeneutiği dolayısıyla Tanrı inancının (insan öznelliğinin canlılığını gösteren) bir eleştirisi değildir, daha kesin olarak insani olanla tanrısal olan arasındaki karşıtlığı katılaştıran teolojinin bir eleştirisidir.

HİSTİYANLIĞIN ÖZÜ¹

“*Hristiyan sofizminin en üstün ilkesi, merkezî noktası Tanrı kavramıdır. Tanrı, insani (wesen) özdür ve bununla birlikte insanüstü bir başka (wesen) varlık olmalıdır. Tanrı genel, saf özdür, açıkçası varlık fikridir ve ancak kişisel, bireysel bir varlığın olması gerekir; ya da daha doğrusu: Tanrı bir kişidir, ancak evrensel olması, yani kişisel olmaması gerekir. Tanrı vardır! Varlığı kesindir, bizim varlığımızdan daha kesindir; bizden ve şeylerden farklı bir varlığa (sein) sahiptir, yani bireysel bir varlığa sahiptir; varlığı ruhsal olmak zorundadır, yani özel algılanabilir olmamalıdır. ‘Olmalıdır’ ifadesi, her zaman ‘vardır’ ifadesiyle öne sürülenleri yadsırmaktadır. Temel kavram yalnızca sofizmlerle maskelenen bir çelişkidir. Bize ilişkin bir kaygısı olmayan, dualarımızı*

Feuerbach, *L'Essence du christianisme*, La Decouverte, 1992, trad. J.-P. Osier, p. 363-367.

işitmeyen, bizi görmeyen ve sevmeyen Tanrı bir Tanrı değildir; böylece *insanilik* Tanrı'nın özsel yüklemine dönüşür, fakat aynı zamanda şunlar dile getirilir: Başka bir varlık olarak insandan farklı ve üstün bir biçimde kendisi olarak var olmayan bir Tanrı, bir hayalettir ve böylece *insanilik dışı* ve *insanilik üstü* olmaklık, tanrısallığın özsel yüklemi olarak belirlenmiş olur. *Bizim gibi olmayan* ve bilinçle sezgiye yani bir bakıma Spinoza'nın tözü gibi *kişisel bilinçle anlama yetisine* sahip olmayan bir Tanrı, bir Tanrı değildir. Bizimle olan *özsel birlik*, tanrısallığın ana koşuludur; tanrılık kavramı kendisinden daha üstün bir şeyin düşünebileceği kişisellik ve bilinç kavramına *bağımlı kılınır*. Fakat bir kez daha *özsel olarak bizden farklı olmayan* bir Tanrı bir Tanrı değildir.

Dinin karakteri, insani özün doğrudan, istem dışı ve bilinçsiz bir şekilde başka bir varlık olarak görülmesidir. Fakat özün bu nesnel görüşü düşünmenin, teolojisinin nesnesi hâline getirildiğinde yapılan şey onun *yalanların, yanılsamaların, göz boyamaların ve çelişkilerin* bitmez tükenmez bir kaynağı kılınmasıdır.

Hristiyan sofizminin bir hilesi, özellikle de karakteristik avantajı, tanrısal varlığın *anlaşılamazlığı ve kavranılamazlığıdır*. Görüleceği gibi, kavranılamazlığın bilinen bir niteliğin bilinmeyen niteliğe, doğal bir özelliğin doğaüstü bir özelliğe, yani doğal olmayan bir özelliğe dönüştürülmesinden, böylece bu sayede tanrısal varlığın insani varlıktan farklı ve dolayısıyla da bu nedenden ötürü kavranılamaz olduğu *görünüştünün, yanılsamanın* üretilmesinden başka bir şey değildir.

Dinin asli anlamında Tanrı'nın kavranılamazlığı, yalnızca duyuusal içerikli bir ifadenin anlamına sahiptir. Böylece bizi şaşkınlığa boğan bir fenomen karşısında etkilendiğimizde, şu şekilde haykırırız: Daha sonra kendimizi toparlar toparlamaz şaşkınlığımızın nesnesini hiç de kavranılamaz bulmasak da, bu akla hayale sığmaz, tüm kavramların ötesindedir. Din-

sel kavranılamazlık, düşünmenin anlık kendisini başarısız kıldığında, sıklıkla ortaya koyduğu önemsiz bir son nokta değil hayalgücünün duygu üzerinde uyguladığı izlenimi ifade eden dokunaklı bir ünlem işaretidir (*Gemüt*). Hayalgücü (*phantasei*), dinin asli organı ve özüdür. Dinin asli anlamında Tanrı'yla insan arasında Tanrı özerk bir varlık olarak insanın karşısında yer aldığı müddetçe, bir yandan yalnızca *varoluşa* göre bir ayrım, öte yandan ise yalnızca nicel bir ayrım, yani *hayalgücüne* göre bir ayrım bulunur; çünkü hayalgücünün ayrımları yalnızca nicelikselidir. Tanrı'nın dindeki sonsuzluğu *niceliksel* bir sonsuzluktur; Tanrı vardır ve insanın sahip olduğu her şeye ancak sonsuz bir biçimde büyütülmüş bir ölçüde sahiptir. *Tanrı'nın özü, hayalgücünün nesnelleştirilmiş özüdür*. Tanrı *duyulur bir varlıktır*, ancak *duyulur gerçekliğin sınırlarından sıyrılmış bir varlık, sınırsız duyusal varlıktır*. Fakat imgelem nedir? Sınırları olmayan *sınırsız bir duyarlık (sinnlichkeit)*. Tanrı ezelî varoluştur, yani her zaman kalmaya devam eden, *tüm zamanlarda var olan bir varoluş*; Tanrı *her yerde bulunan* bir varoluştur, yani her yerde birden var olur; Tanrı her şeyi bilendir, yani *her bireyselliğin ve her duyulur şeyin* ayrım, zaman ve yer sınırlaması olmaksızın kendisine nesne olduğu bir varlıktır.

Ezelilik ve her yerde birden olmaklık duyulur niteliklerdir, çünkü bunlarda zaman ve mekândaki varoluş değil, yalnızca *belirli* bir zamana ve mekâna özgü olan sınırlama yadsınır. Bunun gibi her şeyi bilirlik, duyulur bir özelliktir, duyulur bir bilmedir. Din, Tanrı'ya yüce anlamlar atfedilmesine hiçbir itirazda bulunmaz: Tanrı her şeyi *görür* ve her şeyi *işitir*. Fakat Tanrı'nın her şeyi bilirliği, gerçek *duyulur bilmenin* özsel belirleniminin, özelliğinin *kaldırıldığı* duyulur bir bilmedir. Duyularım duyulur nesneleri yalnızca *dışsal ve birbiri ardına* gösterir, fakat Tanrı *duyulur her şeyi* bir defada, mekânsal olanı mekânsal olmayan bir şekilde, zamansal olanı zamansal olmayan bir şekilde, duyulur olanı duyulur-olmayan bir şekilde düşünür. Bu, duyulur ufkumu

hayalgücüyle genişlettiğim anlamına gelir; ben her şeyi ve hatta mekânsal açıdan orada bulunmayan şeyleri bütünün kafa karıştırıcı imgesi altında tasavvur ederim ve beni olumlu bir şekilde etkileyen ve duyarlılıkla sınırlandırılmış bakış açımın üstüne yükselten bu tasarımı tanrısal özsellik olarak ortaya sererim. Bilmemi yalnızca yerel konumuma, duysal deneyimime bağlı sınır olarak hissederim; sınır olarak hissettiğim şeyi duyularıma özgür bir alan sağlayan hayalgücümde aşar ve feshederim (*aufheben*). Hayalgücünden gelen bu olumsuzlama, her şeyi bilirlikle ve kendi bilmemi konumlandırmaktan oluşur, ancak farklılık yalnızca niceliksel bir farklılıktır; bilmenin niteliği aynıdır. Doğrusu, her şeyi bilirliği benim bilmemden *özel* olarak farklı olsaydı, benim tasarım tarzlarımdan (*Vorstellungsart*) biri olmasaydı, tasarım yetim (*Vorstellungsvermögen*) içerisinde bulunmamış olsaydı, bir nesneye ya da benim dışımdaki başka bir şeye atfedemeyebilirdim. Duyulur olan, bilmemin olduğu kadar tanrısal olanın da içeriği ve her şeyi bilirliğidir. Hayalgücü niteliksel engelleri değil, yalnızca niceliksel engelleri kaldırır. Bilmemiz sınırlıdır ve bu her şeyi değil yalnızca çok azını, bir kısmını bildiğimiz anlamına gelir.

Dinin hayırsever etkisi, duyulur bilincin bu *genişlemesine* dayanır. Dinde insan *açık havadadır* (*sub divo*), ancak duyulur bilinçte kendi dar ve sınırlı konutunda yer alır. Özel ve asli olarak –ve bir şeyin kutsal saf, özgün ve iyi olması yalnızca kökenindendir– din yalnızca *dolaysız duyulur ve işlenmemiş* bilinçle ilgilidir; duyulur sınırların ortadan kaldırılmasıdır. Sınırlanmış ve yalıtlanmış insanlar ve halklar, dini kendi özgün anlamıyla muhafaza ederler, çünkü onlar dinin başlangıcı ve kaynağında dururlar. İnsanın ufku ne kadar sınırlıysa, insan, doğa, tarih ve felsefe hakkında ne kadar az şey bilirse, o denli dine bağlı kalır.

Bu nedenle dindar bir insanın kendi içinde herhangi bir kültüre ihtiyacı yoktur. İbraniler neden Yunanlar gibi sanat ve tarihe sahip değildi? Çünkü buna ihtiyaçları yoktu. Peki

ama neden ihtiyaçları yoktu? Yahve bu ihtiyaı karşılıyordu. Tanrı'nın her şeyi bilirliğinde, insan kendi bilmesinin sınırları üstüne yükselir; Tanrı'nın her yerde bulunmaklığında kendi zamansallığının sınırlarını aşar. Dindar insan imgesel olarak mutludur; her şeye her zaman *in nuce* sahiptir; ihtiyaı olan her şey hazır hâldedir. Yahve bana her yerde eşlik eder; kendi dışıma çıkmama gerek yoktur, Tanrı'mda *bütün hazinelerin ve bütün değerli şeylerin, bilinmeye ve düşünölmeye değer her şeyin toplamına* sahibimdir. Fakat kültür dışı bağlıdır ve farklı gereksinimleri vardır, çünkü *yaşamın ve duyulur bilincin sınırlarının* dinsel imgelemin büyüsel gücüyle değil, *duyulur ve gerçek etkinliğin* kendisiyle ötesine geçer. Öyleyse, daha önce vurgulandığı gibi Hristiyan dini, özünde uygarlaşma ilkesine (*Kultur*), kültür ilkesine (*bildung*) kendi içinde sahip değildir, çünkü dünyevi yaşamın sınırlarını ve engellerini yalnızca *hayalgücü* vasıtasıyla Tanrı'da, cennetle aşmaktadır. Tanrı kalbin arzulağığı ve heves duyduğu her şeydir; *şeylerin ve iyiliklerin tamamıdır*.²

TANRI'NİN ÖLÜMÜ, İNSANIN ÖLÜMÜ

Nietzsche'de bütün tanrılar aynı statüye sahip değildir ve değerler hakkındaki soy kütüğü incelemesi, tanrıları birbirinden ayırt etmeye özen gösterir. Yahudi-Hristiyan tektanrıcılığı insan hakkındaki eleştirisinin merkezini oluştururken, Antik çoktanrıcılığa bu şekilde değer atfedilir. Antik çoktanrıcılık tanrıları, 'yaratmanın harikulade sanat ve gücü' olarak sunulur (*Le Gai Savoir*, § 143, s. 187). Gerçekten de tanrıların çokluğu yerinde bir bencilliği gösterir ve bireysel olanı destekler. Dolayısıyla (bilhassa sembolik Dionysos figürü aracılığıyla analiz edilmiş) böyle bir din neşe doludur, ki bu da tanrılara gösterilen büyük bir minnettarlığı ifade eder (*Par dela Bien et mal*, § 49, s. 102). Burada suçluluğa ve hınca yer yoktur, çünkü kusur ve kapatılacak bir hesap söz konusu değildir. Böylece Nietzsche açısından paganizmin özü, dünyayı insan, doğa ve tanrılar arasında bir uyumun olduğu 'iyinin ve kötünün ötesindeki tanrısal bir oyun' kılmaktadır: "Yaşama evet diyenler, kendileri için 'tanrı' kelimesinin her şeye büyük Evet'i ifade ettiği paganlardır" (*L'Antéchrist*, § 55, s. 119). Tam tersine tektanrıcılık, "eşsiz normal insan öğretisinin, dolayısıyla da yanında sadece sahte tanrıların bulunduğu normal bir tanrı inancının bu katı sonucu" belki de bugüne kadar insanlık için en büyük tehlikeydi (age., § 143, s. 188). Tek bir tanrı onaylama durumu, temelde inançlı kimsenin canlılığının sönükleşmesi ve solmasıdır. Kesinlikle, din yalnızca (Yahudilik ve Hristiyanlık gibi

en patolojik biçimlerinde dahi) insanlığın bütününe temas eden hınç hastalığına bir örnektir. Fakat en simgesel olanıdır ve bu bakımdan Nietzsche'nin değerler üzerine soykütüksel ve eleştirel çalışmalarında ilk sırayı kaplamak zorundadır. Ayrıca rahip, bilginler de dâhil olmak üzere, insanları gerçek veya iyi gibi zararlı değerlerle zehirleyenlerin sembolik figürü hâline gelir. Nitekim Tanrı'nın ölümünün ilanı, bu çalışmanın sonucu olarak anlaşılabilir. Tanrı ölür, çünkü Nietzsche, Tanrı'nın hangi doğa-karşıtı (zihin, iyilik, özetle güç isteminin aktif güçlerini zayıflatan kölelik ahlakı) ihtiyaçlar nedeniyle oluşturulmuş olduğunu göstermiştir. Bu ifadeyle Nietzsche, aslında kendini adadığı devasa yapısöküm çalışmasını özetlemiş olur. Bu çalışma, değerlerin çöküşünün, hınç dinlerinden kurtulmuş yeni, mutlu bir çağın görülmesine olanak tanır: “Belki de bir gün uğruna en çok savaştığımız ve acı çektiğimiz en gösterişli kavramlar olan ‘tanrı’ ve ‘günah’ gibi kavramlar, bir çocuğun oyuncağının yaşı bir insan için olduğundan daha önemli görünmeyeceklerdir” (*Par-delâ bien et mal*, § 57, s. 107-108). Fakat burada söz konusu olan hâlâ bir umuttan ibarettir ve ‘Tanrı’nın gölgesi’ uzun süre boyunca insanlığın üzerinde süzölmeye devam edecektir. Nihayet Nietzsche'nin soykütüğü, Tanrı'nın ilk defa ölmediğini gösterir. Zaten Antik dönemin tanrıları da Yahudi-Hristiyan kültür tarafından devrilmişlerdir: “Antik tanrılar uzun zamandan beri ölüdür ve hakikatte tanrılara yakışır bir şekilde mutlu ve iyi bir ölümle öldüler” (*Ainsi parlait Zarathoustra*, III, “Des renégats”, s. 234). Tektanrıcılığın tanrısının ölümü, aslında kölelik putunun ve imgesinin ölümüdür. Dolayısıyla kölelilerin değil, üstinsanların olacak farklı tanrıların, ‘hafif ayaklı’ gülümseyen tanrıların (*Le Crépuscule des idoles*, “Les quatre grandes erreurs”, § 2, s. 105), iyinin ve kötünün ötesindeki tanrıların, yani hınç değerlerinden kurtulmuş alacakaranlığın ardındaki şafağın ortaya çıkmasına olanak tanıtılabilir.

ŞEN BİLİM¹

“Bizim sevincimizin anlamı. Güncel en büyük olayın, ‘Tanrı’nın öldüğü’, Hristiyan Tanrı’sına olan inancın tüm geçerliliğini yitirmesi gerçeğinin ilk gölgeleri şimdiden Avrupa’nın üstünde yayılmaya başlamış durumda. Gözlerini kaplayan kuşku, bu gösteri için yeterince güçlü ve keskin çok az kimse için görünen o ki bir güneş battı, eski ve derin bir güven kuşkuya dönüştü: Bizim eski dünyamız her gün onlara biraz daha alacakaranlık, daha güvenilmez, daha yabancı ve daha ‘eski’ görünmek zorunda. Fakat esasen şunları söylemeye hakkımız var: Olayın kendisi, birçoğunun anlayabilme yetisinden o denli büyük, uzak ve dışındadır ki yalnızca haberinin kendilerine çoktan ulaşmış olduğunu teyit edebilecek durumdadırlar, hatta bu vesileyle meydana gelmiş olan şeyi zaten çok azı biliyordur ve bu inanç bir kez gömüldükten sonra, bundan böyle üzerine inşa edilen, kendisine yaslanan, ondan gelişen her şey yıkılmak zorundadır; örneğin bizim bütün Avrupa ahlakımız. Bizi bekleyen bozulmaların, yıkımların, gerilemelerin, sarsıntıların bu uzun bolluk ve sırasını, bugün bu dehşetin olağanüstü mantığının öğretmeni ve habercisi, muhtemelen yeryüzünde henüz eşine denk gelmemiş bir güneş tutulmasının ve kararmasının peygamberi olabilecek kadar yeterince kim tahmin edebilir? Doğuştan bilmece çözücüleri, deyim yerindeyse, bugünle yarın arasında yerleşmiş ve bugünle yarın arasındaki çelişkide çarmıha gerilmiş olarak dağlarda bekleyen bizlere bile, ilk doğanlar ve gelecek yüzyılının erken doğmuş çocukları bizlere, Avrupa’yı kaçınılmaz olarak sarsacak gölgelerin ancak şimdiden itibaren görülmesi *gerekiyordu*: Bununla birlikte, bizler nasıl oluyor da bu kararmayı gerçekten endişelenmeden, bilhassa *bizler* için herhangi bir kaygı ve korku

Friedrich Nietzsche, *Le Gai Savoir*, GF-Flammarion, 1997, trad. P.Wotling, p. 283-287.

hissetmeden gözlemliyoruz? Belki de bu olayın *doğrudan sonuçlarının* etkisine gereğinden fazla mı maruz kalıyoruz ve olayın doğrudan *bizler* için olan ilk sonuçları, beklenebileceğinin aksine katiyen üzücü ve iç karartıcı değil, daha ziyade yeni, tanımlanması zor bir aydınlık, mutluluk, rahatlatma, neşe, cesaretlenme ve şafağa benzerdir. Gerçekten de biz filozoflar ve ‘özgür ruhlar’, ‘yaşlı tanrı’nın ‘öldüğü’ haberi karşısında yeni bir şafağın ışıklarıyla uyanmış gibi hissediyoruz: Kalbimiz minnettarlıkla, şaşkınlıkla, önseziyle, bekleyişle dolup taşıyor; nihayetinde berrak olmasa bile ufuk, bize sonunda yeniden açık gibi görünüyor, gemilerimiz tekrar denizlere açılabilir, her türden tehlikelerle karşılaşmayı göze alabilir; insanın bilgiye yönelik risk dolu bütün girişimlerine bir kez daha müsaade ediliyor ve deniz, *bizim* denizimiz yeniden açılıyor, belki de şimdiye dek hiçbir zaman böylesi ‘açık deniz’ olmadı.

