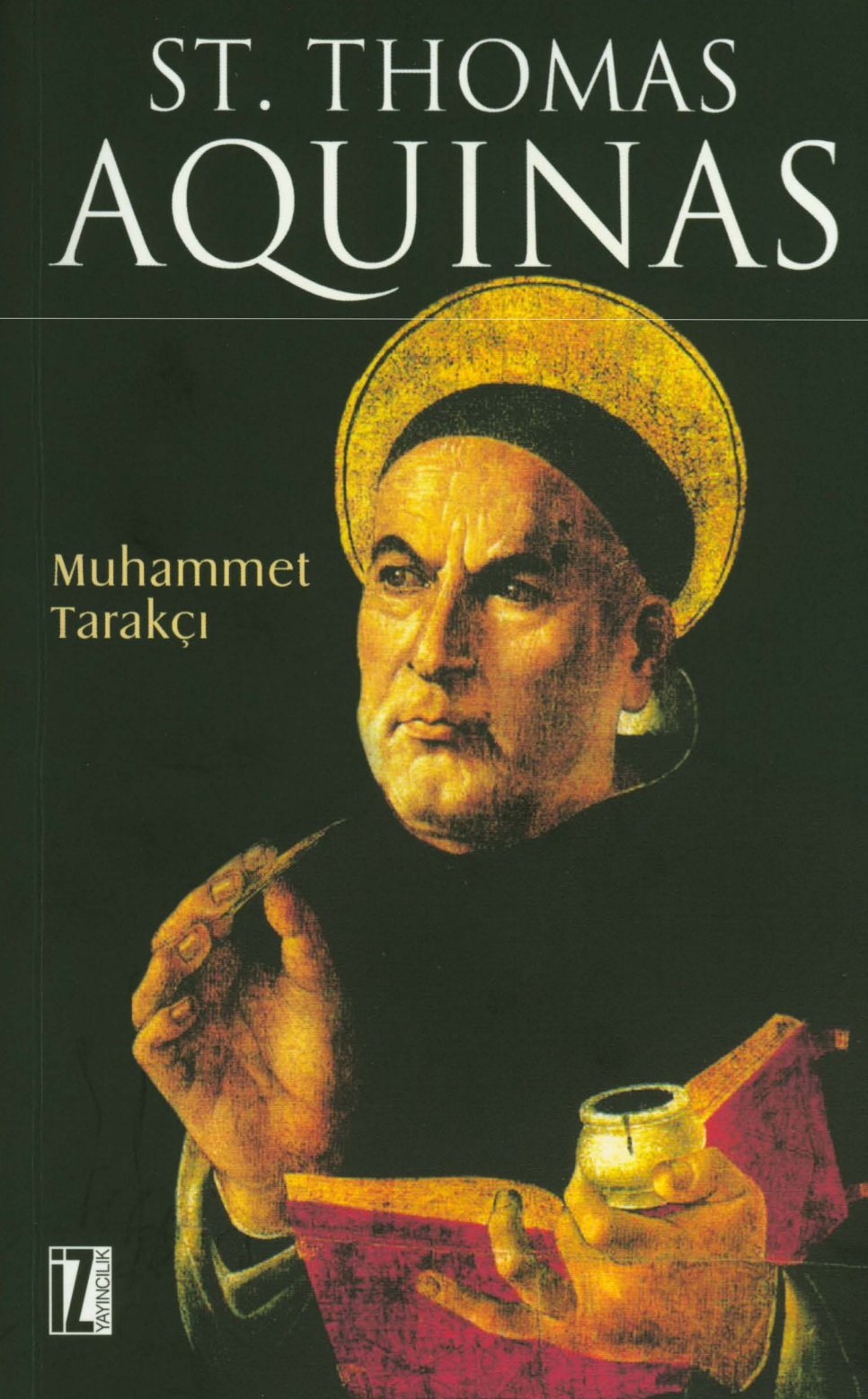
ST. THOMAS AQUINAS

Muhammet Tarakçı



İZ YAYINCILIK

© İz Yayıncılık

İZ YAYINCILIK: 479
İnceleme araştırma dizisi: 140
ISBN 975-355-623-3
İstanbul, 2006

Çatalçeşme Sokağı No: 27/2 Cağaloğlu 34410 İstanbul
telefon: (212) 5207210
faks: (212) 5115791
www.izyayincilik.com
e-posta: bilgi@izyayincilik.com

kapak: Medine Efe

Basıldığı yer: Şenyıldız Matbaası. Gümüşsuyu Caddesi No:3 Topkapı-İstanbul

MUHAMMET TARAKÇI

St. THOMAS AQUINAS

İZ YAYINCILIK

MUHAMMET TARAKÇI; 1974 yılında Zonguldak'ta doğdu. 1996'da Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'ni bitirdi. 1999'da Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü'ne sunduğu *Yahudilik'te ve Hıristiyanlık'ta Vahiy Anlayışı Üzerine Bir Araştırma* isimli teziyle yüksek lisansını tamamladı. 2003 yılında *Catholic University of America*'da alanıyla ilgili araştırmalar yapmak üzere üç aylığına ABD'ye gitti. 2005 yılında *Bir Hıristiyan Apolojist Olarak St. Thomas Aquinas* adlı çalışmasıyla Dinler Tarihi alanında doktor unvanı aldı. Halen Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nde çalışmalarını sürdürmektedir.

İçindekiler

KISALTMALAR 9
ÖNSÖZ 11

BİRİNCİ BÖLÜM

THOMAS AQUINAS'IN HAYATI VE ETKİSİ 15

İKİNCİ BÖLÜM

TANRI 25
Tanrı'nın Varlığının Kanıtlanması 28
Tanrı'nın Sıfatları 42

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

YARATMA 61
Konunun Teoloji Açısından Önemi 61
Âlemin Ezelîliği 64
Ruh 86

DÖRDÜNCÜ BÖLÜM

TANRI – ÂLEM İLİŞKİSİ 95
Kötülük Problemi 97
Varlıkların Gayesi Olarak Tanrı 101
Tanrı'nın Varlıkları Yönetmesi 112

BEŞİNCİ BÖLÜM

TESLİS 127
Genel Olarak Teslis 129
Tanrı Oğlu 135
Kutsal Ruh 152

ALTINCI BÖLÜM

ENKARNASYON 163
Katolik İnancına Göre Enkarnasyon 163
Enkarnasyon Konusunda Ortaya Çıkan Farklı Görüşler 169
Enkarnasyona Yönelik Eleştiriler 186
Bâkire Meryem: İsa Mesih'in ve Tanrı'nın Anası 193

YEDİNCİ BÖLÜM

SAKRAMENTLER 197
Sakramentlerin Gerekliliği 198
Eski ve Yeni Şeriattaki Sakramentler Arasındaki Farklar 201
Sakramentler 202

SEKİZİNCİ BÖLÜM

ESKATOLOJİ 223
İnsanların Âhiretteki Durumları ve Nitelikleri 226
Son Yargılama 230

DOKUZUNCU BÖLÜM

AQUINAS'IN FELSEFİ GÖRÜŞLERİ 239
Felsefi Duruşu 239
Felsefe, Teoloji ve Din 240
İnsan 244
Tümeller Sorunu ve Bilgi Teorisi 248
Hukuk Anlayışı 250
Siyaset Felsefesi 255
"Varlık-Öz" ve "Madde-Form" İlişkisi 256

SONUÇ 259
BİBLİYOGRAFYA 265
EK 1: KISA KRONOLOJİ 271
EK 2: THOMAS AQUINAS'IN ESERLERİ 272
SONUÇ 275

Prof. Dr. Günay Tümer'in
aziz hatırasına...

Kısaltmalar

a.g.e. : adı geçen eser
a.mlf. : aynı müellif
bkz. : bakınız
çev. : çeviren
De Malo : Aquinas, Thomas, *The De Malo of Thomas Aquinas*, (ed. Brian Davies), New York 2001.
der. : derleyen
DİA : Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi
ed. : editör, editor
haz. : hazırlayan
İşler : Elçilerin İşleri
karş. : karşılaştırınız
ö. : ölümü
Özdeyişler: Süleyman'ın Özdeyişleri
SCG : Aquinas, Thomas, *Summa Contra Gentiles*, I-V, (çev. Anton C. Pegis v.dğr.), I-V, Notre Dame 1955.
ST : Aquinas, Thomas, *Summa Theologica* I – XX, Lor.don 1913 – 1942.
thk. : tahkîk
t.y. : tarihsiz
trans. : translator
vd. : ve devamı
v.dğr. : ve diğerleri

Önsöz

Ortaçağ Batı düşüncesinin en büyük ve en etkili isimlerinden biri olan St. Thomas Aquinas şimdiye kadar ülkemizde yapılan çalışmalarda filozof kimliğiyle incelenmiştir. Felsefe tarihi kitapları ve Gülnihal Küken'in *Doğu ve Batı Felsefî Etkileşiminde İbn Rüşd ve St. Thomas Aquinas Felsefelerinin Karşılaştırılması* (İstanbul 1996) adlı eseri Aquinas'ın felsefi görüşlerini ele almaktadır. Küken'in çalışmasında özellikle Aquinas'ın *Summa Theologica* isimli eseri üzerine yoğunlaşılmakta, *Summa Contra Gentiles* ise genellikle ihmal edilmektedir. Süleyman Dönmez'in *Aziz Thomas'ta Felsefe-Teoloji İlişkisi, Bilgi ve İnanç* (Ankara 2004) adlı çalışması ise, düşünürümüzün teolog kimliğini ön plana çıkarmakla birlikte, felefe-teoloji ilişkisine yoğunlaştığı için çok özel bir alanla sınırlı kalmaktadır. Bu arada doktoralarını yurt dışında yaparak ülkemize dönen iki bilim adamımızın Aquinas üzerine yaptıkları doktora tezlerini de burada anmak gerekir. Rahim Acar'ın *Creation: A Comparative Study between Avicenna's and Aquinas' Positions* (Basılmamış doktora tezi, Harvard Üniversitesi, Boston 2002) adlı çalışması İbn Sînâ ile Aquinas'ın yaratma konusundaki görüşlerini; Muammer İskenderoğlu'nun *Fakhr al-Dîn al-Râzî and Thomas Aquinas on the Question of the Eternity of the World* (Brill 2002) isimli çalışması ise Fahreddîn Râzî ile Thomas Aquinas'ın âlemin ezelîliliği konusundaki

görüşlerini karşılaştırmaktadır. Ancak bu iki çalışma da âlemin yaratılması konusuna yoğunlaşmakta ve Aquinas'ı bir filozof olarak ele almaktadır.

Ülkemizde Aquinas'la ilgili çalışmaların felsefe alanında yoğunlaşmasına karşın, düşünürümüz kendisini asla bir filozof olarak görmemiştir. Aquinas, teolojik konuların açıklanmasında felsefenin kullanılması taraftarı olmakla birlikte, teolojinin (onun tabiriyle, kutsal doktrin) felsefeden üstün olduğuna inanmaktadır. Bir anlamda felsefe, kutsal doktrinin hizmetkârı rolünü üstlenmiştir. Bu sebeple, Ortaçağ'ın diğer büyük düşünürlerinde olduğu gibi, Aquinas'ın eserlerinde de teoloji ve felsefe bir arada bulunmaktadır. Özellikle bazı konularda (Tanrı'nın varlığını kanıtlayan deliller, Tanrı'nın tikeller bilgisi, yaratma, ruhun ebedî olması, insanın nihâi mutluluğu) felsefi bir dil ve üslup kullanmış olmasına rağmen, müellifimiz, bu konuları teolojik meseleler olarak görüp değerlendirmektedir.

Çalışmamızın ana kaynağı Aquinas'ın *Summa Contra Gentiles* (Kâfirlere Karşı) adlı beş ciltlik eseridir. Ayrıca, daha sonra yazılması nedeniyle yazarın diğer meşhur eseri olan *Summa Theologica*'dan da sık sık yararlanılmıştır.

Çalışmamızın ortaya çıkmasında pek çok kişinin katkısı olmuştur. Öncelikle, rehberliğini, yardım ve teşviklerini daima yanımda hissettiğim hocam Prof.Dr. Ahmet Güç'e; yardım ve yönlendirmeleriyle çalışmanın şekillenmesinde katkılarından dolayı Yrd.Doç.Dr. Süleyman Sayar'a; çalışmanın felsefi bölümlerinin okunmasında ve gerekli kaynakların sağlanmasında yardımcı olan Prof.Dr. Yaşar Aydınlı, Doç.Dr. İsmail Çetin, Yrd.Doç.Dr. Enver Uysal, Yrd.Doç.Dr. Hidayet Peker ve değerli dostum Arş.Gör. Kasım Küçükalp'e; ne zaman Aquinas ile ilgili bir bilgiye rastlasa, haber verme zahmetinde bulunan Prof.Dr. A. Saim Kılavuz'a; araştırma yapmak üzere yurt dışına çıkabilmem için *Catholic University of America* ile gerekli yazışmaları yapan ve barınma da dâhil olmak üzere ABD'de yaşadığım pek çok problemin çözümün-

de daima destek olan Yrd.Doç.Dr. Kemal Ataman'a; ABD'de kaldığım süre içinde ilgisini ve yardımlarını eksik etmeyen Prof.Dr. Gösta Hallonsten'e; Aquinas üzerine yapılan en son çalışmalardan beni haberdar eden Prof.Dr. John F. Wippel'e ve son olarak bu çalışmayı bir araştırma projesi olarak destekleyen *Uludağ Üniversitesi Bilimsel Araştırma Projeleri Birimi*'ne teşekkürlerimi sunmayı bir borç bilirim. Beş yıllık çalışmam boyunca desteğini asla esirgemeyen sevgili eşime de burada sonsuz teşekkür ediyorum.

BURSA 2006

Muhammet TARAKCI

BİRİNCİ BÖLÜM

Thomas Aquinas'ın Hayatı ve Etkisi

Thomas Aquinas, Ortaçağ'ın ünlü tarikatlarından biri olan Dominiken Tarikatı'nın kurucusu St. Dominik'in ölümünden yaklaşık beş yıl sonra, 1224 yılının sonu veya 1225 yılının başında Roma ile Napoli arasındaki Aquino'da doğdu. Annesi Theodora (ö. 1255), Napoli'nin aristokrat bir ailesinden gelmekteydi. Babası Landulph (ö. 1243) ise II. Frederick'in baronlarındandı. İmparator (Sicilya İmparatoru II. Frederick) taraftarı bir aileden (Aquino ailesinden) gelmekte olan Thomas'ın, üçü erkek, beşi kız olmak üzere sekiz kardeşi vardı. Thomas ailenin en küçük erkek çocuğuydu. Evin en büyük erkek çocuğu olan Aimo, 1223 yılında II. Frederick'in düzenlediği Beşinci Haçlı Seferine katıldı, esir düştü. Papa IX. Gregory fidyesini ödedikten sonra serbest kalan Aimo, ömrünün geri kalanını papanın hizmetinde geçirdi. Ailenin ikinci erkek çocuğu Rinaldo başlangıçta II. Frederick'in yanında yer aldı; ancak Papa IV. Innocent, 1245 yılında II. Frederick'i görevden azledince Papa'nın tarafını tuttu. Bir yıl sonra imparatora yapılan başarısız suikast girişiminde yer alması nedeniyle, imparatorun emriyle idama mahkûm edildi. Aquino ailesi onu bir "şehit" olarak gördü.

Böylece Papa ile II. Frederick arasındaki iktidar mücadelesi, çocukluk yıllarından itibaren Aquinas'ın yaşamında izler bırakmaya başladı. Ailenin en küçük kızı Marotta rahibe oldu. Diğer kızlar ise evlendiler ve hayatları boyunca Aquinas'a yakın oldular[1].

Thomas, ailenin en küçük erkek çocuğu olduğu için, dönemin âdetlerine uyularak dinî eğitim almak üzere Kilise'ye teslim edildi. Yakın olması nedeniyle Monte Cassino manastırı bunun için en elverişli yerdi ve Thomas 1231 yılında buraya gönderildi. Monte Cassino'da yedi-sekiz yıl Hıristiyanlık, *Kutsal Kitap* ve Kilise Babaları hakkında eğitim aldı. 1239 yılında papa ile imparator arasında gerginlik arttı ve Papa, II. Frederick'i aforoz etti. Bunun üzerine imparator askerleri, önemli bir mevkide bulunan St. Benedict manastırını kale olarak kullanmak maksadıyla işgal etti, pek çok keşiş sürgün edildi ve Thomas da evine gönderildi[2].

Thomas eğitimine 1239-1244 yılları arasında Napoli Üniversitesi'nde devam etti. II. Frederick, Napoli Üniversitesi'ni Kilise'ye bağlı üniversite ve okullara alternatif olmak ve papalığın nüfuzunu azaltmak amacıyla 1224 yılında kurmuştu. Napoli Üniversitesi Kilise'den bağımsız olarak kurulan ilk üniversiteydi. Dönemin kültür merkezlerinden biri olan Napoli'de Arapça ve Grekçe'den yapılan tercümeler entelektüel yaşamı canlı tutuyordu. O döneme kadar klasik *Kutsal Kitap* bilgilerini, Augustinus'u (ö. 430), St. Gregory'yi (ö. 604) öğrenen Thomas, Napoli'de yirmili yaşlarında, yeni bir kültürün, Müslümanlar aracılığıyla Batı dünyasının tanıma fırsatı bulduğu Aristoteles'in (ö. M.Ö. 322) pagan dünyasının etkisine girdi[3]. Bu, Thomas'ın hayatındaki en önemli dönüm noktala-

1 Bkz. O'Meara, Thomas, *Thomas Aquinas Theologian*, Notre Dame 1997, s. 1-2; Nichols, Aidan, *Discovering Aquinas: An Introduction to His Life, Work, and Influence*, Michigan 2003, s. 3.

2 Torrell, Jean-Pierre, *Saint Thomas Aquinas Volume 1: The Person and His Work*, (trans. Robert Royal), Washington, D.C., 1996, s. 4-5; O'Meara, 3-4; Gilson, Etienne, *The Philosophy of St. Thomas Aquinas*, (trans. Edward Bullough), New York 1987, s. 2-3.

3 O'Meara, 4; Torrell, 6-7.

rından biri olmuştur. Thomas, bu andan itibaren; eserleri resmen yasaklanan Aristoteles ve İbn Rüşd'ün (ö. 1198) yazılarına ilgi duyacak ve bu ilgi onun bütün eserlerinde etkisini hissettirecektir.

Thomas'ın hayatına şekil veren diğer bir etken, 1242 veya 1243 yılında katıldığı Dominiken Tarikatı'dır. 1216 yılında St. Dominik'in kurduğu ve papalığın onayını alan bu tarikat bir süredir Napoli'de de faaliyetlerini sürdürüyordu. Bu tarikatın üyeleri Havarileri taklit ederek hayatlarını yoksulluk içinde geçiriyor, gezdikleri yerlerde vaaz ediyorlardı[4].

Bir müddet sonra (1245) Dominiken Tarikatı'nın isteği üzerine Paris'e giden Thomas burada eğitimine devam etti ve Albertus Magnus'un (Büyük Albert) derslerine katıldı. 1248 yılında Köln'de uluslararası bir üniversite kurmak üzere görevlendirilen Albertus Magnus ile birlikte Almanya'ya giden Thomas, burada Albertus'un asistanı olarak görev yaptı, rahiplik unvanı aldı ve *Kutsal Kitap* üzerine dersler verdi. Thomas'ın, ilk teolojik eserleri olan *İşaya*, *Yeremya* ve *Ağıtlar* isimli *Kutsal Kitap* bölümlerine ait tefsirlerini de bu dönemde yazdığı kabul edilmektedir[5].

1252 yılında tekrar Paris'e dönen Thomas, burada bir yandan *Kutsal Kitap* diğer yandan ise ünlü İtalyan teolog Peter Lombard'ın (ö. 1160?) *Sentences* isimli kitabı üzerine ders vermeye başladı.

Ortaçağ üniversitelerinde yapılan eğitimin iki yönü vardı: *Lectio* ve *disputatio*. *Lectio* bir metnin okunması ve açıklanması demekti. Okunacak metin öğretim üyesi tarafından değil, tüzüklerle belirlenirdi. Öğretim üyelerinin ana görevinin *lectio* olması, güçlü bir "şerh geleneği"nin ortaya çıkmasına neden olmuştur. Eğitimin ikinci yönü olan *disputatio* ise, öğretim üyesi tarafından belirlenen soruları öğrencilerin cevaplaması anlamına geliyordu. Soruların cevapları "evet" veya

4 Gilson, *The Philosophy of St. Thomas Aquinas*, 3-4.
5 Nichols, 5; Gilson, *The Philosophy of St. Thomas Aquinas*, 4-5.

"hayır" diye başlar, sonra gerekçeler söylenirdi. Tartışmanın sonunda öğretim üyesi çözümü açıklardı. Teoloji Fakültesi'nde *lectio* görevi kapsamında, 1253-1256 yılları arasında *Sentences* isimli kitabı okutan Aquinas, bu kitaptaki bazı açıklamaları yetersiz buldu. Fakültedeki bazı hocalar da bu kitabın açıklayamadığı bazı soruları Thomas'a yönelttiler. Bunun üzerine Thomas, *Scriptum super libros Sententiarum* isimli eserini yazdı. Zaten o dönemde *Sentences* üzerine bir yorum kitabı yazmak, fakültede hoca olmak isteyen herkesin zorunlu olarak yapması gereken bir görevdi; bu görevi günümüzde doktora tezi hazırlamaya benzetmek mümkündür[6]. *Sententiarum*, Aquinas'ın ilk sistematik eseriydi. Bu kitapta Aristoteles'e yapılmış 2000'in üzerinde gönderme bulunuyordu[7]. Aristoteles okumanın hoş görülmediği bir ortamda Thomas'ın bu çabası, onun teoloji konusunda yeni yorum arayışı içinde olduğunu göstermektedir.

Ortaçağ'da Aristoteles'in eserlerini okumak ve öğretmek defalarca yasaklanmıştır. Paris'teki Güzel Sanatlar Fakültesi 1252/1255'de Aristoteles'in eserlerini okutma konusunda izin almayı başarmıştır. O dönemde bir yanda Augustinusçu düşüncenin diğer yanda ise Aristotelesçiliğin rekabet halinde olduğunu belirtmekte yarar vardır. Aristotelesçi çizgiyi St. Thomas Aquinas ve Dominiken Tarikatı; Augustinus (ve onun aracılığıyla Platon {ö. M.Ö. 347}) düşüncesini ise St. Bonaventure (ö. 1274) ve Fransisken Tarikatı temsil ediyordu[8]. Aristoteles'in düşünceleriyle Hıristiyan doktrini uzlaştırmaya çalışan Thomas, Müslüman düşünürlerin, özellikle de İbn Sînâ (ö. 1037) ve İbn Rüşd'ün Aristoteles yorumlarından hayli yararlanmıştır. Thomas'ın bu dönemde (1256) yazdığı *De ente et essentia* (*Varlık ve Öz*) adlı eserinde İbn Sînâ'nın etkileri çok açık bir şekilde görülmektedir.

---

6 Aertsen, Jan A., "Aquinas's Philosophy in its Historical Setting", *The Cambridge Companion to Aquinas*, (ed. Norman Kretzmann – Eleonore Stump) Cambridge, 1993, s. 15-16; Eleonore, Stump, *Aquinas*, London 2003, s. 3.

7 Bkz. O'Meara, 16-18.

8 Torrell, 39.

Aquinas, üniversitedeki *disputatio* görevi kapsamında da bazı eserler yazmıştır: *De veritate* (*Hakikat*), *De potentia* (*Varlıkların Yaratılması ve Korunması Konusunda Tanrı'nın Kudreti*), *De malo* (*Kötülük*), *De spiritualibus creaturis* (*Ruhani Varlıklar*) ve *De anima* (*Ruh*). Bu eserlerinde Aquinas, temelde teolojik olan konuları felsefi bir bağlamda ele alıp açıklamaya çalışmaktadır.

Üniversitedeki görevinin bir parçası olarak yazdığı bu eserlerin dışında Thomas'ın kaleme aldığı başka eserler de vardır. Bunlardan en önemlileri *Summa Contra Gentiles* (Bundan sonra *SCG* olarak kısaltılacaktır) ve *Summa Theologica*'dır (Bundan sonra *ST* olarak kısaltılacaktır). *SCG*'nin el yazması bazı nüshalarında, kitabın adı olarak, *On the Truth of the Catholic Faith against the Errors of the Unbelievers* (*İnançsızların Yanlışlarına Karşı Katolik İnancının Gerçekliği Üzerine*) şeklinde daha açıklayıcı bir isim yer almaktadır. *SCG*'nin, daha önce Dominiken Tarikatı'nın başkanlığını yapmış olan ve *Serazenler*'e yönelik misyonerlik faaliyetleriyle ilgilenen Raymond of Pennaford'un (ö. 1275) isteği üzerine yazıldığına ilişkin oldukça eski (Aquinas'ın dönemine yakın) bir rivayet bulunmaktadır[9]. Bu rivayete dayanılarak *SCG*'nin, İslâm ve Müslümanlara karşı yazıldığı sık sık iddia edilmektedir. Aquinas'ın da mensubu olduğu Dominiken Tarikatı'nın öncelikli amaçlarından birinin, Hıristiyanların hakimiyeti altındaki bölgelerdeki Müslüman ve Yahudileri Hıristiyanlaştırmak olması[10] bu iddiayı güçlendirmektedir. Ancak burada hemen belirtilmelidir ki, *SCG* Hıristiyanlık dışındaki dinlere (Yahudilere ve Müslümanlara) ve Katoliklik dışındaki Hıristiyan mezheplerine karşı, Katolik inancını savunmaya çalışan bir kitap görünümündedir. Bu kitapta Aquinas, diğer Hıristiyan mezheplerini ve Yahudileri ikna etmek için *Kutsal Kitap*'a; Müslümanları Hıristiyanlık'ın üstünlüğüne inandırmak için aklî delillere başvurur. *SCG*'de belirttiğine göre, Aquinas iki türlü bilginin olduğu ka-

9 Torrell, 105; Dulles, Avery, *A History of Apologetics*, Oregon 1999, s. 87.

10 Tolan, John V., *Seracens: Islam in the Medieval European Imagination*, New York 2002, s. 233.

naatindedir. Teslis, enkarnasyon, sakramentler ve gibi bazı konular insan aklının sınırlarını aşar. Tanrı'nın varlığı ve birliği ise insan aklıyla bulunabilecek bilgilerdir[11]. Aquinas *SCG*'yi işte bu ikili tasnife göre düzenlemiştir. İlk üç kitap (Tanrı, Yaratma ve Tanrı'nın Âlemi Yönetmesi) insan aklıyla anlaşılabilecek konuları, dördüncü kitap (Kurtuluş) ise insan aklını aşan, bu nedenle de sadece *Kutsal Kitap*'a dayanarak açıklanabilecek meseleleri içermektedir.

İtalya'da bulunduğu dönemde (1259-1269) *Summa Theologica* (*ST*) isimli önemli eserini yazmaya başlayan Aquinas, bu kitabı üniversitedeki *disputatio* yöntemi ile kaleme almıştır: Kitapta ilk olarak "evet" veya "hayır" diye cevaplanabilecek sorular sorulur (sözgelimi, "Tanrı'nın varlığı kanıtlanabilir mi?); soruların ardından önce karşıt görüşler delilleriyle açıklanır, ardından da Aquinas'ın benimsediği görüş ayrıntılı bir şekilde belirtilir. *Summa Theologica* temelde dört bölüme ayrılır. Birinci bölümde teoloji, Tanrı, teslis, yaratma, melekler ve insan konuları ele alınır. İkinci bölüm iki kısımdan oluşur: Birinci kısımda (çalışmamızda I-II şeklinde gösterilecektir) insanın nihâi amacı ve eylemleri, duyguları, günah ve kötülük, yasa ve inayet; ikinci kısımda (çalışmamızda II-II şeklinde gösterilecektir) iman, umut, iyilik, adalet, cesaret, ılımlı olma, peygamberlik ve mucize gibi konular açıklanır. Üçüncü bölümde enkarnasyon, İsa Mesih'in yaşamı, sakramentler, vaftiz, güçlendirme (konfirmasyon), ekmek-şarap âyini (evharistiya), günah çıkarma yer alır. Ek'te ise Son yağlama, rahip takdisi, evlilik ve diriliş konuları işlenir.

Aquinas, 1248–1252 yılları arasında Köln'de Albertus'a asistanlık yaparak başladığı öğretim faaliyetini ömrünün sonuna kadar Fransa ve İtalya'da devam ettirmiştir: Paris (1252–1259), Roma (1259-1268), Paris (1268-1272) ve Napoli (1272-1273). Lion Konsili'ne katılmak için çıktığı yolculukta 7

11 Aquinas, Thomas, *Summa Contra Gentiles (SCG)*, (trans. Anton C. Pegis v.dğr.), Notre Dame 1975, I/3:2.

Mart 1274 yılında ölen Thomas Aquinas, ardında, yirmi bir yıllık (1252-1273) hocalığı süresince değişik konularda yazdığı çok sayıda eser bırakmıştır[12]. O'nun eserleri genel olarak dokuz başlık altında ele alınabilir: Teolojik eserler, tartışmalı sorular, *Kutsal Kitap* şerhleri, Aristoteles şerhleri, diğer şerhler, polemik türü eserler, risaleler, mektuplar, ibadetlerle ilgili eserler[13].

Thomas Aquinas'ın eserleri ve düşünceleri ölümünün ardından da tartışılmaya ve yayılmaya devam etmiştir. Onun teolojik ve felsefi yaklaşımını benimseyenler "Thomizm" olarak adlandırılan bir akımın ortaya çıkmasını sağlamışlardır. Ancak hemen belirtilmelidir ki "Thomizm" adıyla anılan tek bir akımdan söz edilemez. Aquinas'ın ölümünden günümüze kadar geçen yedi asrı aşkın süre içinde üç Thomist düşünce akımından bahsedilmektedir. 13-16. yüzyıllarda varlığını sürdüren İlk Thomizm, Ortaçağ'da etkin olan diğer felsefi ve teolojik ekollere karşı Aquinas'ın düşüncelerini savunmaya çalışır. İkinci Thomizm (16-18. yüzyıllar) Aquinas'ın eserleri üzerine şerhlerin ve ansiklopedilerin yazıldığı bir dönemi temsil eder. Ayrıca bu dönemde, Aquinas'ın düşüncelerine dayanılarak tartışmalı konular üzerine yorumlar yazılmıştır. Üçüncü Thomizm ise 1840'larda başlamış ve 1960'lı yıllara kadar varlığını devam ettirmiştir[14]. Yeni Thomizm olarak bilinen bu üçüncü akımın en önemli temsilcileri Etienne Gilson (ö. 1978) ve Jacques Maritain'dir (ö. 1973).

1270 ve 1277 yıllarında Aquinas'ın bazı görüşleri Hıristiyanlık'a aykırı görülerek eleştirilmiştir. Ancak Aquinas'a yönelik bu olumsuz tavır uzun sürmemiştir. 1279 yılında toplanan Dominiken Ruhani Meclisi, Aquinas'ın ve eserlerinin aleyhine konuşanlara ağır cezalar vermiştir. 1286'da Paris'te,

---

12 Bourke, Vernon J., "Thomas Aquinas, St.", *The Encyclopedia of Philosophy*, (ed. Paul Edwards), Macmillan 1967, s. 105.
13 Geniş bilgi için bkz. EK 2.
14 O'Meara, 156.