Nasıl hâlâ dindar kalabiliyoruz? Bilimde inançlara yer yoktur, işte haklı olarak söylenecek şey: İnançlar yalnızca bir varsayımın alçakgönüllüğüne, geçici deneyimsel bir bakış açısına, düzenleyici bir kurgu düzeyine indiklerinde, bilginin alanına girebilme iznine sahip olabilir, hatta burada kendilerine belirli bir değer tanınabilir –bu her zaman polis gözetimine, polis güvensizliğine tabi kalan bir sınırlamayla olur. Fakat daha yakından bakılması durumunda, şu anlama gelmeyecek midir: İnancın bilime erişim sağlayabilmesi, ancak inanç olmaktan çıkmasıyla mıdır? Bilimsel ruh disiplini, inançlara artık güven duyulmamasıyla başlamamış mıydı? Durum büyük bir ihtimalle böyledir: Geriye yalnızca *bu disiplinin başlayabilmesi için* hâlâ bir inancın, bütün öteki inançları kendi yararına kurban edecek kadar buyurucu ve koşulsuz bir inancın olması gerekip gerekmediğini sormak kalır. Bilimin de bir inanca dayandığını, ‘ön kabulleri olmayan’ bir bilimin kesinlikle olmadığını görüyoruz. Sadece *Hakikatin* gerekli olup olmadığını bilme sorununa, zaten baştan evet yanıtını vermek gerekmiyor, fa-

kat dahası bu soruya ‘hiçbir şeyin hakikatten daha gerekli olmadığı’ ve geri kalan her şeyin ancak ikinci düzeyde bir değere sahip olduğu inancını, ilkesini, kanısını dile getirecek derecede onaylamak gerekir. Bu ön koşulsuz hakikat isteği: Nedir bu? *Kandırılmama* isteği midir? *Kandırmama* isteği midir? Hakikat isteği gerçekten de bu son biçimde de yorumlanabilir: “Kandırmak istemiyorum.” genelleştirmesi altında, aynı zamanda “*Kandırılmak* istemiyorum.” özel durumunun dâhil olduğunu varsayalım. Fakat neden kandırmasın? İnsan neden kandırılmasın? İlk duruma özgü nedenlerin, ikincisine özgü olanlardan tamamıyla farklı bir alanda yer aldıklarına dikkat edelim. Kandırılmak istemiyoruz, çünkü kandırılmış olmanın zararlı, tehlikeli, yıkıcı olduğu kabul edilir –bu anlamda bilim, uzun bir sağduyu, ihtiyatlılık, yararlılık olurdu, ancak buna haklı olarak itiraz edilebilirdi: Nasıl, kandırılmama isteği gerçekten de daha mı az zararlı, tehlikeli ve uğursuzdur? Koşulsuz bir biçimde güvensiz olmanın mı, yoksa koşulsuz bir biçimde güvenli olmanın mı daha avantajlı olduğuna karar verebilmek için varoluşun niteliği hakkında önceden neler bilirsiniz? Fakat her ikisi de çok fazla güven ve çok fazla güvensizlik gerekli olması hâlinde bilim, üzerine dayandığı hakikatin tüm diğer şeylerden, hatta tüm diğer kanılardan daha önemli olduğu koşulsuz inancını, kanısını nereden alabilirdi? Eğer hakikat ve hakikat-olmayanın her ikisi de durmaksızın yararlı olduklarını göstermiş olsalardı, bu kanı kesinlikle gün yüzüne çıkamayabilirdi: Durum böyledir. Dolayısıyla bugün tartışılmasız bir biçimde bilime olan inanç, kökenini böyle bir yarar hesabında değil, daha ziyade ‘hakikat isteğinin’ yararsızlığı ve tehlikesinin “Kandırılmak istemiyorum”u değil tam tersine, –başka bir seçenek yok– “Kandırmak istemiyorum, kendimi dahi”yi kastettiği gerçeğine rağmen bulmuş olmalıdır: Ve bundan dolayı da *biz ahlak zeminindeyiz*. Özellikle de yaşam bir görünüşü –bir görünüş! – yani yanılgıyı, aldatmayı, ikiyezlülüğü, kandırmayı, kendini

kandırmayı amaçladığı gibi, bir görünüm söz konusuysa ve öte yandan yaşamın büyük biçimi kendini gerçekten bütün kuruntulardan arınmış bir hâlde *polutropoi* tarafında göstermesi durumunda, gerçekten de radikal bir biçimde kendimizi şunu sorma zahmetinde bulunalım: “Neden kandırmak istemiyorsun?” Hoşgörülüyle yorumlanması hâlinde böyle bir tasarım bir ‘donkişotizm’, küçük ve çılgınca bir delilik olabilir, ama çok daha ciddi bir şey yani yaşama düşman yıkıcı bir ilke olabilirdi. ‘Hakikat isteği’, örtük bir ölüm isteği olabilirdi. Böylece soru şu şekildedir: “Neden bilim?” sorusu, şu ahlaki soruna geri taşır: Yaşam, doğa, tarih ‘ahlaki değil’ iken, *genel olarak ahlak neye yöneliktir?* Bilime olan inancın koşulsuz olarak varsaydığı bu cürekâr ve nihai anlamdaki hakikatin yaşamın, doğanın ve tarihin dünyasından başka bir dünyayı onayladığına kuşku yok ve bu ‘öteki dünyayı’ onayladığı müddetçe bununla karşıtını, bu dünyayı *bizim* dünyamızı nasıl inkâr etmek zorunda kalmasın? Fakat bu sonuca nasıl ulaştığımız anlaşılacaktır, yani insanlar, bilime duyulan inancın hâlâ *metafizik bir inanca* dayandığı –bugünün bilenleri, tanrısızları ve metafizik karşıtları olarak bizlerin de *ateşimizi* binlerce yıllık bir inançla yanan bir yangından edinmeye devam ettiğimizi, aynı zaman da Platon’un da inancı olan Tanrı’nın hakikat, Hakikatin tanrısal olduğu Hristiyan inancını, gerçeğini anlayacaklardır. Fakat bu inanç kesinlikle güvenilirliğini giderek daha fazla kazanmaya devam etmesi hâlinde yanılı, körlük, yalan dışında hiçbir şeyin daha tanrısal olmadığı ortaya çıkarsa– Tanrı’nın kendisinin bizim en büyük yalanımız olması hâlinde ne olur?”

BABA İMGESİ OLARAK TANRI

Freud, birey için geçerli olan analizlerin, eşit derecede ve aynı zamanda gruplar için de geçerli olduğunu öne sürer; çünkü kişisel psişizm/zihin, kolektif değerler ve yasaklarla şekillenir: Başkasının bakışlarından hareketle ve toplumsal sansüre göre biçim edinir. Bu nedenle Freud, bireysel psikoloji kadar toplumsal psikolojiyle de ilgilenir. Ayrıca, malzeme (ilki için analiz edilenin sözü, ikincisi içinse mit ve etnolojik incelemeler) değişse de yöntem aynıdır. Böylece Freud, kolektif olanı anlamaya çalıştığında, her zaman için en primitif yasakların/tabuların kökenine iner. Freud'e göre Totemcilik, bilinen dinin ilk biçimini oluşturur (*L'Homme Moïse et la religion monotheïste*, Gallimard, 1986, s. 220). Totemcilik, oğulları tarafından öldürülen ve totem tarafından sembolize edilen babanın, sürünün liderinin övülmesidir. Ayrıca tabu incelemesi, kişisel ve toplumsal düzeyde baba-oğul ikilemi ile tanrısallık figürünün doğduğu biçim arasında çizilebilecek benzerliği gösterir. Oğulların klanı yöneten babaya karşı isyanından sonra, bu cinayetin, babanın tanrısallaştırılarak üstesinden gelinmesi gerekir. Bu, suçun bastırılmasını ve dolayısıyla da bir yüceltme sürecini oluşturan dürtüden vazgeçilmesini gerektirir. Burası özellikle de totem ve dış evliliğe bağlılık gibi güçlü kurallara dayanan ahlaki bir düzenin başlangıç noktasıdır. Ayrıca bu bastırma süreci, Yahudi tektanrıcılığa (Bkz. Sözlükçe) geçişle birlikte gücünü artırır. "Bir Tanrı imgesinin yapılmasının yasaklanmasıyla başlamış

olan din, yüzyıllar sürecinde kendini giderek daha çok içgüdülerden vazgeçmeyi gerektiren bir din doğrultusunda gelişim gösterir. Bu, cinsel perhizi teşvik ettiği anlamına gelmez; cinsel özgürlüğü dikkate değer bir şekilde kısıtlamakla yetinir. Bununla birlikte Tanrı, etik mükemmelliğin ideal hâline yükseltilebilmesi için cinsellikten tamamen arındırılır. Nitekim etik, güdülerin sınırlandırılması demektir” (age.). Dolayısıyla bir Tanrı’ya itaat etmek, size güdülerinizi kısıtlamayı buyuran bir babaya itaat etmektir. Tamamıyla ilkel insan gibi modern insan da “çocuksu kalır ve yetişkin olduğunda bile korunmaya ihtiyaç duyar; tanrısının desteğinden yoksun kalamayacağını düşünür” (age.). Tektanrıcılığın zaferi, ölümü sonrasında, totem kültürünün yeniden inşasıyla birlikte bulunan babanın sembolleştirilmesinin bir geri dönüşüdür. Fakat bu çerçevede bastırılmış olan, yani oğulun kendisine karşı hissettiği öldürücü nefret nasıl ifade edilir? Babaya yönelik bu temel ikileminin suçluluğunu ifade eden günah takıntısıyla. Freud’un eserinin alt başlığı olan “Vahşilerin ve Nevrozların Ruhsal Yaşamındaki Uyum”, kesin bir anlamda anlaşılmamalıdır, çünkü daha sonraki bir çalışmada gösterildiği gibi, “Musa ve Tektanrı Din”, günümüzün insanı benzer psişik/ruhsal süreçlerden geçer. Burada Nevroz, Tanrı’nın anlaşılmasında, babanın olduğu gibi dinin anlaşılması açısından bir model hizmeti görür.

TOTEM VE TABU¹

“Dinlerin totemizmden başlayarak mevcut durumlarına kadar yaşanan sonraki gelişimlerini ortaya sermekten beni alıko-
yan çok sayıda ciddi nedenle karşı karşıyayım. Bu gelişimin
oluşturduğu karmaşık dokuda, iki ipucu belirgin bir açıklıkla

S. Freud, *Totem et tabou*, Petite bibliotheque Payot, Payot & Rivages, trad. S. Jankelevitch, 2001, p. 206-211.

kendisini ortaya koyar, ki bir an durup en azından belirli bir süreliğine kendilerini izleyeceğim: Burada söz konusu olan totem, kurbanıyla oğulun baba karşısındaki tutumudur.

Robertson Smith, bize eski totem yemeğinin kurbanın özgün biçiminde yeniden üretildiğini göstermiştir. Her iki eyleminin de anlamı aynıdır: Birlikte yemek yemekle kut-sallaşmadır. Yine de suçluluk duygusu devam eder ve ancak klanın diğer üyeleriyle aynı şekilde yemeğe katılan ve aynı eyleme olan bu katılımı kendini özdeşleştiren herkesin dayanışmasıyla yatıştırılabilir. Tanrı kendisine kökensel olarak yabancı olan bu durumla nasıl karşılaşmıştır?

Nasıl olduğunu pek bilmemize karşın Tanrı fikrinin bir zaman zarfında doğmuş olduğu, bütün dinsel yaşama yayıldığı ve varlığını olduğu gibi korumak isteyen her şey gibi, totem yemeğinin yeni sisteme kendini uydurmak zorunda kaldığı yanıtını verebiliriz. Ancak birey üzerindeki psikanaliz inceleme, belirgin bir açıklıkla herkesin tanrısının babasının imgesi, her bir kimsenin Tanrı'ya yönelik kişisel tutumunun tensel babasına karşı olan tutumuna bağlı olduğu bu tutumla birlikte değişip dönüştüğünü, Tanrı'nın aslında daha yüksek bir asalete sahip bir babadan başka bir şey olmadığını gösterir. Yine burada, totemizmde olduğu gibi psikanaliz, bize tıpkı ilkelerin totemlerine ataları olarak söz ettikleri gibi, Tanrı'dan baba olarak söz eden dindara inanmamamızı önerir. Tanrı'nın psikanaliz tarafından aydınlatılamayan mümkün diğer kökenleri ve anlamları dışında, psikanalizin verileri genel olarak dikkate alınmayı hak ediyorlarsa, baba unsuru tanrı fikrinde oldukça büyük bir rol oynuyordur. Eğer durum böyleyse, baba ilkel kurbanda iki defa temsil edilmiş oluyordur: Öncelikle Tanrı olarak, sonrasında kurban hayvanı olarak ve sınırlı sayıdaki olası psikanalitik çözümlerin dayatmış olduğu had-dini bilmeye rağmen işaret ettiğimiz olgunun gerçek olup olmadığını ve eğer öyleyse ona hangi anlamın atfedilmesi gerektiğini bulmaya çalışmalıyız.

Tanrı ve kutsal hayvan (totem, kurban hayvanı) arasında çok sayıda ilişkinin olduğunu biliriz: i. Her Tanrı'ya genel olarak bir kimi zaman ise çok sayıda hayvan adanır; ii. Belirli kurbanlarda özellikle de kutsal olanlarında Tanrı'ya kurban olarak sunulmuş olan, kesinlikle kendisine adanmış hayvandır; iii. Tanrı'ya çoğu kez bir hayvan biçiminde tapılır; totemizmden çok daha sonra bile belirli hayvanlar tanrısal bir kültün odağı olmuşlardır; iv. Mitlerde Tanrı çoğu zaman bir hayvana, birçok durumda da kendisine adanmış olan hayvana dönüştürülür. Dolayısıyla dinsel hissin daha üstün bir gelişim safhasında doğmuş olan Tanrı'nın kendisinin totem hayvanı olduğunu varsaymak, doğal olacağı benzermektedir. Fakat totemin kendisinin yalnızca babanın yerini alan bir temsil olduğunu varsayarak, daha sonraki tüm tartışmalardan sıyrılmış oluruz. Öyleyse totem, babanın içinde insani özelliklerine yeniden büründüğü, Tanrı'nın daha gelişmiş biçimi olacağı bu yerine geçişin ilk biçimidir. Bütün dinsel oluşumun kökünden doğmuş bu yeni üretim, yani babaya olan sevgi, ancak süreç içerisinde babaya ve belki de hayvana yönelik tutumda gün yüzüne çıkan belirli temel değişimlerin sonrasında mümkün hâle gelebilmiştir. Hayvan karşısında vuku bulan psikik/ruhsal uzaklaşma ve evcilleştirmenin etkisiyle totemizmin bozulmasını dikkate almasak dahi, bu değişimleri tespit etmek kolay olacaktır. Babanın ilga edilmesinin yol açtığı durumda, zamanla babaya duyulan sevginin olağanüstü bir biçimde güçlenmesi gibi bir etkiyle sonuçlanması gereken bir unsur söz konusuydu. Ancak kardeşlik bağlarının üyelerden her birine uyguladığı baskı göz önüne alındığında, bu arzu tatmin edilemeden kalmış olmalıdır. Her birinin açgözlülüğünün hedefi, konumda olan babanın her şeye gücü yeterliliğine ulaşılammış ve de katiyen hiçbir zaman ulaşamayacak olmalıydı. Böylece oğulları cinayete sürüklemiş, babaya karşı duyulan hınç, ona olan sevgiye yer bırakmak ve kendisine karşı mücadele edilmiş, ancak şimdi öncesindeki sınırsız gücüne

yeniden ulaşmış olarak tasavvur edilen bu aynı ilkel babaya mutlak bir itaat idealini doğurmak için uzun bir gelişme sürecinde tükenebilmiştir. Klanın tüm üyelerinin ilkel demokratik eşitliği, uygarlaşma durumunda gün yüzüne çıkan derin değişimlerden dolayı varlığını uzun süre koruyamayacaktı; nitekim eski baba idealini belirli nitelikleri nedeniyle başkaları karşısında üstün konumda olan bireyler ve tanrılar düzeyine taşıyarak yeniden canlandırma eğilimi belirmeğe başlamıştır. Bir adamın bir tanrı hâline gelebilmesi ya da bir tanrının ölebilmüş olması, bize sarsıcı gibi görünen şeyler olsa da, klasik Antikçağda tamamıyla mümkün ve doğal görülürdü. Kabilenin bundan böyle köklerini kendisine dayadığı, bir zamanlar öldürülmüş olan babanın bir tanrı düzeyine yükselmesi, bununla birlikte bir zamanlar totemle yapılan anlaşılmadan çok daha ciddi bir kefarete girişimiydi.

Belki de her yerde baba tanrılardan önce gelen büyük ana tanrıların bu evrimdeki yeri nerede yer alır? Bunu söyleyemem. Fakat kesin görünen şey, babaya yönelik tutumdaki değişimin dinin alanıyla sınırlı kalmadığı, fakat aynı zamanda babanın ilgasının sonuçlarına önceden kendisi de maruz kalan toplumsal yapıda da hissedildiğidir. Baba tanrılar kurumuyla babadan yoksun olan toplum, yavaş yavaş ataerkil topluma dönüşür. Aile, babaların sürü içinde yararlanmış oldukları hakların büyük bir kısmına sahip olacakları daha önceki ilk sürünün yeniden kuruluşudur. Burada yeniden babalar söz konusudur, ancak kardeş klanının toplumsal fetihleri kaybolmamış ve ailenin yeni babasıyla ilkel sürünün mutlak hâkimi baba arasında var olan mesafe, dinsel ihtiyacın yani babaya karşı duyulan ve daima yeniden uyanan sevginin devamlılığını sağlayacak kadar büyüktü.

Böylece kabile tanrısına sunulan kurban sahnesinde, baba gerçekten de iki açıdan mevcuttur: tanrı ve kurban hayvanı olarak. Bu durumu anlamak açısından göstermiş olduğumuz çabalarda söz konusu durumun tarihsel katmanlaşmayı dikkate almaksızın, basitçe bir alegori olarak

sunulduğu yorumlara karşı dikkatli olmak zorundayız. Babanın iki biçimde –tanrı ve kurban hayvanı– mevcut olması, babaya karşı ikircikli tutumla oğulların şefkat dolu hislerinin düşmanca hisler karşısındaki zaferinin esnek bir ifade bulduğu sahnenin birbiri ardına gelen iki anlamına karşılık gelir. Babanın yenilmesi ve derin bir biçimde aşağılanması, onun üstün zaferinin temsili için sağlanmış malzemeleri sağlamıştır. Kurbanın genel bir biçim edinmiş olduğu anlam, babayı küçük düşürmeye hizmet etmiş olan eylemin kendisinin şimdi bu aşağılamanın anısını sürdürürken, ona bu aşağılama için tatmin sağlamaya hizmet etmesi gerçeğinde yatmaktadır.

Daha sonra, hayvan kutsal karakterini yitirir ve kurbanla totem töreni arasındaki ilişkiler kaybolur. Kurban, Tanrı'ya sunulan basit bir saygı, Tanrı uğruna bir kayıtsızlık ve özveri hâline gelir. Bundan böyle Tanrı, insan üstünde öyle bir yerde bulunur ki, onunla artık yalnızca aracı konumdaki rahiplerle iletişim kurulabilecektir. Yine, toplumsal düzen ataeril sistemi devlete dönüştüren tanrısal bir nitelikle donatılmış krallara öncülük eder. Devrildikten sonra haklarına yeniden ulaşmış olan babanın geçmişteki yenilgisinin intikamını acımasızca aldığını ve hiç kimsenin tartışmaya cesaret edemeyeceği bir otoriteyi icra ettiğini söylemek gerekir. Boyun eğen oğullar, yeni koşulları, işlenen suçun sorumluluğundan daha fazla kurtulmak için kullanırlar. Gerçekten de bundan böyle kurbandan sorumlu olan artık onlar olmayacaktır. Bunu talep eden ve buyuran Tanrı'dır. Hayvanı kendisi öldürenin ve hayvanın kendisine adananın Tanrı'nın kendisinden başkası olmadığını vurgulayan mitler, bu aşamada gün yüzüne çıkar. Toplumun başlangıcına ve sorumluluk duygusunun doğuşuna damga vuran şey, bu büyük suçun devasa yadsınması olacaktır. Kurbanı bu şekilde tasavvur etmek, kavranması kolay başka bir anlamı daha gün yüzüne serer: Bir tanrıya tapmak için toteme tapınmanın terk edilmesinin sağladığı tatmin; yani daha üstün

bir ikame yerine daha alt düzeydeki bir ikame. Sahnenin tamamıyla alegorik olan yorumu, burada psikanalitik yorumla örtüşür. Yorum bize şunları dile getirir: Söz konusu sahne, Tanrı'nın varlığının hayvani kısmının üstesinden gelmiş olduğunu gösterme amacındadır.”²

31 KOJEVE

TEİST VE ATEİST

Alexandre Kojève, savaş sonrası bütün bir Hegelci okur kuşağını etkilemiş olan Hegel hakkındaki dersleriyle ünlüdür. Kojève, aynı zamanda insanla Tanrı arasındaki ilişki, daha açık olarak ise teizm (Bkz. Sözlükçe) ile ateizm (Bkz. Sözlükçe) arasındaki ilişki üzerine bir incelemenin yazarıdır. Bu metin, tamamlanmamış olmasına karşın, Kojève'nin antropolojisine giriş olarak düşünülebilir. Tanrı sorunu, ister insani ve dünyevi olandan başka bir şey olmasın (ateizm) isterse de dünyadan ve insandan başkası var olmuş olsun (teizm), her zaman için insanın dünyayla olan ilişkisi sorununu gündeme getirir. Kimi zaman çelişkili olsa bile burada teizm, 18. yüzyıl düşüncesinin kesin anlamıyla ele alınmamaktadır. Söz konusu olan şey, Tanrı'yı başkası olarak, dünyanın dışında kalan şey olarak sunan herhangi bir dindir. Dolayısıyla ateist dünyadan ve insandan başka bir şeyin olabileceği fikrini reddederken, teist Tanrı'nın varlığını onaylayan kimsedir. Ancak Kojève'ye göre teist gibi ateistin de kaygısı, aslında 'dış' (yani ne insan ne de dünya olanla) olarak adlandırdığı şeydir. Bu kaygı, ölüm korkusu ve gizeminden doğar. Böyle bir analiz, teistin durumunda açıktır: "Tanrı insana ancak onun sonluluğu içinde verilidir" (*L'Atheisme*, s. 183). Fakat Tanrı fikrini kesin olarak reddeden ateist açısından durum nedir? Kojève, ateistin durumuyla ilgili olarak sonluluk ve ölüm verisinin gerçekten Tanrı'nın olmadığını altını çizer. Ya da daha açık olarak, kendini bu şekilde sunmaz. Bununla

birlikte, “ateist açısından sonluluk verisi, aynı zamanda dünyadan bir çıkış olması anlamında Tanrı’ya giden yoldur.” “Bu yol hiçbir yere götürmezse bile...” (age.). Dışarı, bir hiç (ateist) olarak ya da bir şey (ateist) olarak anlaşılabilir, ancak bu dışsallığın kaygısı her iki durumda da (her ne kadar ateistin durumunda bu yok-olanın biçimi altında olsa da) bunu öne sürmenin bir yolu olacaktır. Kojeve buradan, kendilerini ateist olarak sunanlar arasında bile, insanın derinden dindar doğasının, tüm insanlık için ortak olan sonluluktan kaynaklandığı sonucuna varır: “Ölüm verisi karşısında insan, korkunun yarattığı ruh hâliyle teist olabilir, ancak aynı zamanda tam da bu gerçeğe ateist de olabilir. Bu veri karşısında insan, Tanrı sorununu ortaya serer ve buna şu ya da bu biçimde yanıt verir.” (age.). Her iki durumda, insan kimliğini ancak farklılık ve ölüm bilinci çerçevesinde oluşturur. Bu farklılık, Kojeve’nin hiçlik ya da bir şeyle, yani bir Tanrı’nın olduğu ya da olmadığıyla sonuçlanan, ‘Tanrı’ya giden yollar’ dediğidir.

ATEİZM¹

“Ateist için dünyanın dışında hiçbir şey yoktur ya da hiç ‘vardır’. Tüm dünya bir bütün olarak, bu hiç karşısında yer alan bir şey olarak konumlanır ve bu karşıtlıkta baştan sona sonlu ve bu sonlulukta da türdeştir. Her şey ölüm karşısında eşittir ve hiçliğin karşıtı olarak bu dünyadaki bazı şeylerin tüm (varoluşsal) niteliksel farklılıkları gözden yiter; her şey bir şekilde var olan ve hiçlikten farklı olan tek bir şeyde kaynaşır. Bu farklılaşma içinde bu bir şey, verili niteliksel bir şeydir, çünkü o olmayan başka bir şey vardır, ancak ‘olduğu gibi’ bir şeydir (elbette hiçliğin var-olmamasından

Alexandre Kojeve, *L’Atheisme*, Tel-Gallimard, 1998, trad. N. Ivanoff, rev. L. Bibard, p. 200-204.

dolayı). Bir şey, deyim yerindeyse, hiçliği doldurmaz çünkü bu sonuncusu var değildir. Bir şey yalnızca hiçlikle olan farklılığı içinde, yani o olmayandan, olduğu gibi var olmayandan farklı bir şeydir; fakat tam da bu nedenden, o sonlu bir şeydir. Eğer bundan dolayı, her ne kadar ateist, Tanrı'nın dünyadan ayırt edilemeyeceğini ve dolayısıyla da Tanrı olmadığını ya da varlığa gelebilseydi bile Tanrı gibi bir şey değil de dünya gibi bir şey olabileceğini öne sürse de, teist Tanrı'nın bir şey olduğunu söylemesi durumunda da Tanrı hiçlikten farklı bir şey olup bu ayrımla dünyaya ait bir şey olur. Başka bir deyişle, hiçlikten farklıdır ve bu farklılık içinde sonludur; nitekim bu sonluluğunda dünyaya türdeştir. Ve bundan dolayı 'Tanrı', belki de insana verilir; aralarındaki (insan ile Tanrı arasındaki) etkileşim yalnızca bundan dolayı mümkündür. Tanrı'nın var olmadığını ya da tanrısal bir şeyin 'benzersizliğine' yönelik teistik savın yanılısına olduğunu söylemek, dolayısıyla hiçlikle ilgili olarak dünya ve Tanrı arasındaki farklılığın silinmiş olduğunu söylemek olacaktır: Dünya ve Tanrı hep birlikte, hiçbir şeyin olmadığını dışında, eşsiz ve türdeş bir şey oluşturur.

Ateizmin teizme yönelik eleştirisinin (özet bir biçimde sunulmuş olan) ontolojik özü bu şekildedir. Bu eleştirinin, ateist ontolojinin karşısına kendi teist ontolojisini koyan teisti ikna etmediği açıktır.

Teist, (sonlu) bir şeyin hiçliği karşılayamayacağını ve tüm bir şeyin sonluluğunun kendisini bu mümkün karşılayışın yokluğu içinde ifşa ettiğini öne sürer. Fakat bu yalnızca, tam anlamıyla sonlu olarak verili olan dünyadaki şeylerle ilgilidir –ateistin akıl yürütmesi, tamamıyla bir totolojiyle sonuçlanır. Ateist, Tanrı kendisine verili olmadığı müddetçe haklıdır: Kendisine kesin olarak verili olmayan yalnızca dünya sonludur ve dünyanın dışında ona kesin olarak verili olmayan Tanrı'dan başka bir şey yoktur. Ateist, dünyanın ötesinde kendisine hiçliğin verildiğini düşünür; aslında söz konusu olan şey, tanrısal olanın kendisine verili olmaması

gerçeğidir ve o, bu verinin yokluğuna ontolojik bir ağırlık tahsis eder. Oysaki teiste Tanrı verili bir şey olarak sunulur ve dahası, Tanrı kendisi için başından itibaren *sonsuz* bir Şey olarak vardır. Tanrı'nın bu sonsuzluğu, 'benzersizliği-nin' ontolojik özünü oluşturur ve ateistin akıl yürütmesi, bu sonsuzluk için geçerli değildir. Dünyanın sonluluğu ateist için 'dışarısı' verisinin içinde verilir, ancak teist için dışarısı verisi 'dışarısının' verisi, yani Tanrı'nın verisidir; çünkü dünyanın sonluluğu, ona Tanrı'nın 'başka'sı olarak ve onun içinde verilir: Sonlu olan, sonsuz olmayan olarak verilir. Ateist, kendisine verili olan şeylerin tamamının hiçliğe aykırı olan bütünüyle türdeş bir dünya içinde kaynaştıklarını söylediğinden haklıdır, fakat haklı olmasının nedeni yalnızca kendisine verili olan sonlunun sonluluğu içinde açıkça türdeş olmasıdır. Fakat dünyanın sonluluğu, ancak 'dışarısı' verisi içinde verili olabilir ki bu, teist açısından 'dışarısı'nın yani Tanrı'nın Tanrı'da Tanrı tarafından verilmiş olması anlamına gelir. Böylece teistin bakış açısıyla ateiste dünyayla etkileşimin akışı içine dalmış bir hâlde neredeyse hayvani bir yaşam sürdürdüğünden dolayı, ya 'dışarı'dan hiçbir şey verilmez ya da 'başkasını' düşünerek sezgisini yanlış yorumlamaktadır. Dünyaya karşıt olan ve onu sınırlandıran hiçlik olarak Bir Şey, dünya gibi olmayanın dünya-olmayan gibi olabileceğini unutarak dünya olmayanı hiçlikle özdeşleştirir.

Dünyanın dışında olan bu Bir Şey, tam olarak Tanrı'dır. Dünyayla kaynaşmaz, çünkü sonsuzdur ve olduğu hâliyle hiçbir şeyin karşısında konumlanmaz, ancak (böyle bir karşıtlık içinde dünyayla kaynaşmak yerine) onu içerir. Bu dünyadaki bir şey hiçliği doldurmaz ve dolduramaz, bunun nedeni kesinlikle bu şeyin sonlu olmasıdır; buna karşın sonsuz olduğu için tanrısal bir şey hiçliği doldurur ve sonsuzluğunun ontolojik anlamı, hiçliğin bu karşılanışı içinde yerini bulunur. Ve yalnızca sonsuz tarafından karşılandığı için hiç 'var' olan, yani var-olmayan olabilir; bir

şeyin yokluğu değil fakat yokluğun kendisi; var-olmayan ancak hiç var olmadığından hiç ‘olabilir’ ve her şey tanrısal sonsuzluk tarafından karşılandığından var değildir. Ateist hiçin kendisine sonluluğun verilmesi içinde ‘verilmiş’ olduğunu düşündüğünden, hiçe ontolojik bir değer verir. Fakat doğrusu, hiç var olmadığından verili olamaz, oysaki sonluluk hiçe ‘karşıtlığının’ verisi içinde değil, Tanrı’nın sonsuzluğun ‘karşıtlığı’nın verisi içinde verilmiştir. Dünya, teiste Tanrı’nın ‘başkası’ olarak verilmiştir ve bu veri içinde sonludur; insan kendisine yalnızca ‘dünyadaki insan’ olarak sonlu bir biçimde, yani ‘dünyadaki insandan’ farklı olarak verilmiştir; Tanrı’da ölüm yoktur ve Tanrı’da kendiliğine verilmiş olan insan ölümsüz ve sonsuz olarak verilmiştir ve ayrıca bu verilmiş olan sonsuzun (ya da Tanrı’nın) doğrudan verilışinden başka bir şey değildir.

Böylece teizmin ateizmle olan tartışmasının ontolojik yönü, sonsuz üzerine tartışma etrafında şekillenir. Ateist açısından, sonsuzdan verilmiş bir şey yoktur. Her bir şey ona ancak hiçliğe karşıt bir şey olarak, yani sonlu olarak verilmiştir. Dolayısıyla Tanrı her şeye rağmen ateiste verilmiş olsa da, bu ‘başka’ bir şey olarak değil, dünyevi ve sonlu bir şey olarakdır. Kendiliğinden sonlu olarak verilmiş dünyanın dışında, ona yalnızca ne sonlu ne de sonsuz olan hiçlik ‘verilmiştir’, çünkü hiçlik var değildir. Ateist ‘sonsuz olanı’ ancak (dünyanın) sınırsız olarak kabul eder; oysaki teistlerin ileri sürdüğü, hiçliğin karşısında olmak yerine onu içeren tanrısal olanın aktüel sonsuzluğu onların gözünde bir paradoks değil, mantıksal bir çelişki içeren ve bu nedenle kabul edilemez (suni) bir inşadır. Tam tersine, ‘aktüel’ sonsuzluk teiste verilmiştir ve onun için (paradoksal olsa bile) bir gerçektir. Dünya ‘içeriden’ teiste ve ateiste sınırsız bir şey olarak verilmiştir. ‘Dışarıdan’ ise ateiste sonlu ve hiçliğe karşıt olarak verilmiştir. Olduğu hâliyle dünya, teiste aynı zamanda sonlu bir şey olarak verilmiştir ve sonlu olduğundan, ona ‘dışarıdan’ verilmiştir. Fakat teist açısından ‘dışa-

rıdan' verilmiş olan, 'dıştan' verilmiş olandan başka bir şey değildir, yani dünyanın sonluluğuyla ona aynı anda hem Bir Şey olan hem de bir hiç olmayan, ama sonsuz bir Şey olan, dünyadaki sonlu birkaç şeyden kökten farklı olan, 'Başka' Bir Şey olan Tanrı'nın sonsuzluğu verilir. Sonsuzla sonlu olanın karşıtlığı olarak Tanrı'nın dünyayla olan bu karşıtlığı, dünyanın sonluluğunun verilmişliği içinde doğrudan doğruya teiste verilir (ya da tam tersine, dünyanın sonluluğu ona Tanrı'nın sonsuzluğu içinde verilmiştir) ve Ateistin eleştirisi, ona olsa olsa yalnızca bu verilmişliğin paradoksal karakterini gösterebilir. Bu verili gerçeğin ateist tarafından inkâr edilişi, teistin gözünde körlükten veya sezginin başarısızlığından başka bir şey değildir.”

SÖZLÜKÇE

AGNOSTİSİZM [AGNOSTISME]

Bkz. *Ateizm*. [Athéisme]

AŞKINLIK [TRANSCENDANCE]

Aşkın olan, belirli bir düzeyin üzerine çıkan, onun ötesine geçen şeydir. Böylece, çok sayıda tanrı figürünün aşkın olduğu söylenir; çünkü bunlar, üzerlerinde yer aldıkları varlıkların geri kalanından farklı tutulur. Dolayısıyla verili gerçekliklerin düzeninin ötesine bu geçiş, insani olanı tanrısal olandan açık bir biçimde ayırt etmeyi amaçlar. Ontolojik bir karara dayanır: En üstün Varlık, sonlu varlıklardan farklı bir mahiyete sahiptir. Geçiş aynı zamanda metafizik bir kararla ilişkilidir: Tanrı sonlu varlıklarla karışmaz. Dolayısıyla aşkınlık fikri, felsefi ve teolojiktir, çünkü genellikle tanrı tanımının kurucu bir ögesini oluşturur. Kitap dinlerinde Tanrı'nın aşkınlığı savı, Tanrı'nın yaratıcı bir Tanrı olarak sunulması gerçeğiyle karşılaştırılabilir: Aşkınlığının en iyi kanıtı, burada yaratmanın kendisidir; yaratma özgür bir seçimdir ve Tanrı'nın,

yaratmış olduğu şeyin dışında olduğunu varsayar. Bu bakımdan aşkınlık, dünyanın hem ötesine geçiş hem de temelidir.

Aşkınlık fikri, doğrusu gerçeği anlamının farklı düzeylerini düşünmeyi mümkün kılar. Bir yanda doğal nedenlerin eylemi bulunur, fakat aynı zamanda bunların dışında kalan ve bunlardan üstün olan bir ilke vardır, ki bu ilke doğaüstü olduğundan akılla anlaşılabilir olanın farklı bir düzeyini oluşturur. Gerçekten de aşkınlık, doğal olanla doğaüstü arasında açık bir ayrımı varsayar. Dolayısıyla da dünyaya özgü mantık, içsellik olarak anlaşılan içkinliğe karşıdır. Tanrı için kullanılan kavramlar, dolayısıyla mekânsal değil, mantıksal ve ontolojik bir anlam içerir.

Üstün bir anlaşılabilirliğin onayı olarak aşkınlık fikri, dolayısıyla bir bilgi teorisinden beslenir. Nitekim Platoncu İdelar'ın aşkınlığından söz edebiliriz, çünkü bunlar duyulur şeyden ayrı ve bu şeyin kavranabilmesini mümkün kılan özlerdir. İdealar kendi gerçekliklerine insan zihninin dışında sahiptir. Bunlar değişmezdir ve do-

gal ve duyulur dünyadan mutlak olarak ayrı, anlaşılır bir dünyayla ilişkilidir. İdeaların ayrı olduğuna ilişkin bu öğreti (Yunancada *chorismos*), bir aşkınlık biçimi oluşturmaktadır. Öğreti hem teolojik hem de felsefi bir öneme sahiptir, çünkü her iki bakış açısı Platon'un anımsama teorisini ortaya seren *Menon* ve *Phaidon* diyaloglarında iç içedir. İnsanın bilgisi, yalnızca ruh bedenden ayrı, önceki bir yaşamında temaşa ettiği bu İdeaları hatırladığı için mümkündür. İdeaların aşkınlığı, onlara değişmezliklerini ve gerçekliklerini sağlar ve ideaların temaşası tüm bir bilginin koşuludur.

Bununla birlikte, İdeaların duyulur olanla bu ayrı oluşu, ruh için değilse bile insan açısından onları erişilmez kılar. Böylece, Yeni Platonculuk ve negatif teolojiyle birlikte aşkın olanın aslında bilinemez olduğu fikrinin geliştiğini görürüz (hipotez ayrıca İyi'yi varlığın ötesine koyuyor gibi görünen Platon'un kimi ifadeleriyle pekiştirilir. Bkz. *Devlet* VI 509B, ayrıca II, 9, s. 59). Bu, aksi istenmediği takdirde kesinlikle Tanrı'yı kavramak amacıyla içkinlik fikrine önem vermenin bir yoludur. Nitekim aşkın Tanrı'ya eşlik eden nitelikler koparılır. Örneğin Spinoza, Tanrı'nın ne kişisel ne de yaratıcı olduğunu öne sürer, çünkü Tanrı dünyanın kendisine içkindir. Panteizm de bir içkinlik biçimi oluşturmaktadır.

Böylelikle içkinlik, şimdi ve burada olan bir Tanrı'yı düşünmeye olanak tanıdığı müddetçe, duyulur olanla anlaşılır olan arasında ayrıma yol açan aşkınlık, Tanrı'nın felsefi analizine bir engel olarak görülebilir. Tanrı'nın aşkınlığı, var olanlar karşısındaki heterojenliğine işaret eder. Fakat dünyadan bu geri çekilme, onu aynı şekilde, aslında bilinemez ve tamamıyla yalnız yapar. Dolayısıyla içkinlik ve aşkınlık arasındaki gerilim aracılığıyla her zaman sorun olan şey, Tanrı'nın bağımsızlığı olacaktır.

Bkz. *Panteizm, Negatif teoloji*.

ATEİZM [ATHÉISME]

Ateizm, agnostisizmle karıştırılmamalıdır. Bu kavramların ilki Tanrı'nın varlığını inkâr ederken, ikincisi ise onun varlığı hakkında ifadelerde bulunmayı reddeder. Dolayısıyla agnostisizm, Tanrı'nın kesin bir şekilde inkâr edilişi değil, özü gereği bilinemez bir nesne karşısında insan aklının yetersizliğinin saptanışıdır. Bu anlamda, teolojik sorunlara uygulanan ancak Tanrı'nın olanaklılığını dışlamayan bir kuşkuculuk biçimidir. Böylece Sextus Empiricus, kendi kuşkuculuğunu tanrıların varoluşunun tasdik edilişiyle uzlaştırır; bununla birlikte tanrılarla ilgili mümkün ne bir mefhumun ne de bir kanıtlamanın olduğu belirtilmek zorundadır. Ayrıca Kant'ta

tüm kuşkuculuktan arınmış bir agnostisizm tanımına denk geliriz: Tanrı bilinemez olarak düşünülür. Tanrı bir bilgi nesnesi olamaz, gözden kaybolmadan varlığına ilişkin herhangi bir kanıtı kabul edemez. Agnostik konum, Kitap dinlerinin ve doğal teolojinin savunduğu Tanrı'ya doğrudan ve doğal erişimi inkâr etmesi bakımından ilginçtir.

Buna karşılık ateizm, Tanrı'nın varlığının kesin bir reddi olarak görünüyor. Dolayısıyla sorun, bu reddedişin genel olarak Tanrı'yla mı yoksa onun ifade edilişlerinden kimileriyle mi ilgili olduğunu bilmektir. Nitekim bir Tanrı'nın varlığı, bir başkasının varlığını tasdik etmek amacıyla inkâr edilebilir. Örneğin Sokrates dinsizlikten dolayı mahkûm kılındığında, suçlandığı şey yerlerine yeni tanrılar yerleştirmek amacıyla sitenin tanrılarını reddetmiş olmasıdır. Öyleyse ateizm kurumsallaşmış yerleşik bir dinle ve tanrıya dair müşterek bir görüşle ilişkilidir. Fakat 'güçlü' ve 'zayıf' bir ateizm arasındaki bu ayrımın sürdürülmesi sıklıkla zordur. Nitekim Hume, Tanrı'nın varlığına ve var-olmayışına ilişkin bir kanıtın olmadığını (*Dialogues sur la religion naturelle*) düşünür, çünkü her iki durumda da mutlak bir kesinlik derecesine ulaşamaz. Dahası, kabul edilen Tanrı figürlerinin reddedilişi, çoğu zaman sözcüğün en güçlü anlamıyla ate-

izm olarak, yani tanrının mutlak ve kesin bir reddedilişi şeklinde algılanır. Örneğin *Ethika* adlı çalışması, Tanrı'nın varlığının kanıtlanmasıyla başlamasına rağmen eksiksiz anlamıyla ateistin Spinoza'yla yansıtılması tuhaftır. Epikürosçular da kabul edilmiş Tanrı figürleriyle tezat oluşturan kayıtsız ve soyut Tanrı temsilleri nedeniyle benzer bir suçlamaya maruz kalırlar. Bu, insanın bir an bile beklemeden ateizmle suçlanmaksızın kendi tanrı temsilini oluşturmalarının zor olduğu anlamına gelir. Ayrıca bu suçlama, uzun süre boyunca en tehlikeli suçlamalardan biriydi, ki bu durumun bu şekilde olduğunu iddia eden ateistler, modern çağ öncesinde neden nadir görüldüklerini açıklamaktadır. Böylece toplumsal inançlara saygı, 16. ve 17. yüzyılın birçok Liberten'inde olduğu gibi ateizmi gizleyebilir. Bu söylem, ahlakla din arasındaki bağın zayıflamaya başladığı andan itibaren 'saygıya değer' ideolojik ve ruhsal bir konum hâline gelir. Pierre Bayle, 17. yüzyılın sonunda, ateisti, inanan kadar hatta daha fazla mümkün dü-rüst bir insan kılarak buna çokça katkıda bulunur. Ateist olmakla suçlanmak ya da ateist olma iddiası, bununla birlikte, kendisini inkâr etmek için bile olsa, her zaman Tanrı fikrinin küresi içinde konumlanmayı varsayar. Ayrıca Tanrı'nın olmadığı bir dünya, or-

tak düşünceye aykırı bir konum oluşturduğundan, ateist uzun süre bir deli ya da aklını kaybetmiş olarak kabul edilmiştir. Bu anlamda Marx, ateizmin teizmin son safhası, Tanrı'nın olumsuzlayıcı tanınması olduğunu düşünür (*Kutsal Aile*, s. 547).