1287'de Bordo'da, 1288'de Lucca'da toplanan Ruhani Meclisler de Thomas Aquinas'ın öğretisinin benimsenmesi yönünde kararlar almıştır. *Summa Theologica*, Ortaçağ'da Batılı eğitim kurumlarının hemen hepsinde okutulan *Sentences* isimli eserin yerini almış ve üzerine şerhler yazılmıştır. *Summa Theologica* üzerine yapılan çalışmaların altı bini bulduğu kabul edilmektedir. Aquinas 1317'de "evrensel uzman" (universal doctor), 1450' de "melek uzmanı" (angelic doctor) ve 1567 yılında ise "Kilise uzmanı" (doctor of the church) şeklinde adlandırılmış ve Papa XXII. John (papalık dönemi: 1316-1334), onu "aziz" mertebesine yükseltmiştir. Papa VI. Innocent (ö. 1362), "Onun öğretisi, *Kutsal Kitap* dışındaki bütün diğer doktrinlerden daha üstündür"[15] diyerek Aquinas'ın Roma Katolik Kilisesi içindeki ayrıcalıklı yerine işaret etmiştir. Trent Konsili'nde (1545-1563) Aquinas'ın *Summa Theologica* adlı eseri, *Kutsal Kitap* ile birlikte altara konularak Roma Katolik Kilisesi için Aquinas'ın önemi vurgulanmıştır. Papa XII. Clement (papalık dönemi: 1730-1740) Aquinas'ı; Augustinus, Jerome (ö. 420?), Ambrose (ö. 397) ve I. Gregory (ö. 604) ile birlikte ilk dönemlerin en büyük Hıristiyan teologları arasında saymıştır. 1880 yılında Papa XIII. Leo (papalık dönemi: 1878-1903), Aquinas'ın, bütün Katolik okulların efendisi/patronu olduğunu ilan etmiştir. Kısaca ifade edilecek olursa, Roma Katolik Kilisesi, Aquinas'ı bütün teologlar için bir model olarak görmekte ve teolojisinin, bütün Katolik eğitim kurumlarında okutulmasını istemektedir[16].

Papa XIII. Leo, 1879'da yayınladığı "Aeterni Patris" isimli tamimde, Skolastik dönemdeki bütün uzmanlar arasında St. Thomas'ın en üstte yer aldığını açıklamıştır[17]. Papa X. Pius

15 Kennedy, D.J., "Thomas Aquinas, St.", Catholic Encyclopedia, (Online Edition), http://www.newadvent.org/cathen/14663b.htm (08.08.2005).

16 Kennedy, D.J., "Thomas Aquinas, St.", Catholic Encyclopedia, (Online Edition), http://www.newadvent.org/cathen/14663b.htm (08.08.2005); O'Meara, 157; Aidan, 129-130; A. Gülnihâl, *Doğu-Batı Etkileşiminde İbn Rüşd ve St. Thomas Aquinas Felsefelerinin Karşılaştırılması*, İstanbul 1996, s. 89-90; Weisheipl, James A., "Thomas Aquinas", *Encyclopedia of Religion*, (ed. Mircea Eliade), New York 1987, XIV/487, 490.

(papalık dönemi: 1903-1914) Katolik okullarında St. Thomas Aquinas'ın felsefesinin okutulmasını teşvik etmek üzere 1914 yılında "Doctoris Angelici" isminde bir tamim yayımlamıştır. Bu tamimde Skolastik felsefenin önemi belirtilmiş ve skolastik felsefeyi günümüze ulaştıran St. Thomas Aquinas'ın felsefesinin izlenmesi tavsiye edilmiştir[18]. Papa XI. Pius (papalık dönemi: 1922-1939) da Thomas Aquinas'ı, rahiplik teşkilatında görev almak için eğitimine devam eden gençlerin rehberi olarak göstermiştir[19]. Benzer şekilde, Papa XII. Pius (papalık dönemi: 1939-1958) gelecek rahiplerin eğitiminde melek uzmanının (angelic doctor) yöntem, doktrin ve ilkelerinin kullanılması gereğine işaret etmiştir. Zira,

> *Aquinas'ın yöntemi, hem öğrencilerin yetiştirilmesinde hem de hakikatin aydınlatılmasında oldukça uygundur ve onun doktrini İlâhî Vahiy ile uyumludur.*[20]

Papa II. John Paul de *Akıl ve İman (Fides et Ratio)* adlı eserinde Aquinas'ın felsefesinin hâlâ orijinalliğini korumaya devam ettiğini; Aquinas'ın bir düşünce ustası ve ilahiyat çalışmalarını doğru bir şekilde yürütmekte bir model olduğunu dile getirmiştir[21]:

> *Kilisenin niyeti, daima, St. Thomas'ın hakikati arayanlar için özgün bir model olduğunu göstermek olmuştur. St. Thomas'ın düşüncesinde aklın talepleri ile inancın gücü en yüksek senteze ulaşmıştır*[22].

---

17 Leo XIII, *Aeterni Patris*, 17, http://www.vatican.va/holy_father/leo_xiii/encyclicals/documents/hf_l-xiii_enc_04081879_aeterni-patris_en.html (31.08.2005).

18 Pius X, *Doctoris Angelici*, http://www.nd.edu/Departments/Maritain/etext/doctoris.htm (31.08.2005).

19 Pius XI, *Studiorum Ducem (On St. Thomas Aquinas)*, http://www.papalencyclicals.net/Pius11/p11studi.htm, (31.08.2005).

20 Pius XII, *Humani Generis*, http://www.vatican.va/holy_father/pius_xii/encyclicals/documents/hf_p-xii_enc_12081950_humani-generis_en.html, (31.08.2005).

21 Papa II. John Paul, *Akıl ve İman*, (çev. İsmail Taşpınar), İstanbul 2001, s. 79-80.

22 Papa II. John Paul, *Fides et Ratio, 78*, http://www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_15101998_fides-et-ratio_en.html, (31.08.2005); *Akıl ve İman*, 124.

Ölümünden sonraki bütün konsillerde övülmesi ve değişik papaların kendisi hakkındaki olumlu tanıklıkları, Aquinas'ın Kilise içinde eşsiz mevkie ve hâlâ devam eden bir etkiye sahip olduğunu açık bir şekilde göstermektedir.

İKİNCİ BÖLÜM

Tanrı

Hıristiyanlık'ı açıklamaya ve savunmaya çalışan bir yazar olarak St. Thomas Aquinas'ın kendisi için belirlediği amaç, Katolik inancının benimsediği doğruları açıklamak ve bu inanca aykırı olan yanlışları bertaraf etmektir. Ancak düşünürümüze göre, Katolik inancıyla çelişen düşünceleri çürütmek birkaç nedenden dolayı her zaman kolay olmamaktadır. İlk neden, Katolikliği benimsemeyen bazı kişilerin görüşlerinin tam olarak bilinmemesidir. İkinci neden ise, Aquinas'ın tabiriyle, Muhammedîler ve paganların, *Eski* ve *Yeni Ahit*'ten oluşan Hıristiyan Kutsal Kitabı'nı bir otorite olarak kabul etmemeleridir. Bu durumda, Hıristiyanlık'ı savunmaya çalışan bir yazar, Yahudilerin yanlışlarını göstermek için Eski Ahit'i; Hıristiyanlık içindeki heretik akımlara karşı ise *Yeni Ahit*'i kullanabilir. Ancak Muhammedîler ve paganların durumu farklıdır; zira onlar,

> *Herhangi bir Kutsal Kitap'ın otoritesini kabul etme konusunda bizimle aynı görüşü paylaşmıyorlar... Muhammedîler ve kâfirler ne Eski Ahit'i ne de Yeni Ahit'i kabul ederler. Bu sebeple, herkesin kabul etmeye mecbur olduğu akla müracaat etmeliyiz. Bununla birlikte, Tanrı'yla ilgili meselelerde aklın yetersiz kaldığı da bir gerçektir*[1].

1 *SCG*, I/2:3.

Aquinas'a göre, insanın Tanrı hakkında sahip olabileceği iki türlü bilgi vardır. Teslis (üçlü birlik) gibi, Tanrı'yla ilgili bazı bilgiler insan aklını aşar. Buna karşın, insan, Tanrı'nın varlığı ve birliği gibi konulara dair bilgilere akılla ulaşabilir. İnsanın Tanrı'yla ilgili bazı bilgilere ulaşamamasının nedeni, bilgilerimizin duyu verilerine dayanmasıdır. Duyu verileri bize Tanrı'yı özü itibariyle tanıtamaz. Bununla birlikte, bu verilere dayanarak Tanrı'nın varlığı ve birliği gibi, O'na izafe edilebilecek bazı özellikleri tespit etmek mümkündür[2]. Bu sebeple, insanın hiçbir şekilde Tanrı'yla ilgili bilgi edinemeyeceğini düşünmek yanlıştır.

Akılla edinilmesi mümkün olmayan bilgiler, vahiyle insana açıklanır. Ancak vahyin konusunun, sadece insan aklını aşan bilgiler olmadığı bilinmelidir. Doğal aklın ışığıyla edinilecek bilgiler de vahyin konusudur. Burada akılla edinilebilecek bilgilerin, doğaüstü bir yolla vahyedilerek insana açıklanmasının gerekli olup olmadığı sorulabilir. Aquinas'a göre, vahiyle teyit edilmediği takdirde, akılla edinilebilecek Tanrı bilgisinin bazı olumsuz sonuçları olabilir. Söz gelimi, Tanrı bilgisine ulaşmanın yegâne yolu akıl olsaydı, bu bilgiye çok az insan ulaşabilirdi. Zira insanların çoğu bilgilerinin zirvesi sayılan Tanrı bilgisine ulaşacak kapasitede değildir. Bu kapasitede olanların bir kısmı da Tanrı bilgisi yerine, dünyevî meselelere yöneldiği için Tanrı bilgisine ulaşamayacaktır. Ayrıca, Tanrı bilgisi bütün bilgilerin zirvesi kabul edildiği için, ona ulaşmak zaman alan yorucu bir iştir. Üstün akıl nimetiyle donatılmış olanlar bile, bazen, tembellik yaparak bu amaca yönelmemektedirler. Dolayısıyla, eğer Tanrı'yla ilgili bilgiler vahiyle açıklanmasaydı, insanların büyük çoğunluğu bu bilgilerden mahrum kalırdı.

Akılla ulaşılan bilgiler çoğu zaman yanlış olabilmektedir. Bu, kısmen insan aklının yetersizliğinden, kısmen de algılanan şeylerin karmaşık olmasındandır. Bir düşünürün doğru olduğunu söylediği bir şey, bir başkası tarafından çürütül-

2 *SCG*, I/3:2-3.

mektedir. Dolayısıyla, Tanrı'yla ilgili bilgi edinme yolu sadece akıl olsaydı, bu bilgilere kesin doğru gözüyle bakmak asla mümkün olmazdı. Nitekim uzaktaki bir cisme bakarken gözümüz bazen yanılmaktadır. Bunun gibi, sadece kendi akıllarına dayanarak Tanrı hakkında fikir beyan edenler de pek çok yanılgıya düşmektedirler[3].

Tam bu noktada Ortaçağ'da hem Hıristiyan hem de İslâm dünyasında ilahiyat ve felsefenin en çok tartıştığı konulardan biri olan akıl-vahiy, felsefe-din ilişkisi problemi karşımıza çıkmaktadır. Aquinas'ın dediği gibi, eğer biri akılla diğeri vahiyle öğrenilen iki türlü Tanrı bilgisi varsa, bu bilgiler birbiriyle uyumlu mu, yoksa çelişik midir? Felsefe ile teoloji, akıl ile vahiy arasında tercih yapmak zorunda kaldığında, mümkün olduğunca teoloji ve vahiy lehine bir tavır içinde bulunan Aquinas'a göre, aklın verileri imanın verileriyle çelişmez. Zira aklın ışığıyla ulaşılan temel ilkeleri, insanın doğasına nakşeden Tanrı'dır. Bu ilkeleri koyan Tanrı olduğuna göre, aynı ilkelerin ilâhî hikmette de bulunması gerekir. Dolayısıyla, insanın ulaştığı temel ilkelerle çelişen bir görüş veya doktrin, aynı zamanda ilâhî hikmetle de çelişiyor demektir. Başka bir deyişle, her ikisinin de kaynağı Tanrı olduğa göre, vahyin açıkladığı ve insanın iman ettiği şeyler ile aklın yardımıyla edinilen bilgiler birbiriyle çelişmez. O halde, akılla ulaşılan herhangi bir düşünce, imanın konusu olan doktrinlere aykırı ise, bu durumda, aklın ürettiği düşünce, doğada bulunan temel ilkelerden yanlış bir şekilde çıkarılmış demektir[4].

Kısaca ifade edilecek olursa, insan, kendi çabasıyla Tanrı'nın özüne ait şeyleri değil, ancak O'na izafe edilebilecek sıfatları tespit edebilir. İnsan aklını aşan bilgiler, doğaüstü bir yolla insana bildirilir. Bu bilgiler, her ne kadar insan aklını aşsa da, akla aykırı şeyler değildir. Bununla birlikte, Aquinas'ın da kabul ettiği gibi, dinler arasında en çok Hıristiyan-

3 Aquinas, Thomas, *Faith, Reason and Faith*, (trans. Armand Maurer), Ontario 1987, s. 3, 66-67; a.mlf., *Summa Theologica (ST)*, London 1913 – 1942, I/1:1; *SCG*, I/4:3-5.

4 *SCG*, I/7:2, 7.

lık'ta insan aklını aşan bilgi ve dogmaların bulunduğu görülmektedir[5].

Böylece Aquinas'ın, ilahiyatla ilgili bilgileri iki temel ilkeye dayandırdığı ortaya çıkmış olmaktadır. Düşünürümüz bir yanda ilahiyat alanında insan aklının ulaşabileceği konuları ele alacak ve bunu yaparken muarızlarını ikna etmek için felsefi argümanlar kullanacaktır. Diğer yanda ise, insan aklını aşan konuları açıklarken, *Kutsal Kitap* cümlelerini delil göstererek Katolik inancının doğruluğunu ispat etmeye çalışacaktır.

Aquinas, akılla açıklanabilecek konular arasında, öncelikle Tanrı'nın varlığı, birliği, sıfatları, tikelleri bilmesi gibi bizzat Tanrı'yla ilgili konuları; daha sonra, Tanrı'nın âlemi ve varlıkları yaratmasını; son olarak da, Tanrı'nın âlemi yönetmesine ve âleme koyduğu düzene ilişkin meseleleri ele almaktadır.

TANRI'NIN VARLIĞININ KANITLANMASI

Tanrı'nın varlığı meselesi, Tanrı'ya inanan teist, deist ve agnostiklerin olduğu kadar Tanrı'ya inanmayan ateistlerin de, ilahiyatçıların olduğu kadar filozofların da asırlardır gündemini meşgul eden önemli bir konudur. Tartışmanın bir boyutunu Tanrı'nın var olup olmadığı, diğer bir boyutunu ise Tanrı'nın varlığını ispatın mümkün olup olmadığı oluşturmaktadır. Aquinas, bu tartışmanın ilk boyutuyla ilgilenmemekte ve Tanrı'yı ispat etmenin imkânı üzerinde durmaktadır.

Tanrı'ya inanan ama insanın kendi çabasıyla O'nun varlığının kanıtlanamayacağını savunanlara göre, Tanrı'nın varlığı akıl yoluyla değil, ancak iman ve vahiy yoluyla bilinebilir. Tanrı'nın varlığını kanıtlamanın mümkün olmadığını savu-

5 *SCG*, I/5:2.

nanlar, bu konuda ortaya konulan delilleri yetersiz bulurlar. Ayrıca bu düşünürlere göre, bir şeyin kanıtlanması için duyulara konu olabilmesi gerekir. Duyularla Tanrı'yı algılamak mümkün olmadığına göre, O'nun varlığı kanıtlanamaz.

Aquinas, bu düşüncenin dört bakımdan yanlış olduğunu düşünmektedir. İlk olarak, bir şeyi ispat etmek için sadece duyulara dayanmak, etkiden hareketle nedeni ortaya çıkarmaya çalışan kanıtlamanın temel ilkelerine aykırıdır. Ayrıca, bilimler tasnifi de bütün kanıtların duyulara dayanması gerektiği düşüncesini çürütür; zira duyulara konu olan tözler en üstün varlıklar olsaydı, bu durumda, bilimler tasnifinde fiziğin en üstün bilim olması gerekirdi; hâlbuki böyle değildir. Üçüncü olarak, filozofların, Tanrı'nın varlığını kanıtlama çabaları yukarıdaki düşüncenin yanlışlığını ortaya koymaktadır. Son olarak, *Kutsal Kitap* da Tanrı'nın yaptığı işlere bakarak, O'nun varlığının anlaşılabileceğini açıklamaktadır[6]:

> *Tanrı'nın görünmeyen nitelikleri, yani sonsuz gücü ve Tanrılığı, O'nun yaptıklarıyla anlaşılarak açıkça görülüyor*[7].