Bkz. *Kanıtlar*.

BİLİNMEZLİK [NESCIENCE]

Bkz. *Negatif Teoloji*.

DEİZM/TEİZM [DÉISME/THÉISME]

Bu iki terimin etimolojisine göre deizm ve teizm, bir Tanrı'nın varlığına inanma biçimlerindedir. Kesinliklerini akıldan ya da Stoacıları ele alan Cicero'ya göre 'ortak duygu'dan edinirler. Bu inancın genel olması istenmiştir ve dolayısıyla vahyedilmiş dinlerin ve daha açık olarak bu dinlere özgü olan batıl inancın, ölüm ve cezalandırılma korkusunun reddedilişine dayandırılır. Tanrı, doğal bir teolojiye yaslanmak zorunda olan ortak bir kavramdır. Doğal teolojisi vahye dayalı dinlerin önermiş olduğu Tanrı figürlerinin bir eleştirisine odaklanmış olsa da, Tanrı'nın bir inkârı değildir. Ayrıca deist terimi, (Bayle'e göre, *Dictionnaire historique et critique*, article "Viret", not D) vahiy karşılarıyla ateistleri birbirinden ayırt edebilmek amacıyla 16. yüzyılda Protestan Pierre Viret tarafından

oluşturulmuştur. Dolayısıyla 16. yüzyıldan 18. yüzyıla, Tanrı hakkında, her ne kadar inançla ve imanla ilgili olsa da kurumsallaşmış her türlü teolojiden bağımsız olması istenen bir söylevin ortaya çıkışına tanık oluruz. Burada söz konusu olan din ve yalnızca felsefi bir eleştiri değil, aynı zamanda aklın sıklıkla son sözü söylediği bir dindir. Tanrı'yı düşünmenin özgün biçimleri, Tanrı kavramının felsefi sahiplenişinde önemli bir rol oynar. Dahası, bunlar deizmle teizme arasında icra edilen aşamalı ayrımın kanıtladığı gibi farklı kavramsal ve dogmatik sonuçlara yol açmıştır. Yazarlara göre değişiklik sergilemiş olduğundan, kesin olarak tanımlanması imkânsız olmasına karşın, doruk noktasına 18. yüzyılda ulaşır. Diderot'da teistlerle deistler her türden vahyi reddetme konusunda hemfikirdirler; ancak teistler, deistlerin aksine ruhun ölümsüzlüğüne ve gelecekteki ceza ve ödül fikrine inanırlar (*Apologie de M. l'abbé de Prades*). Fakat bu ayrımın kendisinin teist olduğunu beyan eden Voltaire'e (Voltaire'in *Felsefe Sözlüğü*'ndeki *Athées*, *Catéchisme chinois*, *Dieu* ve *Teizm* maddeleriyle aynı zamanda *Profession de foi des théistes* yazısına bakınız) büsbütün uygun düşmediğini görürüz. Hume ve Voltaire'de 'deizm' terimi, aslında ateizme işaret eden üstü kapalı bir ifadeyken, teizm ise gerçekten de bir din ancak filozof-

ların arındırılmış ve rasyonel yeni türde bir dinidir. Rousseau'da teizm ya da 'Hristiyanların doğal dini' ateizmden açık bir şekilde ayrılmaktadır (*Profession de foi du vicair savoyard*). Doğal din düşünürleri, aslında Tanrı'nın evrensel bir kanıtını inşa etmeye çalışır. Ancak kendisinden yararlanılan yeti, her birinin antropolojisine göre değişiklik gösterir. Bu, Rousseau'da duygu ya da Kant'ta (akıl) olabilir.

Bkz. Ateizm.

DEMIURGOS [DÉMIURGE]

Platoncu kökeniyle bu terim, dünyaya biçim verebilme ve onu maddeden hareketle düzenleyebilme gücünü ifade eder (*Timaios*, *Yasalar X*, *Devlet VI*). Dünyanın ruhunu düzen, ahenk ve orandan oluşan matematiksel ilkelere göre üretir. Dolayısıyla tanrısal olan hakkında bir hiyerarşiyi düşünmeye olanak tanır, çünkü *Demiurgos* İyi'nin altında, İdeaların dünyası ile somut dünya arasında bir tür aracı olarak yer alan üretici bir Tanrıdır; ancak ölümlü varlıkların yaratılmasını, kendisine tabi tanrılara bırakır. Gerçekten de İdeaları duyulur gerçekliklere biçim vermek için birer model olarak alır; yani En Üstün Tanrı, İyi'nin aksine oluşla ilgilenir. Fakat doğrusu, Platon'un tinselleştirerek ve açık bir biçimde tanrısalılaştırarak ye-

niden ele adlığı Anaksagoras'ın yaratıcı ilkesinin aksine, burada söz konusu olan kuşkusuz bir Tanrı'dır. Dolayısıyla *demiurgos* hipotezi, varlıkla oluş, anlaşılabilir olanla duyulur olan, yani sonuç olarak iyi ile kötü arasındaki aracı sorununa bir çözüm olarak sunulur. Böylece *demiurgos*, biçimle maddenin birbirine karıştığı bir gerçeğin, yaratıcı Tanrı'nın rolünü üstlenir, fakat zorunlulukla temas kurmaya tenezzül etmeyen İyi'den aşağı konumdadır. Araçlarıyla birlikte zanaatkâr bir Tanrı olarak sunulmuş olan *Demiurgos*, Platoncu gelenekte aynı zamanda sanatçıyı yaratıcı eylemi sırasında bir tür Tanrı yapan sanatsal yaratımı düşünmek bakımından bir modeldir (*Devlet*, VI, 507c).

Aşağı dereceden Tanrı olarak *demiurgos*, Gnostizmde kötü bir Tanrı'ya dönüşür. *Demiurgos* gerçekten de gözle görülür bir biçimde kusurlu, hatta kötü olan yaratılışın Tanrı'sıdır; Eski Ahit'in, bu dünyada tutsak olan ruhun kavuşmak zorunda olduğu iyi ve aşkın olan Tanrı'sını gizleyen kötü Tanrı'sıdır. Platoncu temaların etkisinin genellikle Hristiyan ancak aynı zamanda Yahudi ve Müslüman heretik öğretilerde oldukça net olduğunu görürüz. İçinde bulduğumuz dünya, artık yukarıdaki dünyanın az ya da çok kusursuz bir kopyası değildir ve kibirli bir

Tanrı'nın yaratmış olduğu bir karikatüre dönüşür. Plotinos, duyulur dünyayı *İkinci Dokuzluk*'ün Dokuzuncu İncelemesi'nde mutlak olarak yozlaşmış ve karanlık bir dünya kılan Platoncu *Demiurgos*'un Gnostik bir okumasını ortaya serer.

Bkz. *Şeytan, Aşknlık*.

ENKARNASYON (HULÛL)

[INCARNATION]

Bkz. *Peygamber*.

İMANCILIK [FIDÉISME]

İmanlık, imanla akıl arasında köklü bir ayrım varsayan felsefi ve teolojik bir tutumdur. Tanrı, aklın üzerinde hiçbir etkisi olmayan saf bir imanın konusudur. Dolayısıyla böyle bir konum, rasyonel bir teolojinin karşısına yerleşir. Örneğin bu karşıtlık, kendisini 17. yüzyılın ikinci yarısında Bayle ile Leibniz arasında yaşanan tartışmayla gösterir. Döneminde sunulmuş farklı *teodise*'ler karşısında hayal kırıklığına uğramış olan Bayle, Tanrı'yı felsefenin üzerine tartışabileceği konulardan uzaklaştıran pratik bir imancılığa sığınır. İmanlığın, Montaigne'deki durumda olduğu gibi kuşkuculuğa yakın bir konumda bulunabileceğini görürüz. Tam tersine, Leibniz aklın Tanrı'yı ele almaktaki haklarını öne sürer. Tanrı'yla insan arasındaki ben-

zersizliğe ve Tanrı üzerine felsefi soruşturmayı meşru kılan tanrısal tasarımın mutlak akılsallığına yaslanır. Dolayısıyla böyle bir akılcılık, doğrusu bir Yasakoyucu ve evrensel bir akıl olan özel bir Tanrı figürünü varsayar. Aklın Tanrı hakkında konuşabilmesinin meşruiyetiyle ilgili bu teorik karşıtlık, felsefe tarihinde tekrar tekrar karşımıza çıkar. Örneğin bu karşıtlık, Jacobi'yle Hegel arasında yaşanan tartışmada yer alır: Hegel, Jacobi'yi 'kavrama karşı olan genel öfkesi' nedeniyle kınar. Bu durumda imancı konum artık kuşkuculuktan farklı bir tona sahip olacaktır, yalnızca duyguya ve öznel aydınlanmaya dayanan Tanrı'ya duyulan bir inançtır. İmanlık, felsefe tarafından genel olarak aklın gücü karşısında derin bir meydan okuyuşa işaret eden bir geri çekilme konumu olarak düşünülür. Fakat aynı zamanda, Tanrı'ya ulaşmak için insanın alışlagelen yetilerini aşmayı amaçlayan mutlak bir mistisizmle ilgilidir.

Bkz. *Teodise* [*Kötülük Problemi*].

İKON, PUT [ICONE, IDOLE]

Bkz. *İmge*.

İMGE [IMAGE]

Tanrı'nın temsili sorunu, felsefe için olduğu kadar din için de bir sorundur ve oldukça değişik este-

tik seçimlerle yorumlanır. Birçok öğreti, Tanrı'nın temsil edilmesi eğilimine karşı uyarıda bulunur. Örneğin bu yasak, Vedik döneminin Hint tanrılarını etkiler. Bu yasağa Yahudilikle İslam'da da denk geliriz. Yasak, Tanrı'yla insan arasındaki mutlak heterojenliği vurgulamaya olanak tanır. Böylece Tanrı'ya ve gizemlerine yönelik mutlak bir saygı biçimine işaret eder. Tanrı'nın her türden imgesinin yasaklanmasıyla, Tanrı kendisine yönelik her türden küfürden ve putperestçe tavırdan korunmuş olur. Çünkü bunlar Tanrı'ya ilişkin sanatsal bir temsilin neden olduğu iki ana risktir. İlk risk, Tanrı'nın gücünü ve büyüklüğünü sonlu boyutlar içinde donuklaştırarak aşağılamaktan ibarettir. Dinsel sanatın, Tanrı'yı simgelemek amacıyla insandan çok şey ödünç aldığı doğrudur. Örneğin Hristiyanlıkta Mesih'in durumunda bu bir sorun oluşturmaz, çünkü söz konusu olan somut bir görünüm kazanmış ve ete kemiğe bürünmüş bir Tanrı'dır. Fakat çoğu zaman aziz bir ihtiyarın özelliklerini ve Yunan ve Latin heykellerini model alan antik tanrılarda olduğu gibi, aslında oldukça insanbiçimci bir tanrıya dönüşen Baba Tanrı'yı simgelemek söz konusu olduğunda, bu açıkçası oldukça sorunludur. Dolayısıyla felsefi ve teolojik zorluk, aynı zamanda sanatsal bir zorluktur. Platon'un ideal sitesin-

de şairleri istememesinin nedeni, öncelikle onların tanrısallıkla ilgili yanlış imgeler aktarmalarıdır. İmgenin duyulur kılınması gerekir ve Platon duyulur olanla anlaşılır olan arasında, model alınanla kopyası arasındaki gibi bir ilişki (*Timaios* 92c) olduğu gerçeği üzerinde ısrarla durur. Fakat aynı zamanda, bir temsil aracılığıyla ifade edilmeye çalışılanın anlaşılır olan olduğu ve onun da temsilden farklı bir doğası bulunduğu unutulmamalıdır. İkinci risk, putperestlik riskidir, yani Tanrı temsiline, Tanrı kültürünün bizzat amacı hâline gelmesi ve onu gizlemesi gerçeğidir. Nitekim iman sahibi, imgenin kendisine saygı gösterme eğiliminde olur. Bundan böyle imge, maddi (yüzeysel ve geçici) olan aracılık işlevini yerini getirmeyip tam tersine, gerçek Tanrı'yla birliğin önünde bir engel oluşturur. Put da erişilebilir ve baştan çıkarıcı bir Tanrı'dır, ki bu durum Simone Weil'in putperest kimseyi neden öncelikle bir tembel kıldığına açıklama getirir: 'Putperestlik mutlak iyiliğe susamış olduğundan, doğaüstü ilgiye sahip olunmaması ve onun ortaya çıkmasına karşı sabrın yokluğundan' kaynaklanır (*La Pesanteur et la Grâce*, s. 72). Dolayısıyla put, doğaüstüne erişemedeki yetersizliği gösterir. Doğa içinde kalmaya devam eder. Böylece Tanrı'nın temsili sorunu karşısında Musa bin Meymun, putpe-

restlik sorununu insanbiçimcilik sorununa yaklaştırır. Nitekim ilkinin genellikle ikincisinden daha ciddi bir sorun olmadığını düşünür. Gerçekten de ilk sorundan (örneğin Tanrı'ya bir beden atfedilmesi olgusu karşısında) etkilenen Tanrı'nın özüdür. İkincisiyle iman sahibi, nesneden ötürü yanılgı içindedir, ancak Musa bin Meymûn'un hatırlattığı gibi, hiçbir insan açık konuşmak gerekirse bir puta inanmaz. Tüm putperestler, bu tanrı figürlerini, Tanrı'nın kendisi olarak değil, yalnızca imgeler ve araçlar olarak düşünür (*Guide des égarés*, I, 37, s. 87-88). Nitekim sorun, farklı mümkün araçlar arasında ayırım yapabilmektir.

Öyleyse burada söz konusu olan, putu ikondan ayırmaktır. Put Tanrı'dan saptırır ve batıl inançla sapkınlığa sürükler. İkincisi yani ikon, tanrısal olanla bağı imge yoluyla korur ve kolaylaştırır. Put ile ikon arasındaki karşıtlık, öncelikle tektanrıcılığın çoktanrıcılık karşısındaki mücadelesine hizmet etmiştir. Put başkasının tanrısı, pagan Tanrı'dır. Fakat İkonoklast hareketler şimdiye kadar gerçek Tanrı'nın ikonları olarak anlaşılan temsilleri birer put olarak eleştirir. İkonoklast hareket, tüm sanatsal temsilleri ve dolayısıyla Tanrı'nın temsillerini, Tanrı'yla yanıltıcı maddi imgesi arasında olanak tanıdıkları zararlı kafa karışıklığı nedeniyle ortadan kaldırmayı

amaçlar. İlk tektanrıcıların pagan putlarını ortadan kaldırmaya çalışmaları bu nedenledir. Fakat kabul ettiği Tanrı temsilleri nedeniyle Yahudilik ve İslam tarafından mahkûm kılınan Hristiyanlık içinde bir sorun belirir. Nitekim Bizans'ta ikonofil ile ikonofobi arasında ilk savaş patlak verir ve İkinci İznik Konsili tarafından çözüme kavuşturulur. Konsil, dört öznenin ikonlarını meşru kabul eder: İsa Mesih, Bakire Meryem, Melekler ve Azizler. Gördüğümüz üzere, Baba temsilin dışında tutulur ve Doğu Kilise'nin bu uzlaştırmacı kararı, Batı dinî sanatı tarafından saygıyla karşılanmaz.

Bununla birlikte, imge sorununun kökeninde birçok dinsel ayrılık bulunmaktadır, çünkü sanat her zaman simgelenemez olanı simgelemenin yollarını arar ve dolayısıyla da genellikle her bir dinin Ortodoks görüşleriyle çarpışır. Örneğin bu sorun, Protestanlığın Katolikliğe yönelik eleştirilerinin merkezinde yer alır. Dinsel imgelerin yıkımı, her zaman dinî ve politik kuruma karşı bir isyan biçimidir. O, aynı zamanda ve özellikle tanrısal olan, temsil fikri ve duyulur olanın yanılsaması üzerine bir düşüncedir.

Bkz. *Tektanrıcılık*.

İÇKİNLİK [IMMANENCE]

Bkz. *Aşkınılık*.

İNAYET [PROVIDENCE]

İnayet fikri, Tanrı'nın dünyayı amaçlara göre yönettiğini ifade eder. Tanrı'nın kayıtsız ya da var olmadığı bir evrenin ve o evreni oluşturan varlıkların gelişigüzel şekilde düzenlenmiş olduğu fikrine karşı çıkar. Dolayısıyla düzenleyici, akıllı ve öngörülü bir ilke olarak belirli bir tanrı görüşünü varsayar. Sözü geçen bu üç sıfat burada gereklidir, çünkü inayet yalnızca güçle bilgeliği birleştiren hesaplayıcı bir Tanrı'ya işaret etmez; aynı zamanda yeryüzündeki ve özellikle de insanların talihine karşı ilgisiz olmayan bir Tanrı'yı gerektirir. Gerçekten de inayet, geniş bir anlamda (Tanrı'nın yaratmasının tamamına karşı özenli olduğu gerçeği nedeniyle) evrensel inayet olarak fakat dahası, sınırlı bir anlamda (özellikle de insanlara ve onların gelecekte Semavi yaşamdaki kaderlerine özen göstermesi gerçeği nedeniyle) belirli-özel inayet olarak anlaşılabilir. İbn Rüşd ilk anlamı savunurken, Musa bin Meymun ise onu ikincisi adına eleştirir. Bu tartışma, inayet fikrinin altında çoğunlukla insan merkeziliğin yattığını gösterir. Tanrısal inayet fikri, dolayısıyla dünyaya bir amaçlılık katar ve bunun anlaşılması için de bir anlaşılabilirlik ilkesi oluşturur. Bu fikri, örneğin *pronoia* kavrayışı oluşturan (her ne kadar sözcüğün yokluğuna rağmen fikir Platon'da zaten yer alsa da) Sto-

acılar da (Cicero, *De la Natura des Dieux*, III, 92) karşımıza çıkar. Atomcuların materyalist determinizmine ve Epikürosçuların şans anlayışına karşı mücadele etmeye olanak tanır. Bunun gibi Plotinos, inayeti ele alan *Üçüncü Dokuzluğu* Epikürosçulara karşı kaleme alır. Plotinos burada aynı zamanda dünyanın kötü bir *Demiurgos* tarafından yaratılmış olduğunu savunan Gnostikleri hedef alır. İnayet düzenlenmiş olduğundan, ölçü ve güzelliiktir ve dolayısıyla da Tanrı'nın iyiliğine dayanır. Fakat Plotinos'ta inayet geneldir ve tanrıların doğrudan müdahalesini varsaymaz: "Tanrılar özel işlerimizi düzenlemek için kendi hayatlarını ihmal etmek zorunda değiller." (*Dokuzluk*, III, 2,9, 12-13).

Gerçeğin anlaşılabilirlik ilkesi, inayet fikri aslında teolojik olduğu kadar felsefi bir bağlamdan doğar. Teolojide bu fikir yalnızca Kitap dinleriyle ilgili değildir, çünkü pek az din ya da felsefe (Epiküros, Spinoza) dünyanın kaderi karşısında ilgisiz olan bir Tanrı figürü önerir. Fakat özellikle dünyanın yaratıcısı olarak Tanrı temsillerine iyi uyum sağlar, çünkü yaratma olgusunun kendisi amaç içeren ilkeler varsayar. Böylece Yunan *pronoia* fikrini Eski Ahit'te (*Bilgelik Kitabı* 14,3) buluruz. Fakat Tanrı her şeyi öngörüyorsa, bu durumda insanın günah işlemesine izin ver-

mesi nasıl açıklanabilir? Buna, determinizme tam olarak tabi olmayan ve dolayısıyla da özgür olan varlıklardan oluşması hâlinde dünyanın daha güzel olacağı yanıtını vereceğiz. Nitekim özgürlük fikri, iyilik için olduğu kadar kötülük için de olması durumunda bir anlama sahip olabilir. Böylece insanın kötülüğü, tanrısal inayetle insanın özgürlüğünün karşı karşıya gelmesiyle açıklanmış olur. Yalnızca bu karşılaşma her şeye kadir olmasına ve insanın ne yapacağını önceden bilmesine rağmen Tanrı'nın masum olduğu durumda insanı hatalarından sorumlu kılmaya olanak tanır. İnayetin özgürlüğü varsaydığı gerçeği, bu fikrin ilk yüzyıllarda Hristiyan teolojisinde temel olduğuna açıklama getirir, çünkü bu fikir o zamanlar pagan alinyazısı fikrine karşı mücadeleye olanak tanır. Dolayısıyla inayet, Platon'un *Timaios* ve *Yasalar*'da gösterdiği gibi, insanın sorumluluğunu varsayar.

Bu anlamda inayet, teolojik takdir [takdir-i ilahî] fikrinden ayrılır. Bu sonuncusu gerçekten de Tanrı'nın seçilmişleri ve günahkârları özgürce, yani her bir günahkârın kusurlarını ve erdemlerini hesaba katmadan seçtiğini farz eder. Dolayısıyla Lütuf insanın ahlaki ölçütlerinin dışında kalan, mutlak olarak bedelsiz bir bağıştır. Dahası, bu önceden tayin edilmiş kurtuluş, yalnızca

insanlığın bir kısmıyla ilgidir. Burada insandan özgürlüğünü alan ve Tanrı'nın her birine karşı özen gösterdiğini belirten, onun iyiliği fikrini ortadan kaldıran bir determinizm biçimi bulunur. Bir kez daha inayet kavramının gerçek olanı düzenleyen üstün bir ilkeye indirgenmediğini gösterir. Buna özen ve iyilik de eklenmelidir.

Bkz. *Demiurgos*.

KADER [PRÉDESTINATION]

Bkz. İnayet.

KANITLAR [PREUVES]

Tanrı'nın varlığı kanıtlara ihtiyaç duyar. Bu kanıtlar, Tanrı'nın çeşitli işaretlerle (aydınlanma, mucize, emirler) insanlara göndermiş olduğu mesajlardan oluşur. Dolayısıyla hiçbir Tanrı, kendisinin olası müminlerine kendi gerçekliğini sağlamak amacıyla şu ya da bu şekilde kendisini ifşa etmeksizin var olamaz. Böylece, varlığına ilişkin kanıt, insanlarla kurduğu iletişim sayesinde doğrudan kendisidir. Fakat bir yandan böyle işaretler yorumlanması zor olduğundan, her zaman belirsizdir. Öte yandan bunlar yalnızca kısmi anlamda birer kanıttır, çünkü burada akla dayalı bir kanıtlama değil, onu edinen kimseyi (genellikle bir peygamber) aşmakta olan bir işarete tabi olma durumu söz konusudur.

Daha kesin ve özellikle daha felsefi anlamda Tanrı'nın varlığının kanıtlarının ortaya çıkışı (bu varlığın akılcı bir ya da birçok kanıtının öne sürülmesi), bu belirsizlikleri ortadan kaldırmaya çalışır. Peygamberimsi ya da mucizevi tanıklığın karşısına akla ve argümanlara dayalı bir söylev konulur. Tanrı'nın varlığının kanıtları, böylece felsefenin teolojeye bağlanma ve Tanrı'yı kendisine özgü teorik bir nesne kılma biçimini gösterir. Bu kanıtlar, aynı zamanda Tanrı hakkındaki geleneksel büyü ya da mistik söylevlerden duyulan memnuniyetsizliği gösterir. Bağlılıkla, ancak akılcı bir bağlılıkla ilgili olan onu kavramanın farklı yollarının araştırılması anlamına gelirler.

Akılcı kanıtlar iki kategoriye ayrılırlar: *a priori* kanıtlamalar (Tanrı'nın özünden hareketle) ya da *a posteriori* kanıtlamalar (Tanrı'nın eylemlerinden hareketle). İlk kanıtlamalar arasına ontolojik argümanı koyabiliriz; ikinciler arasında ahlaki kanıtlar (ödev, iyi ve kötünün değişmez normları) ve metafizik kanıtlar (hareket, etkinlik, amaçlılık). Ortaçağ teoloğu Canterbury'li Anselmus'un *Proslogion* adlı çalışmasında 'ontolojik kanıt' olarak söylenen *a priori* bir kanıt ortaya sererek, imanda böyle bir akılcı yolu Batı'da başlattığı düşünülür. İnsan, zihninde kendisinden daha büyük bir şeyin düşünümeyeceği

bir şeye ilişkin bir fikre sahiptir: Tanrı, nitekim Tanrı'nın yalnızca düşüncede değil, aynı zamanda gerçekte de olduğu varsayılır (çünkü aksi durumda bu bir sınır olurdu), öyleyse Tanrı gerçektir ve yalnızca düşünce değildir. Fakat Tanrı hakkında kanıtlayıcı akıl yürütmeye ondan çok önce, birçok Yunan düşünüründe, özellikle evrenin düzeni ve uyumundan düzenleyici bir Tanrı'nın varlığını çıkaran *a posteriori* kanıtlar aracılığıyla denk geliriz. Bunun gibi, Thomas Aquinas, Anselmus'un ontolojik kanıtını Aristoteles'ten alınmış olan ve Tanrı'yı bir neden olarak tasarlayan 'kozmojik' denilen kanıta tercih eder. Bu tür kanıtlar, insan ile tanrısı arasındaki ilişkinin merkezine akıllı yerleştirmiş olduklarından, Anselmus'u izleyen tüm büyük teologlar veya filozoflar tarafından karmaşık zihinsel alıştırmalar için bir fırsat hâline gelir. Böylece Descartes, Tanrı'nın varlığına ilişkin (ikisi *Üçüncü Meditasyon*'da biri ise *Beşinci Meditasyon*'da) üç kanıt önerir.

Bununla birlikte, bunlar gerçekten bir anlama sahip olmak bakımından kişinin belirli bir şekilde zaten imana sahip olduğunu varsayan zihinsel alıştırmalardır. Sonrasında, bunu kanıtlamaya çalışmak için Tanrı'nın sezgisi gerekir. Dolayısıyla Tanrı'nın varlığının kanıtlarında sonuç, kendisine yalnızca akılcı bir biçimde taşı-

ması gereken kanıtlamadan önce mevcuttur. Dahası, böylesi kanıtların Tanrı savunusu bakımından etkililiği oldukça kuşkuludur. Kim Anselmus'un, Thomas'ın ya da Leibniz'in kanıtlarını okuduktan sonra inanmaya başlamıştır? Tanrı'nın varlığının kanıtları, bu açıdan Pascal'ın *Mémorial* eserinde belirtmiş olduğu 'filozofların ve bilginlerin Tanrısı'nın gün yüzüne çıkışını gösterir. Pascal, bu Tanrı'nın karşısına İbrahim'in, İshak'ın ve Yakup'un Tanrı'sını, yani aklın değil kalbin Tanrı'sını koyar. Tanrı kanıtlamasında Aklın kullanımına yönelik bu eleştirisi, Kant'la birlikte radikal bir hâl alır. Kant, eleştiriye Pascal'da olduğu gibi dinsel değil, felsefi bir anlam verir. Özden varoluşa geçtiğini öne süren ontolojik kanıtın geçerliliğini reddederek, aslında ilk argümana bağlı olan öteki tüm akılcı Tanrı kanıtlamalarını geçersiz kılar.

Bkz. *Mucize, Peygamber*.

MESİH [MESSIE]

Bkz. *Peygamber*.

MUCİZE [MIRACLE]

Mucize, çok sayıda dinde insanla Tanrı arasında imtiyazlı bir yol oluşturur. Söz konusu olan şey, Tanrı'nın ya da mesajlarının şeylerin olağan akışının dışına çıkan belirli ve çarpıcı bir

tezahürüdür. Mucize, Tanrı'nın yaratmış olduklarına bir işareti, hatta aralarındaki bir diyalogun başlangıcıdır. Dolayısıyla mucize, insanlara karşı ilgisiz olmayan, hatta onlara karşı özen gösteren bir Tanrı'yı farz eder. Ayrıca, Tanrı'nın bariz bir şekilde insana zaman zaman kendisini göstermek zorunda kaldığından, genellikle insanın Tanrı'sını unuttuğunu varsayar. Bu bağlamda, örneğin Augustinus'un kendi Tanrı savunusunda mucizeye sınırlı bir yer verdiğini görürüz. Tanrı kendisini kutsal metinlerle gösterir, bundan dolayı Müjde'den kesin olarak haberdar olan bir insana Tanrı'nın varlığına ilişkin gösterilen gayretlerin ve kanıtların sayısını artırmak gereksiz olacaktır. Buna karşılık, mucizenin kutsal metni bilmeyen kişilerin din değiştirmesi bakımından pedagojik bir değeri bulunur. Dolayısıyla mucize, Tanrı'nın dünyadaki doğrudan ve okunabilir bir işaretidir. Benzer bir şekilde, tanrısal güce işaret eder, çünkü mucizeyle doğa yasaları askıya alınır ya da çiğnenmiş olur. Bu anlamda mucize, doğanın alışlagelen mantığıyla bağını kopartan tam anlamıyla tanrısal bir yasanın istilasıdır. Bu mantığa duyarlı olmayı, yani mucizevi bir olayın altüst ettiği doğadaki düzenliliğin açık bir biçimde gevşetilmiş olduğunu varsayar. Dolayısıyla bu bir doğa ve yasa düşüncesini seferber eder.

Mucize, birçok açıdan Tanrı'nın en açık tezahürü olarak görülür. Fakat felsefe, kendi dünya görüşü içinde ona tutarlı bir yer verme konusunda genellikle güçlük yaşar. Hatta felsefenin, özellikle de akılcı felsefenin mucizenin eleştirisine dayandığını saptayabiliriz. Spinoza'nın *Teolojik Politik İnceleme*'nin ünlü bir bölümü ["Mucizeler" başlık altıncı bölüm], bu durumu iyi bir şekilde gözler önüne serer. Tanrı'nın varlığını kabul eden filozoflarda bile mucize, akılcı bir analize direnir. Böylece Melabranche'de gizliden gizliye gözden yiter ve bundan böyle Voltaire'in *Felsefe Sözlüğü*'nde kendisine adadığı maddede yalnızca bir alay konusu olacaktır.

NEGATİF TEOLOJİ [THÉOLOGIE NÉGATIVE]

Negatif teoloji, insanın Tanrı hakkında konuşabilme kapasitesinden kuşku duyan farklı teolojik ve felsefi akımları bir araya getirir: Tanrı bir bilimin, analizin ya da spekülasyonun konusu olamaz. Tanrı hakkındaki her düşünce, nesnesini sonlu anlığın, dünyayla ilgili kavrayış ve temsillerinin süzgecinden geçirerek özgünlüğüne zarar verir. Böyle bir karar, bir bilgi teorisi oluşturur (Tanrı'nın bilim dışı oluşu, yani Tanrı hakkındaki her türden gerçek bilginin inkârı), fakat aynı

zamanda ve özellikle ontolojik bir düşünmeyle ilgilidir. Çünkü negatif teoloji, insanın Tanrı üzerine konuşma iddiasını tanımaz; bundan dolayı Tanrı'nın varlıkla ve varlığın kategorileriyle ilgisi yoktur. Platoncu etki (özellikle *Parmenides* diyalogundaki tezler bkz. 141e ve sonrası) ister pagan (Proklos, Plotinos) isterse de tek-tanrıcı (Sufizm, Pseudo-Dionysos) olsun, negatif teolojinin kurucu akımlarında belirleyici bir yere sahiptir. Bununla birlikte bu sonuncusu, Tanrı'nın 'her türden akıl yürütmenin ve bilginin' dışında kaldığını öne sürer (*Mistik Teoloji*, s. 183-184). Bu durum, Tanrı'nın varlığın ötesinde olduğunun düşünülmesiyle açıklanır. Dolayısıyla tanrısal olan yalnızca var olanların evreninin katılmadığı ve hatta onların tam tersi olduğu için açıklanamaz olandır. Tanrı'ya yaklaşmanın olumsuz olduğu söylenen bir yolunun zorunluluğu buradan ileri gelir. Pseudo-Dionysos böylece bu adlarının hiçbirinin Tanrı'ya gerçekten uygun olmadığı saptamasında bulunur. Dolayısıyla Olumsuzlayıcı yolu Tanrı'ya yönelen negatif, olumsuzlayıcı yolla değiştirmek gerekir; bu yol olumsuzlamayı bir yoksunluk ve zayıflık değil, tam tersine Tanrı'nın varlıklar karşısındaki tam heterojenliğini ve dolayısıyla mutlak aşkınlığını onaylamanın yegâne yolu kılar. Dolayısıyla apofatik/negatif teo-

loji, insan anlığının kavranabilir olanın ötesi önündeki başarısızlığının bilinci ve deneyimidir. Nitekim Psuedo-Dionysos, belirli türde bir teoloji sunacaktır. Tanrı insani ve dünyevi mantıksal ve ontolojik kategorilerin kendisi üzerinde hiçbir etkisi olmadığını göstermeye uygun zıtların birleşiminden oluşan (Nazianzeli Gregory'den alınmış ve Haçlı Yuhanna'nın şiirsel bir derinlik kazandıracağı) 'ışıldayan karanlık' olarak anlaşılır. Tanrı'ya yakınlık, bundan dolayı duyuların arınmasını fakat aynı zamanda aklın arınmasını, yani Tanrı'ya yadsımadan yadsımaya çıkarak (öncelikle Tanrıyla ilgili duyulur olumlulukları -biçim, şekil, yer gibi-, sonrasında da Tanrı hakkındaki anlaşılır olumlulukları -zekâ, düzen, öz gibi- yadsırız) yükselmeyi varsayar. Bu yükseliş, aslında insanın kendi dışına çıkmasını (Fransızcada esrime anlamına gelen Yunancada *ekstatis*) oluşturur. Kendi dışına çıkma, tüm bilgiyi aşanla bilgizlikteki/ bilgiye dayanmayan birlik, yani zihinsel olmayan mistik bir birlik olan Tanrı'ya bir birliğe olanak tanır. Bu, Psuedo-Dionysos'un da sunduğu fakat daha takribî ve daha az otantik olarak düşündüğü olumlu ve olumlayıcı yoldan farklı olan Tanrı'nın apofatik veya olumsuzlayıcı yoludur. Söz konusu olan gerçekten bir teolojidir, çünkü bu, insanın Tanrı'ya

yaklaşmasına olanak tanıyan, üstelik tanrısal olanın radikal kavranılamaz ve açıklanamaz oluşu üzerine ısrarla duran eksiksiz Tanrı hakkındaki eksiksiz bir söylevidir. Onu belirlenim ve dolayısıyla sınırlama yoluyla ürettiğinden, yalnızca varsayılan olarak değil, aşırılıkla varlıktan önce gelen bir hiçlik olduğunu farz eder. Çünkü Tanrı 'her şeyin ötesindedir' (*Mistik Teoloji*, s.184).

Psuedo-Dionysos, böylece görünüşte birbiriyle çelişkili Tanrı ve hiçlik gibi iki terimin birliğini artık yalnızca ikincil ve nispi olmayan olumsuzlama hakkındaki karmaşık bir düşünme aracılığıyla düşünmeye olanak tanır. Bu özgün bakış açısı, Yeni Platonculuktan etkilenmiş çok sayıda mistik akımı besler. Örneğin Meister Eckhart, tanrısal olanın yadsımanın yadsıması, yani doğrusu yoksunluğun yoksunluğu olarak tanımlanabilecek olan olumsuzlamayla özel bir ilişkisi olduğunu düşünür. Bu bakış açısı, Bir'i varlığın üstüne yerleştirmeye olanak tanır ve burada olumsuzlama insanda olduğu gibi bir kusur ya da zayıflık değildir. Olumsuzlayıcı yol, aynı zamanda hiçlik fikrinin de ana bir rol aldığı bir antropoloji kurar. İnsanın hiçlik olarak tanımlanması, teolojide genel bir durumdur çünkü günah hiçliğe bir katılımdır. Negatif teoloji, bu saptamanın Tanrı'ya yaklaşmak-

ta kullanılmasına olanak tanır. Çünkü hiçleştirme, bölünmeye izin verir. Bu Meister Eckhart için insanın yaratılıştan, dolayısıyla da belirleniminden ve kaybından önceki tanrısal kucağına geri dönüşüdür. Negatif teoloji, Tanrı'ya yaklaşmakta özgün bir yöntem oluşturur; bu yöntem kendisinden söz edeni mutlak olarak aşan bir varlıktan söz edildiği zaman olumsuzlamanın, belki de olumsuzlamadan daha özenli olduğunu farz eder. Ayrıca olumsuzlayıcı yol bu Dionysosçu mistikle doğrudan ilişkili olmayanlar da dâhil olmak üzere, teolojiyle felsefenin tamamına ilham verir. Böylece bilinmez olan Tanrı'ya dair bu deneyimin izleriyle ve Thomas Aquinas gibi düşünürler arasında karşılaşılan insanın Tanrı'yı zihinsel olarak kavrayabileceği iddiasının eleştirisiyle karşılaşırız. İkiliklere ve karşıtlıklara yaslanan varlık mantığına karşı çıkan Cusali Nikolaus'un durumu da böyledir. Aslında bunlar Tanrı'da soğrulur ve aşılır. Nitekim bu ona, öncelikle sonsuz olarak anlaşılan kendisine özgü bir tanrı kavrayışı sunabilme olanağı tanır. Bunu yapmak için sonsuz bir tanrı savının, kendisiyle yaratılmış olan arasındaki her türden karışıklığı yadsıması anlamında olumsuz bir sav olduğunu belirtir (*De la docte ignorance*, I, s. 26). Ve Tanrı'dan 'uzlaştırarak ve yadsıyarak daha fazla bir haki-

katle' söz edildiği sonucuna varır (age., s. 99). Cusali Nikolaus'un bu olumsuzlayıcı yolu, bir kez daha Tanrı'yı bilme sorununun ontolojik ve antropolojik, yani felsefi meseleler içerdiğini gösterir. Fakat bu yol aynı zamanda Tanrı incelemesi aracılığıyla insanın kendi koşulunu ve burada özellikle rasyonalitesini aştığını gösterir. Bu, Cusali Nikolaus tarafından tam anlamıyla rasyonel çelişmezlik ilkesinin gerekliliklerden vazgeçmek olarak yorumlanır, ki bu gerçekten de felsefenin, aklın, yaygın olarak hareket ettiği hâliyle insanın ötesine geçektir. Böyle bir geçiş, mistik olanın özünü oluşturur.

PANTEİZM [PANTHÉISME]

Panteizm, her şeyin Tanrı olduğunu ya da Tanrı'da var olduğunu farz eden dinî bir öğretilerdir. Dolayısıyla hem kişisel (Kutsal Kitapların Tanrısı kadar fakat aynı zamanda örneğin Yunan ve Latin tanrıları kadar) hem de aşkın ve yaratıcı olan bir tanrı fikrinden uzak durur. Tanrı, dünya içinde var olduğundan çoktanrıçılık bir içkinlik biçimidir ve doğayı kutsallaştırma eğilimi gösterir. Fakat iki yönü takip eder. Bir yandan Tanrı'nın doğa içinde bir yayılımı söz konusu olup bundan böyle kendi başına Tanrı'dan söz edilemeyecektir (D'Holbach, Diderot) ya da doğadaki farklılığın

tanrısal birlik içinde bir soğrulması söz konusudur, ki böylece şeylerin bireyselliği yalnızca göreli olur (Spinoza). Hegel, panteizm fikrini yeterince açıklayanın yalnızca ikinci anlam olduğunu öne sürer. Örneğin ateizmden uzak olan Spinozacılığın, tam tersine Tanrı'nın her yerde olduğu bir panteizm biçimi olduğunu düşünür. Aslında söz konusu olan şey bir Akosmizm'dir (*Science de la logique*, s. 313), çünkü Spinoza bununla dünyaya özgü tüm gerçekliği aynı şeyin değişik kiplerinden başka bir şey olmayan sonlu şeylerden çıkarır. Öyleyse panteizm, farklılık ve olumsuzlamayla yüzleşmeyi reddetmektir ve bir özdeşlik felsefesi inşa etmektir (age., s.128).