1. Ontolojik Kanıt

Tanrı'nın varlığını kanıtlamanın mümkün olduğunu bu şekilde ortaya koyan Aquinas, bir sonraki aşamada, "Tanrı'nın varlığını kanıtlamak için hangi yöntem kullanılmalıdır?" sorusunun cevabını arar. Aquinas'tan önce bir yanda St. Anselm'in (ö. 1109) sistemleştirdiği ontolojik kanıt, diğer yanda Platon ve Aristoteles'te ilk izlerine rastlanan; ama büyük ölçüde Müslüman düşünürlerin sistemli bir şekle dönüştürdüğü kozmolojik kanıt Tanrı'nın varlığını ispat etmek için kullanılmaktaydı.

Yunanca "varlık bilimi" veya "varlık nazariyesi" anlamına gelen "ontoloji" kelimesi 18. yüzyıldan itibaren kullanılmaya başlamış, "ontolojik kanıt" ifadesini ise ilk kez Kant kullanmıştır. "Mükemmel Varlık" veya "Zorunlu Varlık" gi-

6 *SCG*, I/12, s. 84-85.
7 Romalılar 1:20.

bi kavramları kullanarak Tanrı'nın varlığını ispat etmeye çalışan ontolojik kanıtın ilk şekillerine İslâm felsefesinde, özellikle de İbn Sînâ'da rastlanır[8]. Bununla birlikte ontolojik kanıtı geliştirip şekillendiren kişi St. Anselm'dir. İleride görüleceği gibi, St. Thomas Aquinas'ın, ontolojik kanıtın Tanrı'nın varlığını ispat etmede yetersiz kaldığı yönündeki eleştirileri ile birlikte, kozmolojik kanıt ontolojik kanıtın yerini almıştır. Ancak Yeniçağ'da Descartes, Spinoza ve Leibniz ontolojik kanıtı yeniden canlandırmıştır[9].

Ontolojik kanıtın mimarı Anselm, Tanrı'nın varlığını "Tanrı" kavramından yola çıkarak açıklamaya çalışır. Ona göre, kavramlar bize o kavramın ifade ettiği şey hakkında bilgi veriyorsa, o şeyin varlığı apaçık ortaya çıkmış (self-evident) demektir. Söz gelimi, *bütün* ve *parça*nın doğası bilindiğinde, bütünün parçadan büyük olduğuna ilişkin bir genel fikre ulaşılır. "Tanrı vardır" cümlesi de böyle bir önermedir. Zira "Tanrı" ismi ile, kendisinden daha mükemmeli düşünülemeyen bir varlık kastedilir. Tanrı ismini duyan ve anlayan herkesin zihninde böyle bir düşünce belirir. O halde bir Tanrı düşüncesinin en azından zihinde olması gerekir. Ancak Tanrı düşüncesinin sadece zihinde bulunması da yeterli değildir. Zira hem zihinde hem de dış dünyada bulunan varlık, sadece zihinde olan varlıktan daha mükemmeldir. Tanrı isminin de işaret ettiği gibi, hiçbir şey Tanrı'dan daha mükemmel ve daha büyük olamaz. Dolayısıyla, Tanrı diye isimlendirilen varlığın hem zihinde hem de dış dünyada var olması gerekir[10].

Aquinas'a göre, "Tanrı kelimesinin anlamı bilindiğinde, O'nun varlığı da bilinmiş olur" şeklinde özetlenebilecek olan ontolojik kanıt, Tanrı'nın varlığını ispat etme konusunda ye-

---

8 Bkz. Bayraktar, Mehmet, "Fârâbî ve İbn Sînâ'da Ontolojik Delil Üzerine", *İbn Sînâ Doğumunun Bininci Yılı Armağanı*, (der. Ord. Prof. Dr. Aydın Sayılı), Ankara 1984, s. 461-470.

9 Bkz. Taylan, Necip, *Düşünce Tarihinde Tanrı Sorunu*, İstanbul 2000, s. 23-24; Aydın, Mehmet, *Din Felsefesi*, İzmir 1999, s. 29-30.

10 Anselm, *Proslogion*, 2-4, (trans. David Burr) http://www.fordham.edu/halsall/source/anselm.html (15.06.2005); *SCG*, I/10:2.

terli değildir. Zira "Tanrı, kendisinden daha mükemmeli düşünülemeyen bir varlıktır" tanımlamasını herkes kabul etmez. Hatta Tanrı'nın varlığını kabul edenler arasında bile bu tanımlamayı benimsemeyenler bulunmaktadır. Nitekim evrenin Tanrı olduğunu düşünen insanlar vardır. Ayrıca, "Tanrı, kendisinden daha mükemmeli düşünülemeyen bir varlıktır" ifadesi, kesin olarak sadece Tanrı'nın, insan zihnindeki varlığını kanıtlayabilir. Bu ifadeye dayanarak Tanrı'nın dış dünyada da var olduğu sonucu çıkarılamaz[11].

Ontolojik kanıtı savunanların öne sürdükleri diğer bir delil, zorunlu varlık düşüncesine dayanır. Buna göre, yokluğu düşünülemeyen bazı şeylerin var olması mümkündür. Böyle bir varlığın, yokluğu düşünülebilen bir şeyden üstün olduğu açıktır. Eğer Tanrı yokluğu düşünülebilen bir varlık olsaydı, o zaman, başka bir varlığın Tanrı'dan daha mükemmel ve daha üstün olması gerekirdi. Bu ise Tanrı kelimesinin tanımına aykırıdır. Dolayısıyla "Tanrı vardır" önermesi bizatihi doğru olan bir önermedir[12]. Aquinas, bu düşünceyi kimin öne sürdüğünü belirtmemektedir. Ancak İbn Sînâ'nın benzer bir delil geliştirip savunduğu bilinmektedir[13].

Aquinas, bu argümanın da Tanrı'nın varlığını kanıtlama konusunda yetersiz olduğunu düşünür. Ona göre, Tanrı'nın var olmaması düşünüldüğünde, bu, mutlaka Tanrı'dan daha mükemmel ve daha üstün başka bir varlığın bulunması sonucunu doğurmaz. Çünkü Tanrı'nın var olmamasının düşünülmesi, O'nun varlığının mükemmel olmadığı ya da belirsiz olduğu fikrinden kaynaklanmaz. Böyle bir düşüncenin nedeni, Tanrı'yı özü itibariyle anlama konusunda insan aklının yetersiz olmasıdır[14].

Ontolojik kanıtı Tanrı'nın varlığını ispatlama bakımından yetersiz bulan Aquinas'a göre, bu kanıtın kabul edilmesinde

---

11 *SCG*, I/11:3.
12 *SCG*, I/10:3.
13 Bkz. Aydın, Mehmet, *Din Felsefesi*, İzmir 1999, s. 31-32.
14 *SCG*, I/11:4.

iki faktör etkili olmuştur. Birincisi, yaşamlarının ilk yıllarından itibaren insanların Tanrı kavramını duymalarıdır. Sürekli Tanrı kavramını duyan insanlar, bir müddet sonra, Tanrı düşüncesine sıkı sıkıya yapışmakta ve bu düşüncenin doğal ve kanıtlanmaya ihtiyaç duymayacak kadar açık olduğuna inanmaktadırlar.

Ontolojik kanıtın benimsenmesinde etkili olan diğer faktör ise insan bilgisinin sınırlarının tam olarak anlaşılamamasından kaynaklanır. Aquinas'a göre, kanıtlanmaya ihtiyaç duymayacak kadar açık olan şeyler iki türlüdür:

a) Hem bizatihi hem de insanın anlayabileceği şekilde apaçık doğrudur.

b) Bizatihi apaçık doğru olmakla birlikte, insanın bunu algılaması mümkün değildir.

Konuyu somut örneklerle açıklamak gerekirse, "İnsan canlıdır" önermesi, hem bizatihi hem de insanın algılayabileceği şekilde apaçık doğrudur. Zira bu önermede yüklem (canlı olma), öznenin (insanın) özünde bulunan bir niteliktir. Temel mantık ilkeleri ve "varlık ve yokluk", "bütün ve parça" gibi herkesin bildiği terimler bizatihi belli olan ve bütün insanların da anlayabileceği şeylerdir. Bununla birlikte, "Cismani olmayan varlıklar yer kaplamaz" önermesi, bizatihi doğru olmasına karşın, sadece eğitimli insanların anlayabileceği bir bilgidir. "Tanrı vardır" önermesi ise, mutlak anlamda, apaçık doğru olan bir önermedir. Ancak insanın bilgi olanakları Tanrı'yı özü itibariyle anlamaya elverişli olmadığı için, bu önerme bizim açımızdan delile ihtiyaç duymayacak kadar açık değildir. Tanrı'nın ne olduğu bilinmiyorsa, O'nun varlığı fikrinin ontolojik bir delil olarak savunulması mümkün olamaz. Aquinas, bu noktada ontolojik kanıtı savunanların kullandığı örneği kendi düşüncesini desteklemek için kullanır. "Bütün parçalardan büyüktür" önermesi apaçık doğru olan bir önermedir ve herhangi bir delile ihtiyaç duymaz. Fakat bu önerme, bütünün doğasını bilmeyen için apaçık doğru olan bir bilgi değildir. Dolayısıyla, insanların Tan-

rı'nın doğasını bilme donanımına sahip olmamaları sebebiyle, ontolojik kanıtın Tanrı'nın varlığını ispat etmesi mümkün değildir[15].

2. Kozmolojik Kanıt

Düşünce tarihine bakıldığında, Sokrates öncesi Grek Felsefesi'nin temel problemi olan *arkhe* araştırmasını, kozmolojik kanıtın en ilkel biçimi olarak görmek mümkündür. Zira bu araştırmanın amacı, görünen âlemden hareketle, bu âlemin gerisindeki asıl ve değişmeyeni bulmaktır. Ancak bu çabalar Platon ve Aristoteles'e kadar sistemli hale getirilememiştir. Platon en uzun diyalogu olan *Yasalar*'da Ruh'un her şeyden önce, hatta kendinden önceki düşünürlerin *arkhe* olarak gördüğü hava, su, ateş ve topraktan bile önce var olduğunu göstermeye çalışır. Platon'un burada kullandığı temel kavram harekettir. Ona göre hareket eden her şey ya kendisi hareket eder ya da başkası tarafından hareket ettirilir. Bu durumda hareket ya içten ve kendiliğinden olur ya da dıştan gelir. Kendi kendine hareket eden Ruh, hareketini başka bir güçten alan bütün diğer varlıklardan önce olmalıdır. Bu sebeple, hareket eden her şeyin ilk nedeni yaşayan Ruh, yani Tanrı'dır[16].

Nedenlerin geriye doğru sonsuza kadar gitmesinin imkânsız olduğunu savunan Aristoteles de bir ilk hareket ettiricinin bulunmasının zorunluluğuna işaret etmektedir. Nedenler ne tür bakımından sonsuz sayıdadır ne de dikey olarak sonsuz bir dizi oluşturur. Nedenler geriye doğru sonsuza kadar gidemez. Bu nedenlerin başlangıcında ezelî ve ebedî olan, yokluğu düşünülemeyen bir ilk hareket ettirici bulunmalıdır[17].

---

15 *ST*, I/2:1; *SCG*, I/11:1-2.

16 Bkz. Platon, *Yasalar*, (çev. Candan Şentuna – Saffet Babür), İstanbul 1994, *893-895*; Burrill, Donald R. (ed.), *The Cosmological Arguments, A Spectrum of Opinion*, New York 1967, s. 25-34.

17 Bkz. Aristoteles, *Metafizik*, (çev. Ahmet Arslan), İstanbul 1996, *994a*; *Fizik*, (çev. Saffet Babür), İstanbul 1997, *242a-b*, *243a-b*.

Platon ve Aristoteles'in ardından ontolojik kanıt, İslâm filozofları ve kelâmcıları sayesinde zirve noktasına ulaşmıştır. Bir yanda kelâmcıların delili olarak kabul edilen hudûs delili, diğer yanda ise Müslüman filozofların kullandığı imkân deliliyle, ontolojik kanıt iyice sistematik hale getirilmiş ve bu haliyle genelde Ortaçağ Batı Felsefesi'ne, özelde ise St. Thomas Aquinas'a etkide bulunmuştur[18]. Batı Dünyası, Müslüman düşünürlerden aldığı kozmolojik kanıtı kendine mal etmiş ve bazı Batılı filozoflar kozmolojik kanıtı geliştiren kişiler olarak görülüp hak etmedikleri bir saygınlık kazanmışlardır. Batı, kozmolojik kanıt konusunda İslâm dünyasına borçlu olduğunu William Lane Craig'in çalışmasıyla ancak XX. yüzyılda kabul ve itiraf edebilmiştir[19].

Thomas Aquinas, kozmolojik kanıtı açıklarken, iki türlü ispat yönteminden söz eder:

> *Birincisi, "a priori" olarak adlandırılan ve nedenden sonuca gitmeyi ifade eden yöntemdir. Burada "a priori" mutlak anlamda önce olana işaret etmektedir. Diğeri ise etkiden hareket eder ve "a posteriori" kanıtlama diye adlandırılır; bu yöntem, bize kıyasla görece önceliği olan şeylerden delil getirir. Eğer etki, nedenden daha iyi biliniyorsa, o zaman etkiden nedene gitme yöntemini kullanırız. Her etki, kendisini ortaya çıkaran bir nedenin varlığını kanıtlar... Her etki bir nedene dayandığına göre, eğer etki varsa, neden daha önce var olmalıdır. Bundan dolayı, Tanrı'nın varlığı... O'nun bizce bilinen etkilerinden hareketle kanıtlanabilir* [20].

18 Geniş bilgi için bkz. Aydın, 41-61; Taylan, *Düşünce Tarihinde Tanrı Sorunu*, 50-65.

19 Bkz. Craig, William Lane, *The Kalâm Cosmological Argument*, London 1979, s. 18.

20 *ST*, I/2:2.

3. Tanrı'nın Varlığını Kanıtlamanın "Beş Yol"u

Aquinas ontolojik kanıtla değil, yalnızca kozmolojik kanıtla, yani yarattıklarından ve yaptıklarından hareketle Tanrı'nın varlığını ispat etmenin mümkün olduğu kanaatindedir. Düşünürümüz bu amaçla Tanrı'nın varlığını kanıtlamak üzere "Beş Yol" olarak bilinen delilleri kullanmıştır. İlk muharrik, etkin neden, imkân, varlıkların dereceleri ile gaye ve nizam delillerinden oluşan beş yol, Aquinas'ın eserleri arasında hem *Summa Theologica*'da hem de küçük değişikliklerle *Summa Contra Gentiles*'te yer alır.

İlk muharrik delili ilk olarak Aristoteles'te görülür. Aquinas'tan önce İngiliz keşiş Adelhard of Bath (ö. 1160) ve Aquinas'ın hocası Albertus Magnus (ö. 1280) ilk muharrik delilini sistematik hale getirmişlerdir[21].

Aquinas'a göre, Tanrı'nın varlığını kanıtlayan beş yol arasında en güçlüsü, hareket veya değişim temeline dayanan ilk muharrik delilidir. Bu delile göre, duyularımızın da bize gösterdiği gibi, etrafımızdaki şeylerin bazıları hareket/değişim halindedir. Hareket eden her şey, başka bir şey tarafından hareket ettirilir. Zira hareket potansiyel olma durumundan aktüel hale geçiş anlamına gelir ve hareket halindeki hiçbir şey bu süreci kendi başına gerçekleştiremez. Hareket ettiren varlık da, aktüel olarak hareket halinde olmalıdır. Söz gelimi, odundaki sıcaklık potansiyelinin açığa çıkması için ateşin odunu yakması gerekir. Bir nesnenin aynı anda hem hareket ettirici hem de hareket ettirilen olması mümkün değildir. O halde, der Aquinas, hareket eden her şey, hareketini başka bir varlıktan alır. Peki, bir şey hareket ettirici ise, o, hareket ettirici gücünü nereden almaktadır? Başka bir varlıktan, o da başka bir varlıktan... Fakat bu durum sonsuza kadar sürdürülemez; zira o zaman ilk hareket ettirici olmaz ve hareketin varlığı açıklanamaz. Başka bir deyişle, ilk muharrik olmazsa,

21 Gilson, *The Philosophy of St. Thomas Aquinas*, 66-67.

başka ara muharrikler de olmaz ve bunun sonucunda da âlemde hiçbir hareketin bulunmaması gerekir. Bu ise bir baltanın, herhangi bir insan müdahalesi olmaksızın, bir yatak veya sandık yapması anlamına gelir. O halde başka hiçbir şeyin hareket ettirmediği bir ilk hareket ettiricinin (ilk muharrikin) bulunması zorunludur ve bu da Tanrı'dır[22].