Dolayısıyla panteizm, gerçeğin birliğini tanrısal töz olarak birleştirerek sağlamaya çalışan bir ve çokluk sorununa verilen güçlü bir yanittir. Dahası bu gerçek, beklenmedik sonuçlar çıkarmaya olanak tanır. Alexis de Tocqueville, *Amerika'da Demokrasi* kitabında, demokratik rejimlerin bireyci insanının yaşadığı birlik nostaljisiyle açıkladığı panteizme modern bir dönüşten bahseder. Panteizmin özdeşleşmeyle birlikte ilerlediği doğrudur. Bu nedenle tanrısal faille doğal fail arasındaki ayrımı siler ve dolayısıyla da varlıkların çokluğu ve hiyerarşisi fikrini zayıflatır. (Klanın ata ve koruyucusunu sembolleştiren

bir hayvan ya da bitkiye tapınılan) Totemcilik ya da (dünyaya ve maddeye kendilerine özgü bir yaşam atfeden bir öğretisi olan) Hilozoizm gibi farklı öğretilerde böyle bir tanrı kavrayışının etkilerine denk gelinir. Dahası (Yeni Platonculukta olduğu gibi, İbn Arabî'de ya da Zohar Kitabının Yahudiliğinde) bütün sudûrcu teorilerde de oldukça net olarak görülür. Ne gibi biçimlere sahip olursa olsun panteizm, varlığın birliğini ifade eden ontolojik bir aksiyomu kendisine temel alır. Panteizm bir monizmdir, yani bütün varlığın ister maddi ister ruhsal olsun tek bir ilkeyle açıklandığını düşünen bir öğretilerdir. Böylece Tanrı'nın belirli nitelikleri (örneğin inayet, güç, teleoloji) doğaya aktarıldığı zaman, doğalcı bir panteizmden; doğaya özgü nitelikler kutsallaştırıldığı zaman ise ruhsal bir panteizmden söz etmiş oluruz. Panteizmin arketipi kıldığımız Spinoza felsefesi bu karşıtlığı aşar. "Her şey yalnızca Tanrı'da (*Ethika*, I, önerme XV) fakat Tanrı insanın bilmediği başka sayısız sıfatlar gibi hem düşünce hem de uzamdır. Dolayısıyla Spinoza'nın tanrısı, 18. yüzyılın başında Almanya'da 'panteizm kavgası' olarak adlandırılan ve zamanın büyük filozoflarının karşı duran bölümün gösterdiği gibi panteizm hakkındaki bütün felsefi analizin odağında yer alır. Bu isimler arasında yer alan Ja-

cobi, Aydınlanma'nın sözcüsü Lessing'i aslında bir Spinozacı olmakla suçlar. Tartışma, Aydınlanma akılcılığının (özellikle de Mendelssohn, Herder, Goethe ve genç Hölderlin, Schelling ve Hegel'in dikkatli gözleri altında Kant) ateizm ve panteizmle sonuçlanıp sonuçlanmadığı sorusuyla başlar. Bu *Pantheismusstreit* (Panteizm kavgası) aslında Aufklärung'dan Alman İdealizmi'ne geçişi oluşturur.

Ayrıca, panteizm savunucuları genellikle ateist olmakla suçlanmışlardır. Ve bunun nedeni, panteizmin ortak kavrayışlardan (yani kurumlaşmış dinlerden) oldukça uzak bir tanrı kavrayışı önermesidir. Bununla birlikte, bir Tanrı'yı ileri sürerek panteistler, ateist olmadıklarını ve kendilerine Spinoza ya da Plotinos demediklerini kanıtlarlar. Hatta doğrusu, belki de yalnızca bütünü aşan şeyin bütünde mevcut olabileceği düşünülebildiğinden, belirli bir biçimde Tanrı'nın aşkınılığını savunurlar. Buna karşın panteist tanrı öğretisi, merkezî önemde kötülüğün gerçekliği ve tanrısal iyilikle ilgili olan bir sorunu ortaya koyar, çünkü Tanrı bozuluşla oluşa tabi bir dünyanın parçasıdır.

Bkz. *Ateizm, Sudûr, Sudûrcu Fikir, İnayet, Aşkınılık*.

PEYGAMBER [PROPHÈTE]

Peygamber, Tanrı'nın mesajını insanlığa iletmesi için seçtiği kimse- dir. Dolayısıyla Tanrı'nın yorumcusudur ve insanla Tanrı'nın aracıdır. Bütün dinlerin, Tanrı'nın kendisini insanlara ifade ettiği bu tür araçlara ihtiyacı vardır. Bu her şeyden önce Tanrı'nın tüm diğerlerinin dışında belirli insanlarla ayrıcalıklı ilişkiler sürdürdüğü- nü ifade eder. Dahası, bu durum Tanrı'nın sözünün doğrudan herkes tarafından işitilemeyeceğini varsayar. Bu söz, Tanrı ile iletişim kurabilen sınırlı sayıdaki kişi tarafından tercüme edilmelidir. Ve bu tercüme birçok yorumu, insanın diliyle Tanrı'nın dili arasındaki mesafenin işareti olarak birçok yorumu gerektirebilir. Nitekim Delfi Kâhini, Tanrı'nın esni altında konuşur, fakat sözleri doğrudan anlaşılabilir değildir. Burada, Tanrı'nın mesajını anlamak ve kâhinin karanlık sözlerini olağan dile çevirmek için ikinci bir aracıya gerek vardır. Bu söz, aynı zamanda kendilerine gönderilmiş olan özel vahyin adına peygamberler tarafından korunmalı ve yayılmalıdır. Bu noktada peygamberlerin Tanrı'ya tapınmada kurucu ve apolojist bir rolü bulunur. Bu ortak adın çoğu zaman gerçek adının yerini aldığı Muhammed, bu nedenle İslam'ın tek peygamberidir. Kuşkusuz, okuma yazmayı bilmemesine rağmen, Kur'an'ın ayetleri

ardı ardına gelen vahiylerle kendisine dikte edilir ve havarilerini bu yeni imana yöneltmek için uğraşır. Dolayısıyla peygamber, aşkınlığı içkinliğe aktarabilen bir insandır. Bu ise özel nitelikleri, bilhassa inanç taşıyan bir ilhamı şart koşar. Örneğin bu nitelikler, özellikle Tanrı'nın peygamberi olarak seçtiği kişinin fiziki yapıyla mükemmelliği konusunda duran Musa bin Meymun (*Guide des égarés*, II, § 32; bkz. Leo Strauss'un Musa bin Meymun'un Nübüvvet teorisi hakkındaki incelemesi) tarafından analiz edilir. Bunun gibi, *Teolojik-Politik İncelemesi*'ne Spinoza, peygamberlik ve peygamberlerin analiziyle başlar. Peygamberin sıradan ölümlülerden daha kapsamlı bir bilgiye değil, yalnızca daha canlı bir hayalgücüne sahip olduğunu düşünür. Spinoza, Tanrı'yla ilişkide olmanın kesinliğinin nasıl doğduğunu gösterir. Hayalgücü, imge gücü, dindarlık ve tanrısal işaretleri araştırmayı varsayar. Hayalgücüne dayandığından dolayı matematiksel kesinlikten daha aşağı olan ve ahlaki kesinlik adını verdiği şeyi oluşturur. Dolayısıyla peygamber, güçlü bir hayalgücüne sahiptir ve kendisine kulak verenlere nasıl seslenmesi gerektiğini bilir. İnsanların gelecekle, ölümle ve doğaüstü yaşamla ilgili temel korku ve umutlarından yararlanır.

Dolayısıyla peygamber, Mesih'e

yakındır. Mesih (Aramice, sonra İbranice) meshedilmiş ve bu nedenle de Tanrı tarafından kutlanmış bir kişidir. Aynı zamanda Tanrı'yla insan arasında aracılık eden Mesih'in mesajı, genellikle daha özel olarak insanların ölümden sonraki yaşamları için sahip olabilecekleri umutlarla ilgilidir. Öyleyse, kehanetin daha değişik bir amacı olmasına karşın, Mesih'in eskatolojik ve apokaliptik bir rolü bulunur. Buna ek olarak, Mesihçilik insanlığı bekleyen sonları ortaya sermeyi amaçlayan tüm dinî hareketleri bir araya getirir. Peygamberler birer insan olsalar bile, Mesihler insani (Eski Ahit'te Davut) ya da tanrısal (Yeni Ahit'te İsa) olabilirler. Dahası, 'Christ' terimi Yunancada Mesih anlamına gelir, ancak ilk Hristiyan Kilisesi'nde özel bir ada (İsa Mesih) dönüşür. Bu son durumda Mesih'le söz konusu olan vücut bulmuş, ete kemiğe bürünmüş ve dolayısıyla insana dönüşmüş bir Tanrı olduğundan, Mesih belirli ve özel bir kişidir. O artık yalnızca meshedilmiş bir kişi ya da Tanrı'nın mesaj taşıyıcısı değil, Tanrı'nın kendisidir.

Dolayısıyla bu enkarnasyon [hulûl] öğretisi, Tanrı'yla insan arasında somut bir birliği olduğu gibi, dünyayla tanrısal aşkınlık arasında mümkün bir diyalektiği düşünmeye olanak tanır. Bununla birlikte, türdeş olmayan ve birçok açıdan da uyumsuz olan bu

iki doğa arasındaki birlikten kaynaklanan yoğun teolojik ve felsefi zorluklar ortaya koyar. Böylece *Phaidros* diyalogunda sunulan Platoncu tanrıların tersine, Hristiyanlığın Tanrı'sının ruhu bulunmamasına rağmen enkarnasyon aynı zamanda 'canlandırma'dır. Böylece, örneğin Malebranche, bundan İsa'nın her günahkârın ihtiyaçları konusundaki görüşünde insan zihninin sınırlarıyla sınırlı olduğu ve lütuflarını her zaman yeterli şekilde dağıtmadığı sonucunu çıkarır. İsa'nın enkarnasyonu, Hristiyanlığın gelişimi boyunca tartışılan iki tip sorunu gündeme getirir. İlki Tanrı'yla insan arasındaki birlik tarzı; ikincisi ise Söz'ün enkarnasyonunun nedenleridir. Dolayısıyla bu sorunlar bir antropoloji ve teolojiyi fakat aynı zamanda yaratılışla nedenleri hakkında bir düşünceli işe sokar. Birinci tarzdaki sorular, sayısız heretik Hristiyan akımlara yol açmış fakat aynı zamanda bilimle teolojinin buluştuğu tartışmalara uzanmıştır. Transübsitasyon ve Şarap ve Ekmek Ayini'nde İsa'nın bedeniyle kanının gerçek ya da gerçek olmayan mevcudiyeti sorunları, bu duruma örnektir. Arnauld'un soruları karşısında Descartes, böylece düşünce-uzam düalizmini Katolik dogmasıyla uzlaştırmaya çalışır. Leibniz de bu fenomenin Protestan öğretisi uyarınca felsefi ve bilimsel bir açıklamasını sunar.

Kendilerine ister Mesih ister peygamber densin, Tanrı tarafından gönderilmişlerin ontolojik konumu, yalnızca teoloji için değil fakat aynı zamanda felsefe için de ortaya konmuş bir sorundur. Bkz. *Yaratılış, İçkinlik, Aşkinlik*.

SUDÜR / SUDÜRCÜ TEORİ [ÉMANATION/ ÉMANATISME]

Sudürcü teori, tanrısal olanın dünya içinde aşamalı olarak yayılımını öne süren felsefi ve teolojik bir tezdır. Dolayısıyla bu teori, yaratılış ve anlaşılır olanla duyulur olan arasındaki bağ üzerine özel bir öğretisi, yani Yeni Platonculuğun (Plotinos, Proklos) kurucu öğretisini gündeme taşır. Böylece Plotinos bu teoriyi tüm teolojisinin ve felsefesinin ilkesi yapar: Bir karanlık maddeye göre yayılır ve dolayısıyla da (meydana çıkma hareketi) dağılım gösterir. Ancak şeylere gelince, şeyler Bir'in ışığına, aydınlığına özlem içerisinde ve ona geri dönmek zorundadırlar. Meydana çıkmanın (*procession: proodos*) aşağıya inen hareketine geri dönüşün (*conversion: épistrophe*) Bir'e doğru yukarı çıkan hareketi eşlik eder. Dolayısıyla burada, çokluğun Bir'e özgü enerjiden dolayı Bir'den türemesi söz konusudur. Bu durum, örneğin ruh gibi türetilmiş enerjilerin yaratılışına olanak tanır. Nitekim bu enerjiler Bir'e geri dönebilir: "Bunu biz de

ona benzer olan şeyle yapabiliriz, çünkü bizde ondan bir şey bulunur.” (Üçüncü Dokuzluk, VIII, 9,22). Sudûr fikrinin anlaşılması açısından ışık imgesi önemlidir. Bu imge, tamamen ışık örneğinde olduğu gibi, birinci ilkenin de kendisi gibi bir kalmasına karşın her şeyi aydınlattığını gösterir. Tanrı’nın duyulur olandaki mevcudiyeti, dolayısıyla tüm sudûrcu düşüncenin temelini oluşturur. Sudûr teriminin sözcük bilgisi, Yunancada olduğu gibi Arapçada da karmaşıktır (Ortaçağ İslam düşünürleri tarafından uygunsuz olarak Aristoteles’e atfedilmiş ve Farabi’yle İbn Sina’nın yoğun bir biçimde yorumlamış oldukları *Aristoteles’in Teolojisi*’nin çevirilerinin gösterdiği gibi, Plotinos’un son üç Dokuzluk’unun yorumu). Yeni Platonculuktan etkilenmiş bu düşünürlerin her birinde sudûr teorisi, derin felsefi zorluklarla karşı karşıya kalır. Örneğin İbn Sina’da teoriye ‘birden yalnızca birin çıkabileceği’ fikri eşlik eder. Dolayısıyla Bir’den saf bir Akıl çıkar. Fakat bu koşullar altında birden çokluğa geçiş nasıl mümkündür? Doğrusu, meydana çıkma süreci olduğu anda bir meydana getirme, dolayısıyla da bir şekilde Bir’in çoğalması da söz konusu olur. Nitekim İbn Sina duyulur dünyaya (yani çokluğa) birliklerini kaybedecek ve bu dünya içinde saçılacak kadar gittikçe daha çok

yaklaşan aracı konumdaki bir seri Akıl düşünür. Bu, sudûr teorisinin hiyerarşik bir yapı sergileyen kozmolojisiydi. Bu kozmolojide gök cisimlerinin hareketi, tanrısal olanın meydana çıkışıyla maddenin sudûrları arasındaki karşılaşmaya olanak tanır. Sudûr teorisi yanlıları, nihayet ışığın kendisini yayan Bir’deki bolluğundan dolayı yaratılışın (İbn Sina’da olduğu gibi kimi zaman açıkça niyet etmeksizin) zorunlu olduğunu varsayarlar. Cömertliğini oluşturan şey budur.

ŞEYTAN [DIABLE]

Tüm tanrılar iyi değildir. İşte Tanrı’ya en kendiliğinden biçimde atfedilmiş sıfatlarından birini, iyilik sıfatını tartışmaya açan bir saptama. Manehizm gibi 1. yüzyıldan 6. yüzyıla gelişim göstermiş çok sayıda Gnostik akımın ilk sırada yer aldığı dinler tarihindeki oldukça önemli bazı Heretikler gibi mitolojiler, bunu ortaya koyar. *Gnose* (ya da Gnostisizm), düşüşü kendisine konu edinmiş ruhsal hareketlerin bir toplamıdır. Bunlar genellikle dünyanın kötü bir Tanrı’nın eseri olduğunu düşünen Hristiyan heretik topluluklardır. Çünkü doğa, öncelikle bozuluşla ölümün ilkesidir ve evren karanlıklarla dolu bir hapis-hanedir. Örneğin Markionizm (Marcion 85-160), iki dünyayı birbirinden ayırır: Eski Ahit’in

Kötü bir Tanrı'nın eseri olan dünyası ve Yeni Ahit'in iyi bir Tanrı'nın eseri olan dünyası. Plotinos, bazı öğrencilerinin eğilim gösterdiği tanrı ve dünyaya ilişkin Gnostik bir okuma eğilimine karşı uyarıda bulunur. Bu nedenle, 'Dünyanın *Demiurgos*'unun ve dünyanın kötü olduğunu söyleyenlere' karşı diye yazar (*İkinci Dokuzluk*, 9). Gnostikler tanrısal olanı kavrama biçimleri nedeniyle farklı, büyük bir felsefi ilgiye sahiptir. Kurtuluşun ancak iyi Tanrı'nın bilgisini (Yunan *gnōsis*) muhafaza etmişler için mümkün olabileceğini öne sürerler, ki bu bilgiyle kurtuluşu ikincisini ilkinin bağımlı kılarak birbiriyle yakın bir biçimde ilişkilendirmenin bir yoludur.

Kötü ve yıkıcı bir Tanrı fikri, Maniheizm'de de ifade edilir. Maniheizm, İranlı Mani tarafından İsa Mesih'ten sonra 3. yüzyılda kurulmuş bir heretik öğretiler. Bu öğreti, baskılara rağmen üç yüzyıldan fazla bir süre boyunca oldukça önemli bir başarı edinir. İyiyle kötü arasında ontolojik bir eşitlik sunar. Dolayısıyla kötülüğün gerçekliğini, onu iyilik kadar güçlü bir ilke kılarak ciddiye almayı amaçlar. Daha önceki bir durumda, iki ilke, iyi ve kötü, aydınlık ve karanlık birbirinden farklı ilkelereydi; şimdi ise gelecekteki bir durumda yeniden ayrılmalara olanak tanınmasını umut ederek,

birbiriyle karışmış hâldedirler. Dolayısıyla iki ilke, bir diğeri kadar tanrısaldır ve Mani her türden aracıyı, iyiye kötü üzerinde üstünlük tanınmasına sağlayan her türden diyalektiği reddeder. Uzun süre bu akıma yakın olan Augustinus, Hristiyan olduktan sonra kötünün iyiye tabi oluşunu ve enkarnasyonun önemini, yani dünyanın Tanrı'nın kendisi tarafından kurtarılışını öne sürerek bu akımla mücadele etmekten vazgeçmeyecektir.

Fakat Eski ve Yeni Ahit'te bile kötü güçlerin ontolojik statüsü her zaman tam olarak net değildir. Bu güçler Maneihizm'de görüldüğünün aksine, yaratılmış olanla ilgili olduklarından, iyiden aşağı konumdadır. Şeytan bir Tanrı değildir, çünkü o Tanrı'ya isyan etmiş bir melektir ve dolayısıyla da yalnızca bir yaratıktır. Bununla birlikte kimi zaman 'dünyanın Tanrısı' olarak adlandırılır, öyle ki bazı teologlar şeytanın düşüşünü ve kötülüğünü Tanrı'ya eşit olma arzusuyla açıklarlar. Fakat 'dünyanın Tanrısı' olmak, sahte bir Tanrı olmak, kibrin ve bozulmuş bir gerçekliğin Tanrısı, tanrının bir parodisi, bir put olmaktır. Bununla birlikte, ikisi arasındaki kimi iş birlikleri üzerine Tanrı'nın iyiliği sorununu ortaya seren soruşturmalarda bulunabilir. Örneğin Yehova ve 'Yok Edicinin' bir evden diğere bir-

likte geçiyor gibi göründükleri Mısır'da yeni doğan bebeklerin katledildiği çarpıcı olayda (Çıktış 12, 23-27) ya da Tanrı'nın insanlara kasıtlı olarak kötü yasalar verdiğinin ve hayatta kalmalarını engellediğinin söylendiği Hezekiel'de (Hezekiel 20, 25) durum böyledir.

Bkz. *Put, Enkarnasyon*.