İlk muharrik delilini iki önerme ile özetlemek mümkündür: Hareket/değişim halindeki her şey, başka bir varlık tarafından hareket ettirilir/değiştirilir. Ancak hareket ettiriciler/değiştirenler geriye doğru sonsuza kadar gidemez[23].

Tanrı'nın varlığını kanıtlamanın ikinci yolu etkin neden delilidir. Bu delilin ilk izlerini de maddesel, etkin, ereksel ve biçimsel nedenlerin hiçbirinin sonsuza kadar geriye gidemeyeceğini savunan Aristoteles'te bulmak mümkündür. Aristoteles'ten sonra, İbn Sînâ, Fransız filozof Alain of Lille (ö. 1202?) ve Aquinas'ın hocası Albertus Magnus bu delili Tanrı'nın varlığını kanıtlamak amacıyla kullanmışlardır. Aqu-

---

22 *SCG*, I/13:3; *ST*, I/2:3; Aquinas, *An Aquinas Reader*, (ed. Mary T. Clark), New York 1996, 120-121.

23 Aquinas'ın, Tanrı'nın varlığını kanıtlamanın en güçlü yolu olarak gördüğü ilk muharrik deliline değişik eleştiriler yöneltilmektedir. Eleştiriler, özellikle, bu delilde dile getirilen "Hareket eden her şey başka bir şey tarafından hareket ettirilir" cümlesi etrafında yoğunlaşmaktadır. Bu eleştiriler Aquinas'ın yaşadığı çağda dile getirilmeye başlamış ve insan iradesi gibi, ruhla ilgili en önemli etkinliklerin başka bir şey tarafından hareket ettirilmediği iddia edilmiştir. Bu eleştirinin etkisiyle, Aquinas'tan sonraki teologlar yukarıdaki cümleyi, sadece fiziksel hareketleri içine alacak şekilde düzenlemek durumunda kalmışlardır (Bkz. Wippel, John F., *Metaphysical Thought of Thomas Aquinas*, Washington, D.C., 2000, s. 448 vd.).

İlk muharrik deliline yönelik bir diğer eleştiri, Aquinas'ın açıklamalarında yer alan "Hareket ettiren varlık da, aktüel olarak hareket halinde olmalıdır" cümlesiyle ilgilidir. Buradan çıkan sonuç, ancak sıcak olan bir şeyin, başka bir şeyi sıcak hale getirebileceğidir. Buna karşın, ilk muharrik delilini eleştirenlere göre, hareket ettirenin, her zaman, meydana getirdiği sonuca aktüel olarak sahip olması gerekli değildir. Söz gelimi, bir bitkinin ölümüne neden olan şeyin, kendisinin de gerçekten ölü olması beklenmez. Benzer bir düşünce Tanrı hakkında da dile getirilebilir. Şöyle ki, Tanrı her şeyin evrensel nedeni olduğuna göre, suyu soğukken sıcak hale getirenin bizzat Tanrı olduğu ortaya çıkar. Hâlbuki, Tanrı'nın gerçekten sıcak olduğu iddia edilemez (Geniş bilgi için bkz. Rowe, William L., *The Cosmological Argument*, New York 1998, s. 15-17).

inas uzmanı Etienne Gilson'ın (ö. 1978) da işaret ettiği gibi, İbn Sînâ'nın ve St. Thomas Aquinas'ın etkin neden açıklamaları birbirine oldukça benzemektedir. Bununla birlikte, Gilson'a göre, bu benzerlik, Aquinas'ın etkin neden delilini Aristoteles'in eserlerini doğrudan inceleyerek geliştirmiş olma ihtimalini tamamen dışarıda bırakmaz[24].

İkinci kozmolojik kanıta göre, duyular dünyasında etkin nedenler düzeni vardır. Hiçbir şey kendisinin etkin nedeni değildir ve olamaz da. Zira bu durumda nesne, varlık kazanmadan önce de var olmuş olacaktır; bu ise imkânsızdır. Etkin nedenlerde sonsuza kadar gitmek de mümkün değildir. Bu durumda etkin nedenler arasında bir düzenin olduğu ortaya çıkar. Başka bir deyişle, ilk etkin neden ikincinin, ikinci üçüncünün nedenidir ve bu böyle devam eder. Etkin neden yoksa, etki de olmayacaktır. Arada ne kadar çok aracı nedenler olursa olsun, mutlaka bir ilk etkin neden bulunmalıdır. Aksi takdirde, aradaki nedenler de olmayacak ve bu durumda âlemdeki hiçbir varlığın nasıl meydana geldiği açıklanamayacaktır. O halde Tanrı adı verilen bir İlk Etkin Neden vardır[25].

Görüldüğü gibi, hem ilk muharrik hem de etkin neden, birbirine çok benzeyen delillerdir. Her ikisinde de bir ilk nedenin bulunması zorunludur ve nedenler silsilesini sonsuza kadar götürmek mümkün değildir.

Tanrı'nın varlığını kanıtlamanın üçüncü yolu, zorunlu ve mümkün varlıklar arasındaki ayırıma dayanır. Müslümanlar arasında "imkân delili" olarak bilinen bu kanıtı sistematik olarak ilk kez açıklayan İbn Sînâ'dır. Yahudi ilahiyatçısı Maimonides (ö. 1204) küçük değişiklikler yaparak bu delili İbn Sînâ'dan almıştır. Aquinas ise, imkân delili konusunda Maimonides'in açıklamalarını büyük ölçüde benimsemiştir[26]. Ancak Aquinas, bu delili açıklarken, ne İbn Sînâ'ya ne başka herhangi bir Müslüman düşünüre ne de Maimonides'e atıf

24 Gilson, *a.g.e.*, s. 81.
25 *SCG*, I/13:33; *ST*, I/2:3.
26 Gilson, *a.g.e.*, s. 84.

yapmaktadır. Beş yol içinde en çok Müslüman izi taşıyanının, zorunlu ve mümkün varlıklar arasındaki ayırıma dayanan imkân delilinin olduğunu söylemek mümkündür. Bununla birlikte, ilginçtir ki bu delil, sadece *Summa Theologica*'da bulunmakta; *Summa Contra Gentiles*'te ona yer verilmemektedir. *Summa Theologica*'da beş yol anlatılırken, bu delilleri kimin geliştirdiğine dair herhangi bir bilgi verilmez. Hâlbuki, *Summa Contra Gentiles* ilk muharrik, etkin neden ve en üstün varlık delillerini Aristoteles'e, düzen ve gaye delilini ise John Damascene'e izafe ader. Bu açıdan bakıldığında, imkân delilinin *Summa Contra Gentiles*'te yer almaması daha ilginç hale gelmekte ve Aquinas'ın, İbn Sînâ'nın ismini vermemek için *Summa Contra Gentiles*'te imkân deliline yer vermediği şüphesini akla getirmektedir.

İmkân deliline göre, tabiattaki bazı varlıklar sonradan meydana getirilmiştir ve yok olmaya mahkûmdurlar. Sonradan olan ve bozulan bu şeylerin varlıkları zorunlu değil, mümkündür. Zira bu varlıkların her zaman var olmadığı görülmektedir. Bununla birlikte, Aquinas'ın da dile getirdiği gibi, bütün varlıkların bu şekilde olması söz konusu değildir; zira mümkün varlıkların var olmadıkları bir zaman vardır. Eğer tabiattaki her varlık "mümkün" olsaydı, o zaman hiçbir şeyin olmadığı bir zaman bulunacaktı. Hiçbir şeyin olmadığı bir zaman varsa, bu durumda şu an var olan şeylerin ortaya çıkmaması gerekirdi. O halde bütün varlıklar mümkün olmamalı; varlığı zorunlu olan bir şey veya şeyler bulunmalıdır.

İmkân delilinin ilk aşaması bu şekildedir. Sonraki aşamaya geçmeden önce, Aquinas'ın "zorunlu varlık" ile neyi kastettiğini açıklamak doğru olacaktır. Zorunlu varlık çoğalma ve yok olmaya maruz kalmayan varlıktır. Tanrı, melekler, insan ruhu ve göksel cisimler zorunlu varlık kapsamına girmektedir. Zorunlu varlığın ebedî ve ezelî olması gerekli değildir. *Doğal* meydana geliş sürecinden geçmemiş olmak ve yine *doğal* yok olma sürecine maruz kalmamak zorunlu varlı-

ğın temel özellikleridir. Bununla birlikte, Tanrı zorunlu varlıkları hem yoktan var edebilir hem de yok edebilir[27].

İmkân delilinin ikinci aşaması zorunlu varlıklarla ilgilidir. Varlığı zorunlu olan varlıklar, bu zorunluluğu ya başkasından alır ya da almazlar. Eğer zorunlu varlıklar başka bir şeye ihtiyaç duyuyorsa, bunu sonsuza kadar götürmek mümkün değildir. Dolayısıyla, varlığı zorunlu ve bu zorunluluğu başkasından almayan bir varlık bulunmalıdır ve bu varlık Tanrı'dır[28].

Kısaca ifade etmek gerekirse, dünya var olmayabilirdi. Evrendeki her şey var olmak için başka bir varlığa ihtiyaç duyar. Evrenin var olmasını sağlayan bir neden vardır ve bu da Tanrı'dır.

Tanrı'nın varlığını kanıtlamanın dördüncü yolu varlıkların derecelendirilmesi temeline dayanır. İlk şekillerine Aristoteles'te rastlanan bu kanıta göre, bazı varlıklar diğerlerine kıyasla daha iyi, daha doğru, daha soylu, daha üstün vs.dir. Böyle bir karşılaştırma yapabilmek için en iyinin, en doğrunun ve en soylunun vs. bilinmesi gerekir. En sıcağı bilmiyorsak, bir şeyin daha sıcak olup olmadığını da bilemeyiz; zira daha sıcak dediğimiz şey, en sıcağa daha yakın ve daha benzer olandır. O halde en iyi, en doğru ve en soylu ve sonuçta en mükemmel bir şey vardır. Gerçeklik bakımından en yüksek olan, varlık bakımından de en yücedir. Herhangi bir cins içinde en üstün olan, o cins içindeki her şeyin nedenidir. Söz gelimi, sıcaklığı en üstün olan ateş, bütün sıcak şeylerin nedenidir. Dolayısıyla, bütün varlıklara varlık, iyilik ve diğer bütün mükemmellikleri veren bir şeyin bulunması gerekir ve bu da Tanrı'dır[29].

Özetle, dünyadaki mükemmellikler belli bir derecelendirmeye sahiptir. Şeyler en üst seviyelerine ulaştıkça daha mükemmelleşir. En yüce ve en mükemmel bir varlık vardır. Bu varlık Tanrı'dır.

---

27 Rowe, 40-41.
28 *ST*, I/2:3.
29 *SCG*, I/13:34; *ST*, I/2:3.

Batı dünyasında teleolojik, İslâm dünyasında nizam ve gaye delili olarak bilinen kanıt, Aquinas'ın kullandığı beşinci ve son yoldur. Aquinas, bu delilin mimarı olarak John Damascene'i göstermekte ve İbn Sînâ'nın da bu delili ima edecek bir düşünceye sahip olduğunu açıklamaktadır. Bu delile göre, tabiatta akıldan yoksun bazı varlıkların, en iyi sonuçları elde etmek için bir amaca doğru hareket ettiklerini görürüz. Onların amaçlarına ulaşmaları rastlantının değil, bir düzenin sonucudur. Akıldan yoksun bu varlıkların bir amaca doğru hareket etmeleri, ancak bilgi ve akıl sahibi bir varlık tarafından yönlendirilmeleriyle mümkün olabilir; tıpkı okçu tarafından hedefe atılan bir ok gibi. Öyleyse, bütün doğal varlıkları amaçlarına yönlendirecek akıl sahibi bir varlık vardır ve bu da Tanrı'dır[30].

Kısa önermeler halinde söyleyecek olursak, her şey kendi amacına doğru gitmek için doğal bir eğilime sahiptir. Bütün düzenlemeler bir düzenleyicinin eseridir. Dolayısıyla varlıkların amaçlarına doğru yönelmeleri bir düzenleyiciye, yani Tanrı'ya işaret etmektedir.

Thomas Aquinas'ın açıkladığı beş yolun en belirgin özelliği ampirik bir temele dayanmasıdır. Düşünürümüzün sık sık ifade ettiği gibi, Tanrı hakkındaki bilgilerimizin bile başlangıcı duyu verileridir. Beş yolun ikinci temel özelliği ise nedenselliğin temel bir prensip olarak kullanılmasıdır. Denilebilir ki nedensellik ilkesi, Aquinas'ın düşünce sistemi içinde aklın doğal ışığıyla bilinen ilk ilkedir. Mümkün varlıkların zorunlu varlığa, hareketin hareket ettiriciye, sonucun nedene, düzenin düzenleyiciye işaret etmesi, Aquinas'ın açıkladığı beş delilde de nedenselliğin oynadığı rolü açıkça göstermektedir[31].

Thomas Aquinas'ın Tanrı'nın varlığını kanıtlamak için kullandığı beş delil de zaman içinde değişik eleştirilere maruz kalmıştır. Beş yolun tamamı için söylenebilecek ortak

30 *SCG*, I/13:35; *ST*, I/2:3.
31 Geniş bilgi için bkz. Gilson, *a.g.e.*, 93-95.

eleştiri, bu delillerin Tanrı'nın varlığını gerçekten kanıtlayıp kanıtlamadığına ilişkindir. Başka bir deyişle, beş yol bir ilk hareket ettiricinin, ilk etkin nedenin, ilk zorunlu varlığın, en mükemmel ve varlıkları yöneten bir varlığın bulunduğunu gösterir. Bununla birlikte, Aquinas eleştirmenleri, meselâ, ilk hareket ettiricinin mutlaka Tanrı olması gerektiği düşüncesini kabul etmemektedirler. Diğer bir eleştiri ise, beş yolla ulaşılan sonuçların tek bir varlığı gösterip göstermediğine ilişkindir. Söz gelimi, birinci yol, kendisi hareket etmeyen bir ilk hareket ettiricinin bulunduğunu açıklamaktadır. Gerçekten kendisi hareket etmeyen muharrik bir tane midir, yoksa birden çok mu? Bu eleştiriler karşısında Aquinas yorumcuları Aquinas'ın diğer yazılarına da müracaat ederek, düşünürümüzün beş yolla varlığı ispat edilen ilk muharrik, etkin neden, zorunlu ilk varlık, en mükemmel ve her şeyi yöneten varlık tanımlamalarıyla, bir tek varlığı, yani Tanrı'yı kastettiğini göstermeye çalışmaktadırlar[32].

Aquinas'ın beş yoluna yöneltilen bir diğer eleştiri ise, beş delilin aslında tek bir delil olduğunu öne sürmektedir. Buna göre, aslında beş delil değil; sadece beşe bölünmüş bir tek delil vardır. Eleştirmenler görüşlerini kanıtlamak için, beş delil arasındaki benzerliklere işaret ederler. Bununla birlikte, Aquinas uzmanı Etienne Gilson'a göre, beş delil her ne kadar aynı yapıya sahip olsa ve birbirini tamamlasa da, her biri farklı bir düzenden hareket etmekte ve Tanrısal nedenselliğin farklı bir yönüne işaret etmektedir. Meselâ, ilk delil, Tanrı'nın, âlemdeki bütün hareketlerin nedeni; ikincisi, varlıkların meydana geliş nedeni olduğunu açıklamaktadır. Tanrı bir delilde hareket ettiren neden, diğerinde ise etkin neden olarak görülmektedir[33].