TEMAŞA [CONTEMPLATION]

Temaşa, öncelikle farklı nesneleri olan bir bilgi (Yunancada *theoria*) kipidir. Dolayısıyla bu açıdan felsefeyle ilişkilidir. Fakat (özellikle de kavramın anlamını dönüştüren Latince *contemplatio* çevirisinden hareketle) özünde teolojik hatta mistik bir anlama bürünene ve de her şeyden önce Tanrı görüşüyle ilgili olana kadar, dinin sınırları içine aktarılmıştır. Fakat bu anlam dönüşüm geçirir. Aristoteles'te (*Nikomakhos'a Etik*, X) ve Platon'da (*Phaidros* 246a ve sonrası, *Şölen* ve sonrası) zihinsel sezgi olarak temaşa, felsefi düşüncenin araçlarıyla ilgilidir. Hatta felsefi düşüncenin en yüksek aşamasıdır ve zihnin tanrısallaştırılmasına karşılık gelir. Gerçekten de filozofu neredeyse bir Tanrı'ya eşit kılar, ki bu kuşkusuz söz konusu kavrama özgü felsefi olandan dinsel olana semantik bir geçişe açıklama getirir: Filozofta olduğu gibi inançlı kimsede en tanrısallık nesnelerin temaşası, dinin ('uhrevi'

saadet dediği) bir mutluluk hâliyle tanımlanır. Augustinus'la birlikte temaşa, sonrasında sezgiye dayalı içsel bir aydınlanmada görülen Tanrı'yla olan en üstün ilişki kipidir. Pratik bir buyruğu dönüştürür, çünkü tefekkürle duadan oluşan temaşaya dayalı yaşam, iman sahibi açısından en soylu varoluş kipini inşa eder. Ayrıca, *Otium* ve *negotium* arasındaki Latince ayırım, Yunancada *bios theôretikos* ile *bios praktikos* arasındaki ayırımı sadece felsefi değil, daha açık bir biçimde dinsel bir bağlam verecek yeniden ele alır. Dolayısıyla temaşa, sonluyla sonsuz arasındaki farklılığı ortadan kaldırma yöneline sahiptir. Temaşa hâlindeki birey, Tanrı'yla bütünleşmek amacıyla ve Bütün ile hakikatin sinoptik bir görüşüne ulaşabilmek amacıyla sınırlı yapısından ve öznelliğinden sıyrılmış olur. Böylece temaşa, insanın sınırlarını felsefi olduğu kadar teolojik bir bağlam içinde aşar. Ancak her zaman bir ruh teorisine dayanır; bu teori, temaşanın özünün zihinsel mi yoksa duygusal mı olduğuna karar vermeye olanak tanımak zorundadır, ki bu sorun tüm çağlarda karşılaşılan bir karsızlık durumudur.

TEKTANRICILIK [MONOTHÉSME]

Tektanricılık, tek bir Tanrı'ya duyulan inançtır. Bu tarz tanrı kavrayışı, genellikle kendisiyle ilişkilendirilen Kitap dinlerinden önce

gün yüzüne çıkmıştır. İÖ 14. yüzyılda Firavun Akhenaton, yalnızca Güneş Tanrısı Athon'a tapınmayı gündeme getirir. Ölümü ardından bu Tanrı'ya dair tüm izler silinir, öyle ki Musa'nın kendisinden bir yüzyıl önce ortaya çıkmış bu tektanrıci deneyimine ilişkin herhangi bir bilgisinin olamayacağı düşünülür. Aslında böyle bir tanrı kavrayışına, Mesih'ten önce 6. yüzyılda Çin'de gün yüzüne çıkan ve aynı zamanda tektanrıci bir öğreti olarak görülen Taoculuk'ta olduğu gibi, birçok kültürel ve coğrafi bağlamda denk geliriz. Kısmen insanbiçimci tanrıların çokluğundan gittikçe soyut olan tek bir Tanrı'ya geçişi sağlayan Tanrı'yla ilgili teleolojik bir kavrayış dolayısıyla, herhangi bir belirleyici tarihsel argüman tarafından desteklenmez. Bu bakımdan Hume'un savunduğu gibi (*L'Histoire naturelle de la religion*, I, s. 40) tektanrıclığın çoktanrıclıktan sonra ortaya çıkıp çıkmadığına dair bilgimiz yoktur. Tektanrıclığın Monolatrizm'den, yani biricik bir Tanrı kültüyle tek olan bir Tanrı kültünün daha kesin olarak ayırt edilmesi gerekir. Tanrı ulusal değil, evrensel ve dolayısıyla da tüm diğer kültürlerden özel olduğunda, gerçek bir Tektanrıclık söz konusudur. Örneğin Rousseau, kendisinden başka ilahlara yapılan bütün tapınmaları reddeden Yahudiliğin Tanrısı'ndan 'kıskanç bir Tanrı'

olarak söz eder. Bu anlamda Yahudiliğin Tanrısı, tektanrıclığın kurucu Tanrısı olacaktır. Rousseau böylece iki dönemi birbirinden ayırır. Mısır'dan çıkışla ilgili olan birinci dönem boyunca Yahudiler, hâlâ komşularının tanrılarına inanmalarına karşın, yine de kendi ulusal Tanrıları söz konusudur. Nebukadnezar ve Kiros'un saltanatlarına karşılık gelen ikinci dönemde, farklı tanrıları reddederek onlardan gelen etkilere karşı kendilerini korurlar (*Toplumsal Sözleşme*, IV, VIII). Tanrı'nın birliği yalnızca teolojik bir sorun değildir. Bu sorun aynı zamanda felsefi bir sorundur, çünkü Bir ve çokluk, düzen ve düzensizlik, aşkınlık ve içkinlik hakkında düşünmeye olanak tanır. Dolayısıyla Platon ve Aristoteles örneklerinde olduğu gibi, resmî dinleri çoktanrıci olduğunda ya da Spinoza örneğinde görüldüğü üzere Tanrı biricik tözü olduğu dünyaya içkin olduğunda bile, filozofların Tanrı'nın birliği hakkında ısrar etmeleri şaşırtıcı olmayacaktır.

Bkz. *İçkinlik, Aşkmlık*.

TEODTSE (KÖTÜLÜK PROBLEMİ) [THÉODICÉE]

Terim, 1696 yılına doğru Leibniz tarafından oluşturulur. Dolayısıyla, bir yöntemle eski teolojik sorunları içermesine karşın, söz konusu olan şey modern felse-

fi bir kavramdır. Gerçekten de doğal teolojiyle, yani Vahyin öğrettiklerine bağlı olmayan ve rasyonel bir inceleme olan bir Tanrı bilimiyle ilişkilendirilir. Ayrıca kavram, aklın aktif olduğu, Tanrı'yı yaratıcı (dünyadan ve sürecinden sorumlu) olarak sunan tüm dinlerde karşımızı çıkar. Tanrı'yı düşünmek ve onu meşru kılmak amacıyla İslam'dan ve felsefi etkilerden arındırılmış bir imanı beyan eden kelimelere karşı akla başvuran Müslüman filozoflardan oldukça etkilenmiş Hristiyan Skolastikler, kavramdan yararlanır.

Leibniz'in *teodise*'sinin yeni mantıkçı etimolojisinin (*théodike*) gösterdiği gibi, kavram da Tanrı'nın adaletini fakat aynı zamanda belirli bir şekilde onun haklılığını sunmayı amaçlar. Belirsizliği buradan ileri gelir, çünkü burada söz konusu olan şey, sanki apaçık değilmiş gibi, Tanrı'ya hakkını teslim etmek amacıyla onun adil olduğunu kanıtlamaktır. Öyle ki *teodise*'ler, Tanrı'nın kendisinin sanık ve filozofun da avukatının sandalyesinde bulunduğu aklın mahkemeleri görünümünü alabilirler. Gerçekten de Tanrı savunusuna kalkışma, ilk etapta apolojetik bir girişimle ilgili olsa da, doğrusu bu girişim felsefidir; çünkü argümanlarda ve yargılarda bulunan akıldır. Bu bir bakıma iyi ve kötü, cehennem azabı ve kurtarılmış olma hakkındaki apolojetik sorunların

felsefi bir temellüktür. Her türden *teodise* ve Tanrı'yı haklı çıkarma girişimi, kötülük saptamasından (çekilen ya da maruz kalınan acıda mevcut fakat özellikle de gelecekteki cehennem azabının kötülüğü) yola çıkar ve tüm bunlara karşın Tanrı'nın iyiliğini savunmaya çalışır. Ayrıca, cehennem azabı sorunu en keskin sorundur, çünkü Tanrı'nın yaratmış olduğu varlıklar karşısındaki iyilikseverliği, Cennet'te yalnızca az sayıda seçilmiş kimselerin olduğuna yönelik (özellikle Kitap dinlerinde) savdan dolayı ciddi bir biçimde sıkıntıya düşer. Bayle'i uğraştıran ve Leibniz'i 1710'da *Essais de théodicée sur la bonté de Dieu, la liberté de l'homme et l'origine du mal* adlı eserini yazarak cevap vermeye yönelten bu sorulardır. Leibniz'in *teodise*'si, Augustinusçu bir çerçevede kötülüğün zayıf bir kabulü etrafında şekillenir. Malebranche böyle bir aksiyomu reddeder. Şu şekilde yazar: "Bir tabloda gölgeler ve müzikte ise aralıklar gereklidir. Dolayısıyla kadınlar kürtaj yapmalı ve sonsuz sayıda canavar yaratmalıdır. Ne sonuç! Filozoflara cesurca karşılık vereceğim. Bu canavarlar genellikle yalnızca ebelerce görülür ve birkaç gün sürer: Evrenin güzelliği için zorunlu oldukları için!" (*Oeuvres complètes*, t.VIII-IX, s. 765). Bu açıdan Malebranche'nin *teodise* anlayışı, belki ilk modern *teodise* olarak düşünülebilir, çün-

kü Tanrı'nın iyiliğinin savunusu gerçek ve köklü bir kötülükle yüzleşir (ki Leibniz'de durum tam olarak böyle değildir). Bu anlayış, Tanrı'nın gerekçelendirilmesi konusunda Augustinusçu ve Thomasçı geleneklerle bağı kopartır. Fakat Malebranche, kötülük kavrayışındaki sözlerinden önce Kantçı gibi görünse de, Tanrı'nın rasyonel gerekçelendirme projesinde öyle olmayacaktır. Gerçekten de Kant, şu kesin başlıklı yazısında felsefi *teodise*'leri eleştirir: *Sur l'insuccès de toutes les tentatives des philosophies en matière de théodicée*. Gerçekten de bu girişimler, Tanrı'nın eylemlerini gerekçelendirmekten çok, tanrısal tasarımları sunup tartıştığını iddia eden aklın küstahça bir övgüsüdür. Hukuki metaforu tersine çeviren Kant, Tanrı'yı ve eserini yargılayan sözde mahkemelerin suçlamaya gerçek bir yer fakat aynı zamanda da argümanlarını sanki dava (Tanrı'nın davası) dinlenmiş ve suçlu zaten beraat etmiş gibi ortaya serme eğiliminde olan savunmasına yer bırakmasını talep eder. Kant, *teodise*'lerde bulunan argüman tiplerinin saçmalığını göstermek amacıyla, tam anlamıyla gözden geçirir. Bu 'öğretisel *teodise*'ler'e karşı 'otantik bir *teodise*'nin olanağını çıkarır. Bu otantik *teodise* ise öncelikle muhakemelerde bulunan aklın Tanrı karşısındaki yetersizliğini pratik aklın lehine kabul etmeyi

gerektirir. Öyleyse *teodise* bilimin değil, imanın meselesidir. Fakat benimsenen bu tavır, *teodise*'nin tanımını büsbütün değiştirir: Özü ve çıkarını oluşturduğu rasyonel boyuttan kaçınır. Gerçekten de *teodise*, felsefenin Tanrı'yı kendine mal etmeye ve onu aklın bir nesnesi yapmaya yönelik nihai ve bütünleştirici çabasını inşa eder. Bununla birlikte tüm *teodise*'nin ilk koşulu, doğrusu ahlaki bir düzen ve imanla ilgilidir. Tanrı'nın eylemlerini akılcı bir şekilde gerekçelendirmeye girişmek için, O'na ve eyleminin iyiliğine güvenmek gerekir.

TESLİS [TRINITÉ]

Teslis, tek olan bir tanrıyı birlikte var olan, özleri bir ve hepsi ezeli üç kişide (Baba, Oğul ve Kutsal Ruh) farz eden bir Hristiyan gizemidir. Burada söz konusu olan şeyin, felsefi bir tez değil de bir dogma olmasına karşın, büyük bir spekülasyon ilmiye sahiptir; çünkü çok sayıda kişiden oluşan bir monoteizmi düşünmeye yönelik bir eğilim oluşturur, ki bu tanrısal olanın içine birle çokluk arasında ki bir gerilimi yerleştirmenin biçimidir. Teslis'i oluşturan üç kişiden her biri tek olan Tanrı'dır. Töz bakımından benzer, gerçek olanın bakış açısından yani sayısal olarak farklıdır. Böyle bir fikrin belirsizliklere yol açtığı ve genellikle Kilise tarafından mahkûm edilen

birçok yorumda kendisini gösterir. Ayrıca Teslis, Hristiyanlığın, tektanrıcı (Yahudilik ve İslam gibi) fikirle uyumadığını düşünen büyük dinler tarafından reddedilmesinin temelini oluşturur.

YARATILIŞ [CRÉATION]

Yaratma kapasitesi sıklıkla Tanrı'yla ilişkilendirilir. Büyük mitolojiler, genel olarak var olanların yerini tanrısal bir tasarıya göre saptayan eksiksiz bir kozmogoni sunar. Dolayısıyla bu kapasite, Tanrı'nın kadiri mutlaklığına, varlıkların kendisine olan mutlak bağımlılığına işaret eder. Nitekim sözcüğün tam anlamıyla yaratılmışlardır, çünkü varoluşlarını ve gerçekliklerini üstün bir ilkeden edinirler. Çok sayıda mit, tanrıların insanı, genel olarak ona ruh ve yaşam vermek amacıyla kendisine bir başka öge eklediği topraktan (*Timaios* 73e; *Yaratılış* 2,7) biçimlendirme tarzını anlatır. Bununla birlikte, bütün tanrılar yaratıcı değildir. Öyle ki çoktanrıcılıkta yaratma işi, aralarından yalnızca bazısına bırakılmıştır. Dahası, bu iş eski bir Tanrı neslinin de eseri olabilir. Antik Yunan mitolojisinde durum tam olarak böyledir: Zeus, babası Kronos'la Titanları tahtından eden bir Olimpos Tanrısı'dır. Dolayısıyla bu durumda hâkim olan Tanrı'nın kendisi de yaratılmıştır

ve bir başka dünyayı model alan bir dünyayı yönetmektedir.

Tanrısal olan yaratıcı olduğunda, onun gerçek olanı meydana getirme tarzları belirleyicidir. Burada temel sorunlardan biri, bu yaratılışın yoktan (*ex nihilo*) meydana gelip gelmediğini bilmektir. Çünkü madde zaten mevcutsa, bu Tanrı'nın yanında bir şeyin de var olduğunu ve Tanrı'nın ise Platon'un Demiurgos'unda olduğu gibi, yalnızca düzen verdiğini ifade eder. Gerçekten de madde-nin, genellikle kötü kabul edilen ve iyi bir Tanrı tarafından yaratılmış olmasının, sorunlu olan bir ilke olarak belirsiz bir statüsü bulunur. Biri iyi diğeri kötü iki ilke kabul eden bir din olarak Maniheizm, bu önemli zorluğa bir çözüm olarak sunulur. Buna karşılık Tanrı'nın yoktan yaratması durumunda sorulabilecek olan soru, Tanrı'nın mükemmel olmasına rağmen kendisinden bu şekilde çıkmasına neden olan şeyin ne olduğudur. Kitap dinleri bu soruşturmalarla karşı karşıya kalır. Onun hiçbir şeyden yoksun olmayan ve hiçbir şeye ihtiyaç duymayan yegâne varlık olduğu fikrini savunmalarına karşın, çünkü *ex nihilo* bir yaratılışı öne sürerler ve Tanrı'nın bu 'dışsal' eylemini savunmak zorundadırlar. Kimi düşünürler, *ex nihilo* yaratma fikrini savunmak için büyük bir çaba gösterir. *Guide des égarés* (II, § 13a, 30)

adlı çalışmasında bu soruna çok sayıda paragraf ayırmış olan İbni Meymun'un durumu böyledir. Böyle bir savın zorluğunu saklamaz, çünkü Yahudiliğin asli bir dogmasına pek fazla heyecan duymadan katılmanın 'imkânsız' olmadığını dile getirir. Ayrıca bu dogmanın gerçekten inşa edilmesinin istenilmesi durumunda, onun yalnızca dogmatik bir biçimde onaylanması değil, spekülatif olarak da kanıtlanmaya çalışılması gerektiğini ekler. Yokluktan yaratma fikri, Aristotelesçi düşünceye karşıt bir fikirdir. Bu fikir, aynı zamanda tanrısal bir tözden hareketle meydana getirilmiş olan dünyanın, Tanrı'nın varlığından türemesini savunan Yeni Platoncu taşma fikrine de karşı çıkar. Böyle bir bakış açısı, gerçekten de yaratmanın zorunlu ve Kitab-ı Mukaddes dinlerinin güçlü bir şekilde reddettiği felsefi ve teolojik iki hipotezin, Tanrı'nın bir oluşumunun olduğunu varsayar. Öyleyse yoktan, *ex nihilo* yaratma fikri, teolojik bir bağlamda daha öncesinde Parmenides'te karşılaşılan temel

felsefi bir sorunu gündeme getirir: Varlık hiçten gelebilir mi? Nihayet dünyanın yaratılışı, Tanrı ile eseri arasında belirli bir ilişkiyi ima eder. Fikir, yaratılmış olanlara karşı tanrısal bir özen ve tasarımı varsayar ve dolayısıyla da temelinde doğadaki amaçsallıkla Tanrı'nın yaratmış olduklarına gösterdiği bir ilgi yatar. Neticede bu durum, kendilerinde güç, öngörü ve inayetle karşılaştığımız belirli Tanrı figürlerini öne çıkarır. Dünyanın yaratılışı aynı zamanda sıklıkla kişisel bir Tanrı fikriyle ilişkilidir. Kişisel olan Tanrı, dolayısıyla eseri bağlamında hem zekâ hem de sevgi ortaya seren bir Tanrı'dır. Örneğin Hristiyanlıkta böyle bir mantık hem yaratıcı hem de kendi yaratmasının kurtarıcısı olan bir Tanrı imgesine ulaşır. Yaratıcı olmayan tanrılar, tam tersine sıklıkla kişisel olmayan, yani ay-altı dünyayla hiçbir bağı olmayan Aristotelesçi Tanrı'nın, Spinoza'nın içkin ve zorunlu Tanrı'sı kadar gösterdiği gibi dünyayla ilgili bir niyet barındırmayan tanrılardır. Bkz. *Demiurgos, Taşma, Taşma Fikri, İnayet*.

DİZİN

A

a priori yargı 108
acı çekirtme arzusu 171
adalet 32, 51, 72, 111, 169
Âdem: ~in özgürlüğü 46; ~in saf hâli 21; ~ miti 186
adil yasa 170
agnostisizm 41
akıl(lar) 15, 16, 17, 20, 23, 25, 35, 36, 37, 41, 42, 45, 55, 56, 57, 59, 63, 64, 70, 71, 79, 82, 89, 94, 96, 101, 104, 107, 118, 122, 129, 134, 173, 180, 183, 219, 220; ~in taşma süreci 64; ~ yürütme 15, 129, 173; ~in tanrısı 35
akılsallık 127, 137
alçak gönüllülük 44
algı 107
algılama: ~ eylemi 113; ~ yetisi 125
ana tanrısal bilinmezler 199
Anaksimandros 50
analojik yöntem 44
anlama yetisi 183
Canterbury'li Anselmus 34, 49, 69, 73, 74, 78, 89, 90, 100, 109, 110, 111, 112, 238, 239
Anselmusçu kanıt 100, 109
Antikçağ 33, 48
antropoloji 22, 48
Apollon 48
apolojetik amacı 79
Arap kültürü 121
Aristoteles 23, 24, 30, 33, 48, 50, 51, 54, 55, 62, 63, 64, 68, 79, 80, 81, 82, 83, 84, 86, 87, 88, 122, 127, 154, 156, 171
Aristotelesçi: ~ akıl yürütme 79; ~ öz 128; ~ kavrayış 54; ~ Tanrı 25, 33, 227; ~ tanrısalılık 79
Aristotelesçilik 30, 32, 58, 63

Arnauld 165

arzu 56; ~nun nesnesi 56
asli erdemler 142
astronomi 69
aşılmış: ~ dolayımılık 113; ~ farklılık 113
aşkınlığın eleştirisi 158
ateizm 217, 219, 223, 224, 237
Aubenque, Pierre 54
Aziz Augustinus 17, 21, 24, 32, 41, 42, 45, 133, 134, 136, 143, 173, 174
Aquinas, Thomas 16, 17, 20, 23, 25, 29, 30, 39, 41, 43, 45, 49, 62, 74, 78, 79, 100, 121, 133, 134, 135
Avrupa ahlakı 206

B

Badiou, Alain 16
Balbus 147, 148, 149
bastırma süreci 210
Bataille, Georges 137, 138
batıl inanç(lar) 18; ~in eleştirisi 51
Bayle 16, 18, 180, 182
beden 83, 84, 114, 124, 145, 150, 175, 186
bedensellik 124
belirlenim 105, 106, 111
belirlenimsizlik 158
belirsizlik 15, 38, 39, 61, 95
bencillik 194
Bernardin 42
bilgelik 16, 23, 28, 29, 32, 33, 111, 164, 167, 183, 184
bilgi 4, 17, 19, 20, 21, 22, 23, 24, 40, 92, 96, 118, 129, 138, 160, 192, 196; ~ hâli 21, 23; ~nin evrensel koşulları 107; ~nin içeriği 134; ~nin olanağı 134
bilgisizlik 60, 96, 117, 119

bilim(ler) 21, 22, 32, 45, 92, 124, 131,
132, 160, 207, 208, 209
bilimsel öz 54
bilinmeyi düşünme 49
bir: ~e erişim 59; ~in teması 61; ~i
temaşa eylemi 61
bireysel psikoloji 210
Bonaventure 74
bozulmamazlık 50
büyüklük diyalektiği 73

C

cahillik 117
cehalet öğretisi 69, 71
Chretien, Jean-Louis 169
Cicero 168, 170
de la Croix, Aziz Jean 140
Cusali Nikolaus 27, 34, 49, 68, 69,
70

Ç

çatışan hakikatler 18
çoğulluk 70
çoktanrıcılık 51
çokluk 70, 236, 249

D

deizm 20, 227
Demiurgos 128, 142, 143, 145
deneyim 59, 107, 137, 138, 139, 140,
190, 191, 197
Descartes 35, 37, 42, 74, 89, 90, 100,
110, 112, 158
dilsel olumsuzlama 116
din(ler) 14, 17, 18, 20, 21, 26, 27,
36, 42, 47, 48, 94, 96, 122, 130,
147, 154, 155, 156, 198, 199, 201,
202, 204, 210, 211, 214; ~in doğa
karşısı değerleri 48; ~in evrenselci
iddiası 18; ~ tarihi 26; ~ nosyonu
14
dindarlık 142
dinsel: ~ inançlar 138; ~ kavranıla-
mazlık 200; ~ oluş 213
Dionysos 23, 27, 28, 29, 30, 48, 69,
115, 116, 117, 133, 204
Dionysosçu: ~ düşünme 29; ~ olum-
suzlama 133
diyalektik kıyas 129
dogma 127, 139

dogmatik teoloji 138
doğa 48, 57, 82, 92, 148, 149, 150,
151, 157, 159, 160, 164, 190, 191,
196, 199, 202, 204, 205, 209
doğal: ~ din 41, 228; ~ ışıık 134; ~
teolojiler 20
duyu nesnesi 107
duyulur: ~ bilincin sınırları 203; ~
nesneler 201
duyum 57, 61
duyusal varlık 201
düalizm 18
dünya: ~nın ezeliği 153, 154; ~nın
gövdesi 146; ~nın sonluluğu 220,
222; ~nın yaratılmışlığı 154; ~nın
zevkleri 95
dünyevi yaşamın sınırları 203
düşüncenin özerkliği 17
düşüş mitleri 186

E

ebedî kurtuluş 95
Eckhart, Meister 38
en üstün iyi 57
entelektüel: ~ görü 140; ~ şizofreni
18; ~ süreç tezi 24
Epikürcülük 20, 148
erdem 71, 132
erdemsizlik 71
ereksel neden 56
eristik kıyas 129
eski: ~ Ahit 17, 26, 27, 29, 37, 40,
168, 169; Aht'ın Tanrı'sı 37, 169;
~ baba ideali 214; ~ Yahudilik 26
Eskiçağ 34
etik mükemmellik 211
evlilik simgesi 17
evren 42, 54, 68, 171, 184, 185, 191;
~in gövdesi 146
evrensellik 20, 27
ezeli: ~ hakikatler 158; ~ oluş 65
ezelilik 20, 50, 71, 153, 201

F

Farabi 63, 231
felsefe 4, 13, 14, 15, 16, 18, 21, 22,
24, 25, 30, 34, 35, 40, 44, 47, 48,
49, 51, 62, 79, 121, 122, 127, 128,
131, 133, 148, 151, 168, 186, 202;
~nin dili 16

felsefi: ~ düşünüm 22; ~ gelenek 33;
~ kanıtlamalar 152; ~ kültür 122; ~
söylem 14; ~ yaşam 23

Fenelon 165

fenomenolojik düşünce 186

Feuerbach 47, 198, 199

fiili yer değiştirme hareketi 56

filozofların tanrısı 40

formlar 61

Freud 47, 48, 210, 211

G

Gaunilon 100

Gazali 63

geleneksel: ~ tanrı tasavvurları 142; ~
toplumlar 13

genel yasalar 167

geometri 102

Goethe 237

Gouhier, Henri 95

göksel teoloji 54

günah 21, 22, 132, 180, 182, 184,
187, 188, 205, 211

H

hadis 25

hakikat(ler) 22, 23, 71, 95, 98, 114,
122, 175, 176, 177, 197, 208, 209;
~ arayışı 22

hareket: ~ etmeyen harekete geçirici
80; ~ etmeyen ilk hareket ettirici 78,
87; ~ hâli 82, 83; ~in ezeliliği 54;
~in ilkesi 54, 56

hayalgücü 194, 201, 202

Hegel 109, 110, 217

Hegelci: ~ diyalektik düşünce 109; ~
şemalar 198

Heidegger 36

her şeye gücü yeterlik 103

Herder 237

hermeneutik 22, 186

Hermes 27

Hesiodos 50

heterojenlik 28, 43

heteroloji 137

hiçleşme deneyimi 39

hiçlik 38, 39, 174, 176, 218, 219,
220, 221

hiyerarşik dünya perspektifi 68

Hobbes 158

Homerios 50

Hristiyan: ~ sofizmi 200; ~ teolojisi
30, 62, 116

Hristiyanların Tanrı'sı 25

Hristiyanlık 17, 18, 110, 198, 204,
233; ~in tarihi 47

I

İbrahim 21, 31, 34, 40, 129

iç: ~ deneyim 138; ~ olanaklılık 104
içgüdüler 211

içsel: ~ belirlenimler 103; ~ aydınlan-
ma 22; ~ çelişki 103

idea(lar) 101, 111, 143, 228

ideallik 113

ideler 108

idrak 155, 161, 162

ilinek 71

ilineksel varlıklar 63

ilk: ~ fail ilke 64; ~ fail neden 87; ~
hareket ettirici 54, 56, 78, 83, 84,
87; ~ ilke 64; ~ neden 63, 87, 134,
154; ~ tanrı kültleri 194

ilkel(ler): insan 211; ~in totemleri
212

iman 18, 22, 35, 36, 39, 95, 121,
122, 127, 130, 134, 180

imgeler 33, 140, 141, 149

inanç(lar) 15, 16, 18, 36, 134, 138,
206, 207, 208, 209

insan: ~ biçimcilik 51, 123; ~in felsefi
tarihi 46; ~ merkezci bir amaççılık
42; ~ zihni 24, 28, 34, 41

insani: ~ öz 200; ~ özgürlük 196

intikam arzusu 172

irade 161, 162, 165, 183, 184, 186

İsa 19, 20, 22, 30, 167, 182

İshak 31, 34

İslam 18, 62, 63, 121, 127, 128, 130;
~ geleneği 63; ~ inancı 63; ~in dog-
maları 62

İspanyol mistisizmi 38

iyilik 111, 168, 173

iyimserlik 40

iyinin koşulu 57

J

Jansenist inancı 94

Jansenizm 45

- K**
 kabile tanrısı 214
 kalp 35, 39
 kanaatler 15
 kanıtlayıcı kıyas 129
 Kant 44, 45, 73, 74, 100, 101, 109, 112, 113, 174
 kapasite 28, 225
 kartezyen: ~ ifade 47; ~ ontolojik kanıt 108; ~ Tanrı 32, 89, 158
 Katoliklik 18
 kayıtsızlık 158, 168, 169, 215
 kefarete 19, 214
 kendi: ~nde özne 106; ~siyle olma olgusu 60
 Kitab-ı Mukaddes 16, 21, 31, 123
 klasik: ~ Antikçağ 214; ~ çağ 32; ~ rasyonalizm 44
 Kojève, Alexandre 217, 218; ~nin antropolojisi 217
 kozmogoni 142, 225
 kötülük 169, 170, 173, 174, 177, 180, 185, 188, 190
 kötümserlik 40
 Ksenophanes 50, 51, 52
 von Kues, Nikolaus 68
 kusursuz varlık 89
 kutsal metinler 133
 kült nesnesi 151
 kültür 20, 199, 203, 205
 kültürel: ~ fenomen 14; ~ güdü 26
- L**
 Lactantius 168, 169
 Latin Hristiyan teolojisi 16
 Leartius, Diogenes 50
 Leibniz 18, 32, 45, 74, 108, 110, 158, 174, 180, 181
 Leo Strauss 122
 Lucretius 15, 147, 194
 Luther 24, 25, 46
 Lutherci teoloji 25
 Luthercilik 25
- M**
 maddi evren 34
 Magnus, Albertus 133
 Maimonides 121, 122, 123, 152, 153, 157
 Malebranche 19, 32, 33, 35, 37, 43, 158, 164, 165, 174
 maniheizm 173
 mantıksal yüklem 105
 Marion, Jean-Luc 30
 Markionizm 229
 matematik 69, 143, 184, 197
 Mazon, B. 188
 mekanik doğal yasalar 42
 mekanist felsefe 42
 mekanizm 190
 Melanchthon, Philipp 25
 Mendelssohn 111, 237
 meşrulaştırma tarzı 21
 metafizik 30, 43, 47, 110, 209; ~ meditasyon 47
 mevcudiyet 59
 bin Meymun, Musa 69, 79, 121, 133
 mistik deneyim 137, 138
 mit(ler) 186, 213, 215; ~in tipolojisi 186; ~ türleri 186
 mitoloji 186
 modern dönemler 23
 monizm 237
 mucize 42, 43, 234, 235, 238, 239
 Musa 21, 29, 69, 79, 119, 121, 123, 133, 211
 mutlak: ~ hâkimiyet 140; ~ heterojenlik 37; ~ yasak 26; ~ meydana getirme 65; ~ varlığa getiriş, 65
 mükemmel: ~ olanın dili 90; ~ olma 33
 mükemmellik(ler) 23, 32, 36, 47, 90, 92, 140, 161, 162, 183, 184; ~ fikri 32; ~ hâli 23
- N**
 nesnenin konumu 106
 Nietzsche 36, 48, 204, 205, 206
 nostalji 44
- O**
 Ockham 74
 olanaklılık 106, 108, 111; ~ ölçütü 104
 olgu 212
 olgusal yüklem 105
 olumlama 71, 116
 olumsuz teoloji 23, 38, 115, 137
 olumsuzlama 111, 116, 125, 202
 ontolojik: ~ argüman 73, 100, 110; ~

- kanıt 109, 110, 238; ~ kanıt eleştirisi 109
- Ortaçağ 18, 27, 29, 31, 34, 46, 68, 70, 133; ~ düşüncesi 68; ~ felsefesi 29
- Ortodoks: ~ düşünce 24; ~ Yahudiliği 122
- Ortodoksluk 18
- oyun metaforu 94
- Ö
- öfke 171
- ölüm verisi 218
- öteki dünya 209
- özdeş yargı 102
- özdeşlik kuralı 102
- özgür: ~ ruhlar 207; ~ seçim 157
- özgürlük 46, 157, 191, 243
- özne 102, 103, 105, 136; ~nin sıfatları 124
- özel gerçeklik 112
- P
- Pagan: ~ felsefesi 127; ~ Yunan felsefesi 62
- paralojizm 100
- Parmenides 23, 50, 58, 116
- Pascal 16, 31, 34, 35, 39, 40, 94, 95, 96, 239
- Pascalçı savunma 94
- Paul 16, 45, 49, 115, 187
- Pavlus 16
- Pavlusçu gelenek 17
- Rahip Perrin 190
- Platon 13, 23, 24, 33, 39, 41, 55, 59, 64, 68, 83, 114, 128, 142, 143, 144, 155, 156, 209
- Platonculuk 28, 30, 31, 32, 40, 58, 115
- Plotinos 43, 58, 59, 60, 63, 188
- Plotinosçu taşma öğretisi 63
- Plotinus 62
- Posidonius 171
- pozitif bilgi 119
- pratik erdem 132
- Proklos 23
- Protestanlık 18
- psikanalitik çözümler 212
- psikanalizin verileri 212
- Pythagorasçı: ~ matematik 40; ~ ma-
- tematiksel teoloji 69
- R
- rasyonalizm 25
- rasyonel: ~ teoloji 36, 73, 133; ~ düşünce 16
- Reform 25, 45
- Ren mistisizmi 38
- retorik kıyas 129
- Ricoeur 186, 187
- ritüel kutsamalar 118
- ruh 16, 58, 59, 61, 64, 82, 83, 114, 143, 173, 186, 207, 218
- ruhsal ilke 143
- Ruysbroek 38
- İbn Rüşt 16, 62, 63, 121, 127, 133, 152
- S
- saf: ~ a priori kavramlar 104; ~ birlik 67; ~ gerçek 67; ~ netlik 113; ~ tasavvur 110
- Scholem, Gershom 29, 122
- Scotus, Johannes Duns 74
- Sebond, Raymond 94
- sembol 187
- Seneca 171
- sentetik bilgiler 108
- sessizlik 59, 125, 165
- sevgi 19, 30, 35, 213
- sezgi 109, 113, 224
- İbn Sina 62, 63, 64, 79, 81, 121, 133
- skolastik gelenek 181
- Smith, Robertson 212
- sofistik yöntemler 152
- soğukluk fikri 91
- Sokrates 23, 27, 69, 142
- sonlu: ~ anlayış 109; ~ zaman 83, 84; ~ olan insan 69; ~ zihnin kapasiteleri 37
- sonsuz: ~ aksiyolojik belirsizlik 34; ~ düşünce 109; ~ fikri 91; ~ töz 91; ~ varlık 89
- sonsuzluk 33, 34, 112, 136, 220, 221
- spekülatif teoloji 121
- Spinoza 15, 35, 48, 74, 111, 112, 122, 157, 158, 159, 164, 194, 195, 200
- Spinozacı sistem 157
- Stoacı tanrı görüşü 147

Stoacıların Tanrı'sı 169
 Stoacılık 58, 148
 suçluluk 187, 189, 212
 Süleyman 123

Ş
 şeyler: ~in evrenselliği 27; ~in mutlak
 zorunluluk 102
 şeytan 169
 şiir 140, 141

T
 talihsizlik döngüsü 188
 Tanrı(lar): ~ bilgisi 18, 20; ~ fikri 14,
 89, 90; ~ idesi 14, 47; ~ kavramı 14;
 ~ın aşkınlığı 148; ~nın bilinmezliği
 eğilimi 23; ~nın birliği fikri 122;
 ~nın cisimselliği 154; ~nın dili 29;
 ~nın doğal bilgisi 19, 21, 24; ~nın
 doğası 27; ~nın durumu 100; ~nın
 felsefi adlandırmaları 36; ~nın göl-
 gesi 205; ~nın gücü 16, 52, 157;
 ~nın iyiliği; ~ adaleti 182; ~nın lütfu
 169; ~nın ölümü 48; ~nın sonsuz-
 luğu 222; ~nın temsili sorunu 232,
 233; ~nın varlığı 48, 63, 78, 94,
 123; ~nın varlığının bilgisi 19; ~nın
 varoluşu 100; ~nın yaratıcı enerjisi
 63; ~nın yargıları 197; ~ nosyonu
 14, 18, 22, 33, 36, 40; ~ öznesi 41;
 ~ tanımı 36, 68; ~ tasavvurları 45,
 142; ~ temsilleri 50, 51; ~ya bağlılık
 23; ~ya dönüş fikri 23; ~yı anlama
 18, 24; ~yı deneyimleme 59; ~yı
 kavrama 109
 tanrısalsal: ~ aşk 191; ~ aşkınlık 116; ~
 beyan 129, 130; ~ bilgelik 117; ~
 mevcudiyet 42; ~ eylem 43, 153; ~
 figürler 13; ~ figürlerin tarihi 46; ~
 gizem 118; ~ irade 162; ~ iyilik 180;
 ~ kavrayış 141; ~ olanın doğası 73;
 ~ olanın mutlak aşkınlığı 38; ~ ola-
 nın özü 100, 147 ~ öfke 169; ~ öz
 32, 117, 120; ~ sanat mertebesi 24;
 ~ şeyler 13; ~ sonsuzluğun düşün-
 cesi 109; ~ tasarısı 46; ~ taşma 63; ~
 varlık 38, 50; ~ yasalar 43; ~ yaşam
 23; ~ yazgılar 45; ~ yüklem 25
 tanrısallık fikri 92
 tarih 20, 47, 202, 209

taşma teorileri 58, 64
 teist ontoloji 219
 teizm 219
 tektanrıcı din 21
 tektanrıcılığın zaferi 211
 teleoloji 42
 teleolojik argümanlar 41
 temaşa kavramı 55
 teoloji 13, 19, 22, 23, 24, 25, 30, 36,
 40, 79, 117, 118, 122, 127, 133,
 140, 143, 180
 Rahibe Teresa 140
 Tertullianus 16
 teselliler 140
 Teslis 116, 117
 Lisieux'lu Therese 17
 toplumsal psikoloji 210
 totem 210, 211, 212, 213, 215
 totemizm 211, 213
 töz 30, 55, 56, 63, 71, 73, 91, 177,
 179
 tözsel varlık 63

U
 uyarlaşma ilkesi 203

V
 vahyedilmiş metinler 128
 varlık 17, 29, 30, 31, 32, 50, 52, 56,
 58, 63, 65, 66, 67, 69, 74, 77, 80,
 81, 87, 89, 91, 93, 101, 103, 104,
 105, 111, 112, 118, 134, 144, 145,
 149, 165, 171, 174, 179, 192, 193,
 199, 200, 201; ~a gelme 66; ~ın ola-
 nağı 108
 varoluş 65, 100, 104, 105, 107, 111,
 112, 183, 201; ~un yüklemi 104
 varoluşsal önerme 105
 Voltaire 20, 95, 227, 235

W
 Weil, Simone 190, 191
 Wolff 110

Y
 yabancılaştırma 47
 Yahudi dini 26
 Yahudilik 21, 26, 122, 204
 Yakup 31, 35
 yanılsama 46, 102, 219

yanlışlık kuşkusu 91
 yaratılış dramları 186
 yaratılmış dünya 38
 yaratma: ~ akışı 42; ~ sorunu 153
 yargı(lar): ~ın koşulsuz zorunluluğu
 102; ~nın yüklemi 103
 yasa 130, 153, 155, 156, 164, 166
 Yeni Platonculuk 28, 30, 31, 32, 58,
 63, 134
 yer değiştirme 56
 yerleşik dogmalar 33
 Haçlı Yuhanna 38, 39
 Yunan: ~ felsefesi 68; ~ kültürü 122;
 ~ trajedisi 187

Z

zekâ 58, 59
 Zeus 27, 187, 188, 189, 225
 zihin 76, 110, 191, 205, 210
 zihinsel: ~ deneyim 59; ~ erdem 132;
 ~ ilke 143; ~ kavrayış 119; ~ yetiler
 17
 zorunluluk 46, 65, 66, 102, 103,
 154, 155, 157, 191, 192, 228; ~un
 mekanizmi 192

Plotinos'tan Ricoeur'e Spinoza'dan Weil'e Tanrı'nın Öyküsü

"Tanrı'nın özü, hayalgücünün nesnelleştirilmiş özüdür. Tanrı kalbin arzuladığı ve heves duyduğu her şeydir."

Feuerbach

"Tanrı ya vardır ya da yoktur. Hangi tarafa yöneleceğiz? Çekinmeden Tanrı'nın var olduğu üzerine bahse girin!"

Pascal

"Gerçekten de biz filozoflar ve 'özgür ruhlar', **'yaşlı tanrı'nın öldüğü' haberi** karşısında yeni bir şafağın ışıklarıyla uyanmış gibi hissediyoruz: Kalbimiz minnettarlıkla, şaşkınlıkla, önseziyle, bekleyişle dolup taşıyor..."

Nietzsche

"Sen, Tanrım, **öylesine gerçek bir şekilde varsın** ki, var olmadığın düşünülemez bile ve doğru olan da budur. Çünkü senden daha iyi bir şeyi düşünebilecek bir zihin olsaydı, yaratılmış olan yaratıcısından üstün olurdu."

Canterburyli Anselmus

"Senin için sessizlik övgüdür."

Musa Bin Meymun

"Şeyler Tanrı tarafından meydana getirildikleri biçim ve düzenden başka hiçbir biçim ve düzende meydana getirilemezlerdi."

Spinoza

Tanrı kimdir? Her şeyden daha üstün olan ve varlığı hiçten yaratan bir Tanrı mı? **Evreni yaratıp köşesine çekilen bir varlık mı?** Yoksa kuluna şah damarından daha yakın olan bir dost mu? Felsefenin merkezî sorularından olan Tanrı'nın neliği sorusu bu kitapta filozofların temel metinleri ele alınmaktadır.