---

32 Bkz. Rowe, 11-12; Wippel, *a.g.e.*, 485-496.
33 Gilson, *a.g.e.*, s. 82; Wippel, *a.g.e.*, 497-500.

TANRI'NIN SIFATLARI

Daha önce de belirtildiği gibi, Tanrı hakkındaki bazı bilgileri (teslis, enkarnasyon) insan aklının tek başına algılaması mümkün değildir. Bunun sebebi, yetileri sınırlı olan insan aklının, Tanrı'nın özünü bilme imkânının bulunmamasıdır. Tanrısal özü bilme imkânından yoksun olan insan, Tanrı hakkında iki yoldan biriyle bilgi edinebilir. Birinci yol, negatif teoloji olarak adlandırılan ve Tanrı'nın ne olmadığını ortaya koymaya çalışan yöntemdir. Bu yönteme göre, Tanrı'dan ne kadar çok şey tenzih edilirse, Tanrı hakkında o kadar çok ve sağlam bilgi edinilmiş olur, zira bir şeyi, diğerlerinden ayıran özellikleri bildiğimiz zaman onu daha iyi tanımış oluruz[34]. Tanrı hakkında bilgi edinmenin ikinci yolu, benzetme (analoji) yöntemidir. İnsan, âlemdeki güzellik ve mükemmelliklerden hareketle, benzer güzellik ve mükemmelliklerin Tanrı'da en üstün şekliyle var olacağını düşünüp"benzetme" yaparak Tanrı hakkında bazı bilgiler edinebilir.

1. Tenzihî Sıfatlar (Negatif Teoloji)

Aquinas'a göre, ne Tanrı'yı herhangi bir cins kapsamına sokmak ne de Tanrı'nın özünü açıklayacak sıfatları tespit etmek insan aklının yapabileceği bir şeydir. Bu durumda geriye sadece, Tanrı'nın ne olduğunu değil, ne olmadığını tespit etmek kalmaktadır. Burada tenzihî sıfatların Tanrı hakkında doğru bilgiler verip veremeyeceği meselesi gündeme gelmektedir. Tenzihî sıfatlar, Tanrı'nın ne olduğunu açıklayamadığı için O'nun hakkında tam ve mükemmel bilgiler sunamaz. Bununla birlikte, Tanrı hakkında hiç bilgi sahibi olamamaktansa, eksik bilgi sahibi olmak yine de tercih edilebilir bir durumdur[35]. Tanrı'ya ilişkin ne kadar çok tenzihî sıfat tespit edilirse, O'nun hakkında o kadar çok bilgi sahibi olunacaktır. Söz gelimi, Tanrı "ilinek (araz) değildir" demek, O'nu bütün

34 *SCG*, I/14:2.
35 Gilson, *The Christian Philosophy of St. Thomas Aquinas*, 99.

ilineklerden ayırt etmek anlamına gelir. Tanrı'nın bir cisim olmadığını söylemek ise, O'nu bazı tözlerden ayıracaktır. Bu şekilde negatif teolojiyle Tanrı hakkında bilgi sahibi olmaya devam edilirse, Tanrı, kendisinin dışındaki bütün varlıklardan ayrılmış olacaktır[36].

Aquinas'ın tenzih yoluyla ulaştığı ilk bilgi, Tanrı'nın başlangıcının ve sonunun olmamasıdır. Bu bilgiyi, Tanrı'nın varlığını kanıtlamak için kullanılan ilk delille ilişkilendirerek açıklamak mümkündür. Hatırlanacağı gibi, beş yolun ilki, Tanrı'nın hareket etmeyen/değişmeyen bir hareket ettirici olduğunu ifade eder. Tanrı hareket etmediğine/değişmediğine göre, O'nu zamanla sınırlandırmak mümkün olamaz; zira zaman, hareketin "önce" ve "sonra" şeklinde sayımından başka bir şey değildir[37]. Dolayısıyla, hareketin olmadığı yerde zaman da yoktur. Aquinas, Tanrı'nın başlangıcının ve sonunun bulunmamasını felsefi argümanlarla da destekler. Tanrı eğer sonradan varlık sahnesine çıkmışsa, yani Tanrı'nın var olmadığı bir zaman dilimi varsa, bu durumda, Tanrı'yı yaratan bizzat Tanrı'nın kendisi değildir; çünkü var olmayan bir şey herhangi bir eylem gerçekleştiremez. Eğer bir başka gücün Tanrı'yı yokluktan varlığa çıkardığını kabul edersek, bu güç, Tanrı'dan önce var olmuş demektir. Bu da imkânsızdır; zira Tanrı ilk nedendir. O halde Tanrı için bir başlangıç ve son düşünülemez; O ezelî ve ebedîdir[38].

Yine tenzih yoluyla Tanrı'da herhangi bir potansiyelin (kuvvenin) bulunmadığı bilgisine ulaşılabilir. Bu bilgi de Aquinas'ın, Tanrı'nın varlığını kanıtlamak için kullandığı üçüncü yolu, yani mümkün ve zorunlu varlıklar arasındaki farklılığa gönderme yapılarak açıklanmalıdır. Tanrı'da pasif bir potansiyelin bulunması, O'nu mümkün varlıklar kategorisine sokar; zira özünde potansiyel bir güç barındıran varlıkların, prensip olarak, var olmamaları mümkündür. Hâlbuki,

---

36 *SCG*, I/14:3.
37 *ST*, I/10:1.
38 *ST*, I/10:2; *SCG*, I/15:4.

Tanrı ezelî ve ebedî olduğuna göre, Tanrı'nın var olmadığı/var olmayacağı bir zaman düşünülemez. Başka bir argümanla dile getirilecek olursa; kimi zaman potansiyel halde kimi zaman da aktüel halde bulunan bir varlığın, varlık sahnesine çıkmadan önce potansiyel halde bulunması gerekir. Bir varlık kendisini potansiyel halden aktüel hale çıkaramayacağına göre, Tanrı'da pasif potansiyel bulunduğu düşünülürse, O'nu aktüel hale getiren başka bir varlığın bulunması gerekir. Tanrı ilk varlık ve ilk neden olduğu için, böyle bir düşüncenin O'nun hakkında tasavvur edilmesi doğru olmaz. O halde Tanrı'da pasif bir potansiyel yoktur[39]. Buradan hareketle, Tanrı'nın bir madde olmadığı da tespit edilebilir. Çünkü madde asıl itibariyle potansiyel haldedir ve Tanrı'da herhangi bir pasif potansiyelin bulunması mümkün değildir[40]. Nitekim *Kutsal Kitap*'ta da "Tanrı ruhtur"[41] denilerek bu hususa işaret edilir. Ayrıca, Tanrı'nın varlığını kanıtlamak için Aquinas'ın kullandığı dördüncü yolda da belirtildiği gibi, Tanrı en mükemmel varlıktır. Maddenin en mükemmel varlık olması imkânsızdır; zira kimi maddeler canlı, kimileri ise cansızdır. Canlı maddelerin, cansızlardan üstün olduğu bellidir. Fakat canlı maddeler, canlılık niteliğine bizzat sahip değildir. Maddenin canlı olabilmesi için ruhla birleşmesi gerekir. Tanrı için böyle bir zorunluluk düşünülemeyeceğine göre, O'nun madde olmadığı anlaşılır[42].

Tanrı'nın madde olmaması ve herhangi bir potansiyele sahip olmaması, başka bir tenzihî sıfata ulaşılmasına imkân verir: Tanrı birleşik bir varlık değildir. Zira birleşik varlıklarda eylem ve potansiyel bulunur. Tanrı'da herhangi bir potansiyel bulunmadığına göre, O'nun birleşik değil, basit bir varlık olduğu ortaya çıkar[43]. Bu durumda basit varlıklara ait olan bütün özellikler Tanrı'ya izafe edilebilir. Aquinas'a göre, bir-

39 *SCG*, I/16:2-3.
40 *SCG*, I/17:2.
41 Yuhanna 4:24.
42 *ST*, I/3:1.
43 *SCG*, I/18:2; *ST*, I/3:2, 7.

leşik varlıklar madde ve formdan (insan söz konusu olduğunda beden ve ruhtan) oluşurken, basit varlıklar sadece formdan oluşur. Basit varlıklarla birleşik olanlar arasında gözetilen ayırımlardan biri, öz ve varoluşla ilgilidir. Öz, bir varlığı herhangi bir tür veya cins içine yerleştirmeyi mümkün kılan ve o varlığın doğasına ait olan şeydir. Söz gelimi, insanlık, insanın özüdür. Bu anlamda doğa ve form kelimeleri de öz ile aynı anlama sahiptir[44]. Varoluş, bir formu veya doğayı aktüel hale getirir. Söz gelimi, iyilik ve insanlığın aktüel olduğu bilinir; zira bunlar varlık sahnesine çıkmışlardır. Öz ve varoluş hem birleşik hem de basit varlıklarda bulunur. Birleşik varlıklarda öz ve varoluş, insanlık ile insanın varoluşunun farklı olması gibi, birbirinden farklıdır ve öz potansiyele, varoluş ise aktüele karşılık gelir. Buna karşın, basit varlıklarda öz ile varoluş aynıdır. Dolayısıyla Tanrı'nın basit bir varlık olduğu tespit edildiğinde, aynı zamanda öz ve varoluşun Tanrı'da aynı olduğu da ortaya çıkmış olmaktadır. Yukarıda özün potansiyele, varoluşun ise aktüele karşılık geldiği belirtilmişti. Tanrı'da hiçbir potansiyel bulunmadığına göre, O'nun özü ve varoluşu farklı değil, aynıdır. Ayrıca, özü ve varoluşu farklı olan varlıklar, ancak başka bir gücün etkisiyle var olabilirler. Başka bir gücün Tanrı'yı var ettiğini söylemek doğru olmayacağı için, Tanrı'da öz ve varoluşun aynı olması gerekir[45].

2. Teşbihî Sıfatlar

Hatırlanacağı gibi, Tanrı'nın varlığını kanıtlamak için Aquinas'ın kullandığı yöntemlerden biri olan varlıkların düzeni delili, en mükemmel varlığın Tanrı olduğu sonucuna

44 Aquinas, *On Being and Essence (De Ente et Essentia)*, 1, (trans. Robert T. Miller), http://www.fordham.edu/halsall/basis/aquinas-esse.html (23.06.2005).

45 *ST*, I/3:4; *SCG*, I/21:2, 5. Öz ve varoluş konusunda geniş bilgi için bkz. Meyer, Hans, *The Philosophy of St. Thomas Aquinas*, (trans. Frederic Eckhoff), Missouri 1954, s. 81-96; Wippel, John F., "Essence and Existence", *The Cambridge History of Later Medieval Philosophy*, (ed. Norman Kretzmann v.dğr.), Cambridge 1982, s. 385-410.

ulaşır. Bu delil, Tanrı'nın varlığını kanıtlamanın yanı sıra, bize âlemde gördüğümüz bütün güzelliklerin kaynağının Tanrı olduğunu ve bu güzelliklerin en mükemmel şekilde O'nda bulunacağını da açıklar. Çevremizde gördüğümüz her mükemmellik, ona sahip olan şeyin varlığından kaynaklanır. Herhangi bir şeyin mükemmellik derecesi, onun varlık derecesiyle paraleldir. Varlık seviyesi yüksek olanın mükemmellik derecesi de yüksek; düşük bir varlık seviyesine sahip olanın mükemmelliği ise daha düşüktür. O halde, bütün varlık güçlerine sahip olan bir şeyden bahsedilebilirse, onun, bütün nesnelerin sahip olduğu mükemmelliklere sahip olması gerekir. Aquinas'a göre, Tanrı böyle bir varlıktır ve bütün mükemmellikleri bünyesinde barındırır[46]. Varlıklarda gördüğümüz bütün güzel ve mükemmel şeylerin en üst derecesi Tanrı'dadır. Bu düşünce, varlıklardaki mükemmelliklerden hareketle Tanrı'nın mahiyeti hakkında bazı bilgilere ulaşmamızı mümkün kılar.

Aquinas, etki ile nedenin öz itibariyle birbirinden farklı olduğunu kabul etmekle birlikte, her aktif neden kendine benzer bir şey ortaya çıkaracağı için, nedenle etki arasında bazı benzerliklerin bulunabileceğini savunur. Etki, farklı bir şekilde ve tarzda olsa da, nedenden bazı izler taşır. Söz gelimi, güneş, dünyamızdaki varlıklar için sıcaklık sağlar ve güneşten kaynaklanan bu sıcaklıkla, güneşteki aktif güç arasında bazı benzerlikler vardır. Biz dünyadaki sıcaklığı bildiğimiz için güneşin de sıcak olduğu sonucuna ulaşıyoruz. Benzer şekilde, bütün varlıklara mükemmellik veren Tanrı ile bu varlıklar arasında da bazı benzerlikler kurulabilir[47]. Ancak bu noktada, Aquinas'ın, insanın temel bilgi edinme yöntemi olarak duyu bilgisini gördüğü ve varlıklarla Tanrı arasında kurulacak benzerliklerin, duyu bilgisine dayanan insan zekâsının sınırlarını aşamayacağı belirtilmelidir.

---

46 *SCG*, I/28:2; *ST*, I/4:2.
47 *SCG*, I/29:2; *ST*, I/4:3.

Aquinas, benzetme yoluyla, Tanrı'nın "iyi" olduğu ve Tanrı'da herhangi bir kötülüğün bulunmadığı sonucuna ulaşır. Zira kötülük iyiliğin zıddıdır. İyilik mükemmellik içinde, kötülük ise mükemmelliğin bulunmadığı yerde ortaya çıkar. Bütün mükemmelliklere sahip olduğu için, Tanrı'da herhangi bir kusur ve eksiklik, dolayısıyla da kötülük olamaz[48].

Benzetme yoluyla Tanrı'nın sonsuz olduğu bilgisine ulaşmak da mümkün olmaktadır. Aquinas'a göre, bütün eski filozoflar, her şeyin kendisinden çıktığını düşünerek, ilk ilkenin sonsuz olduğunu düşünmüşlerdir. Fakat onlar yanlış bir tespitte bulunarak ilk ilke olarak maddeyi ve maddenin de sonsuzluğunu kabul etmişlerdir. Hâlbuki, Tanrı'nın varlığına ilişkin delillerin de ortaya koyduğu gibi, ilk varlık Tanrı'dır ve sonsuzluk Tanrı'ya ait bir sıfattır[49].

Bütün varlıklarda ve her yerde bulunmak da benzetme yoluyla Tanrı'ya izafe edilebilecek başka bir sıfattır. Ancak bu sıfatın doğru bir şekilde anlaşılabilmesi için bazı sorular cevaplandırılmalıdır. Tanrı'nın her yerde bulunması düşüncesi ile "*Rab bütün uluslardan yücedir*" şeklindeki *Kutsal Kitap* cümlesi birbiriyle çelişmekte midir? Başka bir deyişle, Tanrı'nın yüceliği ve aşkınlığı, O'nun her yerde bulunmasını engellemez mi? Aquinas'a göre, Tanrı'nın bütün varlıklarda bulunması, Tanrı'nın onların bir parçası veya ilineği olduğu anlamına gelmez. Fâilin yaptığı işte bulunması gibi, Tanrı da varlıklarda bulunur. Tanrı bütün varlıkları ortaya çıkarmış ve daha sonra da varlıklarını devam ettirmelerini sağlamıştır/sağlamaktadır. Bu sebeple, bir şey var olmaya devam ettiği sürece, Tanrı o şeyde bulunuyor demektir. Dolayısıyla, Aquinas, Tanrı'nın yüceliğini ve aşkınlığını O'nun doğasıyla ilgili bir durum olarak görürken, Tanrı'nın bütün varlıklarda bulunmasını ise, O'nun varlıkların evrensel nedeni olmasıyla açıklamaktadır[50].

---

48 *SCG*, I/39:5.
49 *ST*, I/7:1.
50 *ST*, I/8:1, 2.

3. Tanrı'nın Birliği

İslâm ve Hıristiyanlık arasındaki tartışmaların en önemlisi, belki de, Tanrı'nın birliği ve teslis üzerine olanıdır. Müslümanlar üçlü bir Tanrı anlayışına sahip olduğu için Hıristiyanları sürekli eleştirmişler; buna karşın Hıristiyanlar ise sahip oldukları Tanrı anlayışını savunmaya ve aklîleştirmeye çalışmışlardır. Teslis ve Tanrı'nın birliği arasında dengeli bir ilişki kurmaya çalışan Aquinas, Tanrı'nın birliğini, akılla anlaşılıp açıklanabilecek bir konu olarak görmektedir. Buna karşın, akılla anlaşılması mümkün olmayan teslis; enkarnasyon, sakramentler ve eskatoloji gibi aklı aşan diğer konular arasında değerlendirilmelidir. Bu sebeple, Aquinas'ın tasnifine bağlı kalınarak, Tanrı'nın birliği burada, teslisin açıklanması ise daha sonra ele alınacaktır.

Aquinas'ın, Tanrı'nın birliğini kanıtlamak için kullandığı argümanlar tamamıyla rasyonel bir nitelik taşır. Ona göre, iki en yüce iyinin olması mümkün değildir; zira "en yücelik", "en üstünlük" sadece tek bir varlıkta bulunabilir. En yüce iyi Tanrı olduğuna göre, O, aynı zamanda birdir. Aquinas, yine Tanrı'nın en mükemmel varlık olmasından hareketle, O'nun birliğinin başka bir şekilde de kanıtlanabileceğini düşünür. Şayet birden çok tanrı olsaydı, bu durumda pek çok mükemmel varlıktan söz etmek gerekecekti. Böyle bir şeyin olması mümkün değildir; zira var olduğu varsayılan çok sayıdaki mükemmel varlığın her birinin, bütün mükemmellikleri bünyesinde barındırması ve bütün eksikliklerden uzak olması gerekir. Bu durumda, mükemmel varlıkları birbirinden ayırmak imkânsız hale gelecektir. O halde birden çok tanrının bulunması mümkün değildir[51].

Tanrı'nın birliği konusunda öne sürülen diğer bir delil ilk hareket ettirici düşüncesine dayanır. Aquinas'a göre, düzenli ve devam ede gelen bir hareketin, birden çok muharrikten çıkması mümkün değildir. Şayet birden çok tanrı varsa ve bu

51 *SCG*, I/42:2, 3.

tanrılar birlikte hareket ediyorlarsa, bu, söz konusu tanrıların hiçbirinin mükemmel olmaması anlamına gelir; zira hepsi bir araya geldiğinde, ancak, mükemmel bir hareket ettirici olabilmektedirler. Bu ise ilk hareket ettirici için düşünülemeyecek bir durumdur. Eğer bu tanrılar birlikte hareket etmiyorlarsa, kimi zaman bazıları, kimi zaman ise diğerleri hareket ediyor demektir. Bu durumda hareket, düzenli ve devamlı olmayacaktır. Hâlbuki, ilk hareket bir ve devamlıdır; böyle bir hareketin ilk hareket ettiricisi de bir olmalıdır[52].

Dünyadaki düzen de tek bir Tanrı'nın olduğunu gösteren başka bir delildir. Dünyadaki pek çok varlığın bir düzen içinde varlığını sürdürmesi, ancak tek bir gücün onları bu şekilde bir düzene tabi tutmasıyla mümkün olabilir. Dolayısıyla Tanrı'nın birden çok olduğunu düşünmek doğru değildir[53].

Aquinas, zorunlu varlığın "basit" olması gereğinden hareketle de, Tanrı'nın birliğinin kanıtlanabileceği kanaatindedir. Şayet iki zorunlu varlık olsaydı, bu iki varlığı birbirinden ayırt etmek, sadece birine veya ikisine ilave edilen bir özellik sayesinde mümkün olabilecekti. Bu da, iki zorunlu varlıktan birinin veya ikisinin birleşik varlık olması demektir. Hiçbir birleşik varlık, zorunlu varlık olamayacağına göre, her biri zorunlu olan birden çok varlığın bulunması mümkün değildir ve dolayısıyla da Tanrı birdir[54].

4. Tanrı'nın Tikelleri (Cüz'iyâtı) Bilmesi

Hem İslâm âleminde hem de Hıristiyan dünyada felsefe ile dini uzlaştırma çalışmaları bazı problemlerin ortaya çıkmasına neden olmuştur. Özellikle İslâm dünyasında, Gazzâlî'nin (ö. 1111) bazı filozofları tekfir etmesiyle, Müslüman ilahiyatçılar ile filozoflar arasındaki gerginliğin had safhaya ulaştığı söylenebilir. Hıristiyan dünyada ise, Ortaçağ'ın en

52 *SCG*, I/42:5.
53 *ST*, I/11:3.
54 *SCG*, I/42:8.

büyük filozofları olarak görülebilecek olan Augustinus ve Aquinas, felsefe ve dini uzlaştırma çabalarının yetersiz kaldığını düşündükleri durumlarda, genelde dine yakın bir tutum sergilemişlerdir. Bu tavır, onların "aziz" şeklinde isimlendirilmesine ve felsefenin Hıristiyan teolojisinden dışlanmamasına yol açmıştır.

Felsefe ve dini uzlaştırma çabalarının kırılma noktalarından biri, hiç şüphesiz, Tanrı'nın tikelleri bilip bilemeyeceği meselesidir. Bilindiği gibi, Gazzâlî, Tanrı'nın tikelleri bilemeyeceğini iddia etmeleri nedeniyle filozofları tekfir etmiştir. Hâlbuki, Batı'da Aquinas, bu meselede dinin öğretileriyle çelişmemeye azami gayret göstererek çözüm yolu bulmaya çalışmıştır.

Tanrı'nın tikelleri bilmesi meselesinde, İbn Sînâ ve İbn Rüşd'ün, Aquinas'ın tam tersi bir düşünceye sahip oldukları görülür. Aquinas gibi, İbn Sînâ ve İbn Rüşd'ün de iyi bir Aristotelesçi olduğu hatırlanırsa, bu tartışmanın temelde Aristoteles'in görüşlerine dayandığını söylemek şaşırtıcı olmayacaktır. Gerçekten de, Aristoteles Tanrısal aklın mahiyetine ilişkin pek çok soru ortaya atmıştır. Mesele ilk önce Tanrı'nın düşünüp düşünemeyeceğine indirgenmiştir. Eğer Tanrı hiçbir şey düşünmezse, O'nun uyuyan bir insandan farkı kalmayacaktır. Eğer bir şey düşünürse, neyi düşünür? Kendisini mi, yoksa başka bir şeyi mi? Eğer başka bir şeyi düşünürse, bu şey daima aynı olan bir şey midir, yoksa değişen bir şey mi? Tanrı'nın düşünmesinin mümkün olmadığı şeyler var mıdır? Bu sorulara cevap olarak Aristoteles, Tanrı'nın sadece en iyi şeyleri düşüneceğini ve düşüncesinin konusunun da asla değişmeyeceğini dile getirir. Eğer Tanrı'nın düşüncesine konu olan şeyler değişirse, bu daha kötüye doğru bir değişim olacaktır ve değişim de bir harekettir. Hâlbuki, Tanrı hareketsizdir. Kısaca ifade edilecek olursa, Aristoteles'e göre, Tanrı sadece, en yüce olanı, yani kendisini bilir. Önemsiz ve değersiz şeyleri ve kötülükleri bilmez. Teorik bilimlerde bilim ile

55 Bkz. Aristoteles, *Metafizik 1074b-1075a.*

bilimin nesnesinin aynı şey olması gibi, Tanrı'da da düşünme ile düşünülen şey aynıdır[55].

İslâm felsefesinde İbn Sînâ, Aristoteles'in izinden giderek, Tanrı'nın tikelleri bilemeyeceğini iddia eder. Ona göre, sonsuz ve değişmez olan Allah tikelleri düşünemez. Allah'ın tikelleri düşündüğü söylenirse, bu durumda, O'nun tabiatında değişiklik olduğu kabul edilmiş olur. Değişme ise bir harekettir. Tanrı'nın mükemmel olması, hareketsiz olmasına, hareketsiz olması değişmemesine, değişmemesi de dünyayı bilmemesine bağlıdır. Ancak Tanrı dünyadan ve tikellerden tamamen habersiz de değildir. O, tikelleri tümel (küllî) bir şekilde bilir. Neden bilindiğinde etki, prensip bilindiğinde ise sonuç bilinir. Tanrı da her şeyin nedeni ve prensibi olan kendi özünü, dolayısıyla kendi özünden taşan her şeyi bilir. Başka bir deyişle, Tanrı tikelleri, tümellerin bir parçası olması nedeniyle bilir[56]. İleride de görüleceği gibi, Tanrı'nın tikelleri bilmesiyle ilgili olarak İbn Sînâ'nın ortaya koyduğu mantık örgüsü, Aquinas'ta da tekrarlanır. Bununla birlikte, öncülleri aynı olan iki düşünürün ulaştıkları sonuçlar farklılık göstermektedir.

İbn Sînâ'nın tikeller bilgisi hakkındaki görüşü Gazzâlî tarafından eleştirilmiştir. Gazzâlî'ye göre tikeller bilgisi Tanrı'da herhangi bir değişiklik meydana getirmez. Tanrı her şeyi önceden tam olarak bilir. Filozofların temel argümanına göre, bilgi bilende değişiklik meydana getirir. Hâlbuki, Gazzâlî filozofların bu iddiasının doğru olmadığını düşünmektedir. Gazzâlî'nin konuyu açıklamak için verdiği örneğe göre, yanımızda duran bir insan, bizim önümüze, arkamıza veya diğer yanımıza geçip bizim çevremizi dolaştığında, biz bu insanın yaptığı her şeyi biliriz ve bu bilgi bizi değiştirmez. Gazzâlî'ye göre, bilgi edinme sürecinde değişikliğe uğrayan, bilen değil, bilinendir[57].

---

56 Bkz. Altıntaş, Hayrani, *İbn Sina Metafiziği*, Ankara 1985, s. 68-69; Kutluer, İlhan, *İbn Sînâ Ontolojisinde Zorunlu Varlık*, İstanbul 2002, s. 150-164.

57 Gazzâlî, *Tehâfütü'l-Felâsife*, (thk. Süleyman Dünya), Kâhire, Dâru'l-Maârif, t.y., s. 213.

İbn Rüşd, Tanrı'nın tikeller bilgisi konusunda hem İbn Sînâ'yı hem de Gazzâlî'yi eleştirir. İnsanın bilgi edinme aktı ile Tanrı'nın bilgisi arasındaki farklılığa dikkat çeken İbn Rüşd'e göre, insan bilgisi, bilinenin eseri, yani malûlüdür. Tanrı'nın bilgisi ise bilinenin eseri değil, illetidir. Bu sebeple, İbn Sînâ, "Allah tikelleri tümel bir şekilde bilir" derken yanılmıştır. Zira tikel ve tümel bilgiler, insan bilgisinin kategorileridir ve Tanrı'nın bilgisini bu terimlerle anlatmak doğru değildir. Tikellerin duyularla, tümellerin ise akılla bilindiğine dikkat çeken İbn Rüşd, tikellerin değiştiğini, cinslerin ilmi olan tümellerin ise değişmediğini dile getirir. Buna göre, tikellerin değişimi ile idrak da değişir[58].

Görüldüğü gibi, Aristoteles'in Tanrı'nın bilgisi hakkındaki görüşleri Müslüman düşünürlerce İslâm düşüncesine adapte edilmeye çalışılmıştır. Şüphesiz ki Aristoteles'in Tanrısı ile İslâm'ın Tanrısı birbirinden oldukça farklıdır ve Aristoteles'in Tanrı hakkındaki görüşlerini yorumlamak Müslüman filozoflar için kolay olmamıştır. Ancak anlaşılabildiği kadarıyla, Müslüman düşünürler, bu meselede dinî öğretilere değil, Aristoteles felsefesine yakın bir noktada durmaktadırlar. Öte yandan, Tanrı'nın tikelleri bilip bilemeyeceği sorunu Hıristiyan dünyaya taşındığında, St. Thomas quinas, Aristoteles'in düşüncelerini yorumlama konusunda Müslüman meslektaşlarından farklı bir sonuca ulaşır ve Tanrı'nın tikelleri bilememesinin O'nun mükemmelliğiyle uzlaştırılamayacağını söyleyerek tipik bir teolog tavrı sergiler.

Daha önce varlıklardaki bütün mükemmelliklerin Tanrı'da daha üstün bir şekilde bulunduğu belirtilmiş; Aquinas'ın bu gerçekten hareketle benzetme yoluyla Tanrı'ya bazı sıfatlar yüklenebileceği düşüncesine sahip olduğu açıklanmıştı. Tikeller bilgisinin insanın mükemmelliklerinden biri

58 İbn Rüşd, *Felsefe-Din İlişkileri*, (haz. Süleyman Uludağ), İstanbul 2004, s. 95-96; Sarıoğlu, Hüseyin, *İbn Rüşd Felsefesi*, İstanbul 2003, s. 280-281, Fahri, Macit, *İslâm Felsefesi Tarihi*, (çev. Kasım Turhan), İstanbul 1992, s. 254; Taylan, Necip, *İslâm Felsefesi*, İstanbul 1991, s. 249; Küken, 177-181; Türker, Mübahat, *Üç Tehâfüt Bakımından Felsefe ve Din Münasebeti*, Ankara 1956, s. 203.

olduğu düşüncesinden hareket eden Aquinas, bu mükemmelliğe daha üstün bir şekilde sahip olan Tanrı'nın da tikelleri bileceğini savunur. Bu aşamada düşünürümüz, isim vermeden İbn Sînâ'nın konuyla ilgili yaklaşımını aktarır ve eleştirir. Aquinas'ın açıkladığına göre, bazıları Tanrı'nın evrensel nedenler aracılığıyla tikelleri bildiğini söylemişler ve görüşlerini desteklemek için astrologun durumunu örnek olarak göstermişlerdir. Buna göre, astrolog gök cisimlerinin genel hareketlerini bildiği için, güneş veya ay tutulmasının ne zaman olacağını bilir ve önceden söyleyebilir. Tanrı da sonradan olacak şeyleri bu şekilde tümel olarak bilir[59]. Ancak Aquinas, bu görüşün konuyu açıklamakta yetersiz kaldığını düşünmektedir. Zira tikel şeyler, evrensel nedenlerden bazı formlar ve güçler alır. Bu form ve güçler ise ancak bir madde sayesinde bireyselleşebilir. Söz gelimi, Sokrates'i bilenler, onu beyaz olduğu için veya Sophroniscus'un oğlu olarak ya da bunun gibi şeylerle bilirler. Eğer Sokrates denilen kişi bu şekilde somutlaşmamış olsaydı, onu evrensel (tümel) nedenlerle bilmek mümkün olamazdı. Bunun gibi, İbn Sînâ'nın görüşü kabul edilerek Tanrı'nın tikelleri tümeller aracılığıyla bildiği söylenirse, bu, Tanrı'nın tikelleri tikel özellikleriyle bilmediğini kabul etmek anlamına gelecektir.

Aquinas'a göre, Tanrı, bilgisiyle varlıkların nedenidir ve O'nun bilgisi, Tanrı ile varlıklar arasındaki bu nedenselliğin sınırları kadar geniştir. Tanrı'daki aktif güç, sadece tümelleri değil, aynı zamanda maddeyi de kapsar. Bu sebeple Tanrı'nın tikelleri bildiği kabul edilmelidir[60].

Düşünürümüze göre, ilk hareket ettirici ve etkin neden delillerinin de ortaya koyduğu gibi, Tanrı bütün varlıkların ilk ve evrensel nedenidir. Başka bir deyişle, doğrudan veya dolaylı olarak, varlığını Tanrı'dan almayan hiçbir varlık yoktur. Genel bir prensip olarak, neden bilindiğinde, sonuç da bilinir. Tanrı, kendisini mükemmel bir şekilde bildiğine göre,

---

59 İbn Sînâ'nın kullandığı bu astrolog benzetmesi için bkz. Altıntaş, 68.
60 *ST*, I/14:11.

kendisinden meydana gelen her şeyi de bilir. Dolayısıyla, Tanrı'nın sadece tümelleri bildiğini, tikelleri bilmediğini söylemek doğru değildir[61].

Bu aşamada St. Thomas Aquinas, Tanrı'nın tikelleri bilemeyeceğini savunanların iddialarını da çürütmeye çalışır. Ona göre, muhaliflerin öne sürdükleri ilk delil tikellerin doğasından hareketle elde edilmektedir. Tikeller madde ile ilgili olduğuna ve bütün bilgiler, belli bir özümseme (assimilation) sayesinde edinildiğine göre, maddî olmayan bir gücün tikelleri bilmesi söz konusu değildir. Başka bir deyişle, ancak imgelem ve duyular gibi maddî organları kullanabilen güçler tikelleri bilebilir. Maddî olmadığı için insan aklının tikelleri anlaması mümkün değildir; maddeden en uzak bir durumda bulunan Tanrısal akıl da tikelleri bilemez.

Bu görüşün yanlış olduğunu düşünen Aquinas'a göre,

> *Tanrı, kendisi dışındaki varlıkları, onların nedeni olduğu için bilir. Tikellerin kapsamına giren şeyler Tanrı'nın eseridir. Tanrı varlıkların hareket halinde olmasını sağladığı sürece, onların nedenidir. Tümeller ise, Metafizik VII'de* kanıtlandığı gibi, maddeden bağımsız değil, madde ile birlikte var olan şeylerdir. O halde Tanrı, kendisinin dışındaki şeyleri sadece tümel olarak değil, tikel olarak da bilir*[62].

Aquinas'ın konuyla ilgili diğer bir argümanı, Tanrı'nın mükemmel varlık olması düşüncesine dayanır. Varlığın ilk nedeni olan Tanrı bütün mükemmelliklere sahiptir. Dolayısıyla O'nun bilgisinin bütün bilgileri içermesi gerekir. Şayet Tanrı'nın tikelleri bilemeyeceği söylenirse, bu, Tanrı'nın bilgisinin mükemmel olmadığı anlamına gelir. Tanrı hakkında böyle bir düşünceye sahip olmak ise mümkün değildir[63].

Bir şeyin özünün nelerden oluştuğunu bilmek, o şeyi bilmek demektir. Tikellerin özü, belli bir madde ve bireyselleş-

---

61 *SCG*, I/50:2.
* Aristoteles, *Metafizik*, 1035b.
62 SCG, I/65:2.
63 *SCG*, I/65:5.

miş formdan oluşur. Madde, maddeye şekil veren şey ve maddede bireyselleşmiş form hakkında bilgi sahibi olan herkes, tikelleri bilir. Tanrı'nın bilgisi maddeyi, ilinekleri ve formları içine alır. Çünkü O her şeyin ilk kaynağıdır ve varlık sahnesindeki her türlü şey, O'nun özünde mevcuttur. O halde Tanrı tikelleri bilir[64].

Tanrı'nın tikelleri bilemeyeceğini iddia edenlerin öne sürdükleri ikinci delil, tikellerin her zaman var olmaması ilkesine dayanır. Tikeller her zaman var olmadığına göre, Tanrı onları ya daima biliyor ya da belli bir zamanda biliyor ve belli bir zamanda bilmiyor demektir. İlk ihtimal doğru olamaz; çünkü var olmayan bir şeyin bilgisi de olamaz. Bilgi gerçekle ilgili bir şeydir ve var olmayan bir şey gerçek değildir. Tanrısal akıl değişim kabul etmeyeceği için ikinci ihtimal de mümkün değildir.

Aquinas'a göre bu görüş de kabul edilemezdir. Tanrısal aklın diğer şeylerle ilgili bilgisi, der Aquinas, sanatkârın (zanaatkârın), yaptığı işle ilgili bilgisi gibidir. Sanatçı, sanatı sayesinde, henüz ortaya çıkmamış şeyleri de bilir. Başka bir deyişle, sanatçının bilgisinde henüz yapmadığı şeylerin formları bulunur. Bunun gibi, Tanrı'nın, varlık sahnesine çıkmamış şeylerin bilgisine sahip olduğunu söylemeğe hiçbir engel yoktur[65].

Şu anda var olmayan şeyler iki türlüdür. Birincisi, şu anda yoktur; ama bu şeyler ya geçmişte var olmuş ya da gelecekte var olacaklardır. Tanrı bu tür varlıklar hakkında "görme" (vizyon) bilgisine sahiptir. Zira hem zâtı hem de bilgisi ezelî olan Tanrı, geçmişteki, şimdiki veya gelecekteki her şeyi görür. Öte yandan ne şimdi, ne geçmişte, ne de gelecekte varlık kazanamamış veya kazanamayacak olan şeylerden de söz etmek mümkündür. Tanrı bu tür şeyleri, "görme" bilgisiyle değil, sahip olduğu basit akılla idrak eder[66].

---

64 *SCG*, I/65:3.
65 *SCG*, I/66:3.
66 *ST*, I/14:9; *SCG*, I/66:8.

Etki, nedeni göz önünde bulundurularak, var olmadan önce de bilinebilir. Söz gelimi, gökbilimci göksel hareketlerin düzenlerini düşünmek suretiyle, gelecekteki bir güneş tutulmasını önceden bilir... Tanrı da bütün diğer şeylerin nedeni olan kendisini bilerek, diğer şeyleri kendisinin eseri olarak bilir. O halde, hiçbir şey Tanrı'yı, var olmayan şeyleri bilmekten alıkoyamaz[67].

Görüldüğü gibi, burada kullanılan argümanlar büyük çoğunlukla İbn Sînâ felsefesinin izlerini taşımaktadır.

Tanrı'nın tikelleri bilemeyeceğine ilişkin üçüncü argümana göre, tikellerin sınırları içine giren varlıkların tamamı, zorunlu varlıklar değildir; bazıları tesadüfen meydana gelir. Bundan dolayı, tikellerle ilgili bilgiler, ancak bu varlıkların varlık sahnesine çıktıkları anda gerçekleşebilir. Gelecekte meydana gelebilecek olasılıklar hakkında herhangi bir bilgiye sahip olunamaz; sadece birtakım tahminlerde bulunulabilir. Hâlbuki, Tanrı'nın bilgisi kesin ve yanılmazdır. Tanrı'nın değişmez bir niteliğe sahip olması nedeniyle, O'nun, sonradan meydana gelen bir şeyi öğrenmeye başladığını söylemek imkânsızdır. Dolayısıyla Tanrı mümkün (olumsal) tikelleri bilemez.

Bu düşünceyi de kabul edilebilir bulmayan Aquinas, Tanrı'nın, ezelden beri mümkün tikeller hakkında şaşmaz bir bilgiye sahip olduğunu ve O'nun bu şaşmaz bilgisinin söz konusu varlıkların olumsallığına bir zarar vermediğini düşünür. Mümkün varlıklarla zorunlu varlıklar arasındaki ayırım, varlıkların nedenleriyle olan ilişkilerinde yatar. Mümkün varlığın, nedeninden meydana gelmesi de, gelmemesi de olasıdır; zorunlu varlık ise sadece kendi nedeninden meydana gelebilir. Mümkün ve zorunlu varlıklar arasında varlık olmaları bakımından bir fark yoktur. Tanrısal akıl ezelden beri şeyleri, sadece nedenleri itibariyle değil, aynı zamanda varlıkları açısından da bilir. O halde, Tanrı'nın mümkün varlıklar hakkında ezelî ve şaşmaz bir bilgiye sahip olduğu söylenebilir[68].

---

67 *SCG*, I/66:6.
68 *ST*, I/14:13; *SCG*, I/67:3.

Aquinas'ın, Tanrı'nın mümkün tikelleri bildiğine ilişkin yaptığı diğer bir açıklama, Tanrı'nın bilgisinin mükemmel olması temeline dayanır. Şayet olaylar veya şeyler, Tanrı'nın bildiği şekilde meydana gelmezse, bu durumda O'nun bilgisi mükemmel olamaz. Tanrı bütün varlığı bildiğine ve varlığın kaynağı olduğuna göre, her türlü etkiyi hem etki olarak hem de etkinin nedeniyle ilişkisi açısından bilir. Mümkün varlıkların, kendilerine en yakın olan nedenlerle ilişkisi tesadüfî bir olaydır ve Tanrı bunların tesadüfen meydana geleceğini bilir. Bundan dolayı, Tanrı'nın bilgisinin kesinliği ve gerçekliği, varlıkların olumsallığını yok etmez[69].

Tanrı'nın tikelleri bilemeyeceğini savunanlarının öne sürdükleri diğer argüman, tikellerin, en azından potansiyel olarak, sonsuz bir nitelik taşımasıdır. Böyle sonsuz sayıdaki tikelin bilinmesi Tanrı için bile mümkün değildir.

Aquinas, Tanrı'nın sonsuz sayıdaki şeyleri bilmesini mümkün görür; zira eğer sonsuz sayıda şey var ise, bütün bu şeylerin nedeni Tanrı'dır ve bu nedenle de Tanrı sonsuz sayıdaki şeyleri bilir. Aquinas'ın benimsediği temel ilkelerden birine göre, neden bilindiğinde, etki de bilinir. Tanrı kendisini mükemmel bir şekilde bilir ve kendisini bilmek suretiyle, kendisinden zuhur eden şeyleri de bilir. Dolayısıyla Tanrı'nın bilgisi, potansiyel halde olanlar dâhil olmak üzere her şeyi kapsar. Fakat bu argüman, tikellerin sonsuz sayıda olabilme ihtimalini yadsıyan Aquinas için sadece teorik bir nitelik taşır. Sonsuz sayıda tikel yoktur; ama eğer olsaydı, Tanrı onları da bilirdi[70].

Tanrı'nın tikelleri bilemeyeceğini düşünenlere göre, tikellerin bilgi hiyerarşisinde yüksek bir yere sahip olmaması da kendileri açısından bir delildir. Çünkü bir bilimin saygınlığı, ele aldığı konunun saygınlığından gelir. Ele alınan konu muteber değilse, bu durum, o konuyu çalışan bilim dalının itibarını da zedeler. Bilim dalının saygınlığı, tikeller arasındaki

69 *SCG*, I/67:7.
70 *SCG*, I/69:2, 4; *ST*, I/14:12.

düşük şeylerin bilinmesini engeller. Aristoteles felsefesinde de açıklandığı gibi, Tanrı sadece en yüksek iyiyi bildiğine göre, tikeller gibi muteber olmayan şeyleri bilmek Tanrı'nın yüceliğine uygun düşmez.

Aquinas'a göre, Tanrı'nın, mertebesi düşük şeyleri bilmesi, O'nun saygınlığını zedelemez. Aktif bir güç ne kadar güçlü olursa, etkisi o kadar uzak sonuçlara ulaşır. Tanrısal aklın bilme gücü de tıpkı aktif bir güç gibidir; zira Tanrı, bir şeyi bildiğinde, ondan herhangi bir şey almaz, ona nedenselliğini verir. Tanrı sonsuz bir bilme gücüne sahiptir ve O'nun bu gücü, en uzak şeyleri bilmesini sağlar. Şeylerin saygınlığı, yüceliği ve düşüklüğü, yüceliğin zirvesi olan Tanrı'ya yakın veya uzak olmalarına bağlıdır. Tanrısal aklın mükemmel gücü sayesinde Tanrı, varlıklar arasında en düşük olanları bile bilir[71].

Bilinen şeylerin düşük bir nitelik taşıması, genel olarak, bilenin saygınlığını ve yüceliğini azaltmamakla birlikte, kimi zaman, bilinen şeylerin düşük olmasının, bileni de küçülttüğü görülür. Bunun nedeni, bilenin, mertebesi düşük şeyleri düşünürken, yüce şeyleri düşünmekten uzaklaşması olabileceği gibi, düşük şeyleri düşünen kişinin, onlara meyletmesi de olabilir. Fakat her iki durumun da Tanrı için düşünülmesi imkânsızdır. Ayrıca, bir güç, küçük şeyler yaptığı için değil, gücü küçük şeyler yapmakla sınırlı olduğu için küçülür; zira büyük şeyler yapabilen bir güç, küçük şeyleri de yapabilir. Dolayısıyla, hem yüce hem de düşük şeyleri bilmek, bir gücün düşük olduğunu göstermez. Ama sadece düşük şeyleri bilen bir güç, düşük bir güç olarak algılanır. O halde, yüce şeyleri bilen Tanrı'nın küçük şeyleri de bilmesi, O'nun yüceliğini azaltmaz[72].

Özetle diyebiliriz ki, Tanrı'nın bilgisi dört yönlüdür. Tanrı'nın, belli bir zamanda var olmasını murat ettiği şeyler vardır. Tanrı'nın bu varlıklarla ilgili bilgisi gerçek bir pratik bil-

71 *SCG*, I/70:2.
72 *SCG*, I/70:5, 6.

gidir. İkincisi, Tanrı'nın hiçbir şekilde yapmayı murat etmediği şeylerdir. Tanrı bu şeyleri gerçek bir pratik bilgiyle değil, buna yakın bir bilgiyle algılar. Üçüncü olarak, Tanrı, kendisinin yapabileceği şeyler veya insanların zihinlerinden geçen düşünceler gibi ortaya çıkmamış şeyleri bilir. Son olarak, Tanrı, kötülük gibi, kendi bilgisinin neden olmadığı şeyleri de bilir. Bu dört tür bilgi göz önünde bulundurulduğunda, Tanrı'nın hem teorik hem de pratik bilgilere sahip olduğu ortaya çıkmaktadır[73].

73 Aquinas, *An Aquinas Reader*, 150; Craig, William Lane, *The Problem of Divine Foreknowledge and Future Contingents from Aristotle to Suarez*, Leiden 1988, s. 99-103.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

Yaratma

KONUNUN TEOLOJİ AÇISINDAN ÖNEMİ

Yaratma salt felsefi bir konu olarak ele alınabileceği gibi, bir ilahiyatçının elinde dinî bir mesele olarak da incelenebilir. Her ne kadar yaratma hem felsefenin hem de teolojinin konu edindiği ortak bir mesele olsa da, filozof ve ilahiyatçıların konuyu inceleme şekilleri farklıdır. Filozof varlıkları oldukları gibi algılamaya çalışır. Söz gelimi, ateşi ateş olarak, güneşi güneş olarak inceler. İlahiyatçı ise varlıklara böyle yaklaşmaz. Ona göre ateş, ateş olduğu için değil, Tanrı'nın yüceliğini yansıttığı için incelemeye değerdir. Başka bir deyişle, filozof varlıkların doğasını, ilahiyatçı ise aynı varlıkların Tanrı'yla ilişkisini (bu varlıkları Tanrı'nın yaratmış olmasını ve Tanrı'ya bağlı olmalarını) anlamaya çalışır.

Filozof ile ilahiyatçı arasındaki bir diğer fark, olayların nedenlerine ilişkin görüşleridir: Filozof olayların yakın nedenlerini araştırır. İlahiyatçı ise olayların ve varlıkların arkasındaki ilk nedeni görmeye çalışır. İlahiyatçı için önemli olan, bir etkinin şu veya bu nedenden ortaya çıkması değil, Tanrı'nın nedenle etki arasında böyle bir ilişkiyi kurmuş olmasıdır. Dolayısıyla bir nedenin bir etki ortaya çıkarması, ilahiyatçıya göre, Tanrı'nın gücünü, izzetini ve hikmetini gösteren bir durumdur.

Filozoflar ile ilahiyatçıların varlıkları inceleme yöntemleri de farklılık gösterir:

> *Yaratılmış varlıkları kendi içinde değerlendiren ve yaratılanlardan hareketle bizi Tanrı'ya ulaştıran felsefe öğretisinde, önce yaratılanlar, en son olarak ise Tanrı ele alınır. Buna karşın, yaratılanları sadece Tanrı'yla ilişkileriyle değerlendiren iman öğretisinde, ilk olarak Tanrı, daha sonra da yaratılanlar ele alınır. Dolayısıyla iman doktrini daha mükemmeldir; zira bu doktrin, Tanrı'nın sahip olduğu bilgiye daha benzerdir. Nitekim Tanrı da, kendisini bilmek suretiyle diğer şeyleri bilir*[1].

Felsefe ile ilahiyat arasındaki bu son ayırım dikkate alındığında, Aquinas'ın ele aldığı meseleleri sıralama yöntemi, onun filozof olarak mı, yoksa ilahiyatçı olarak mı görülmesi gerektiği konusunda önemli ipuçları vermektedir. Aquinas önce Tanrı konusuna değinmekte, daha sonra yaratma ve âlemle ilgili meselelere girmektedir. Filozof ve ilahiyatçı arasında yukarıda anlatılan diğer farklılıklar da göz önünde bulundurulduğunda, Aquinas'ın kendisini filozof olarak değil, ilahiyatçı olarak gördüğü tereddütsüz bir şekilde söylenebilir.

Yaratma konusunu teolojik temellere dayandıran Aquinas, bu konunun doğru anlaşılması halinde, Tanrı hakkında sahih bilgilere ulaşılabileceğini, bazı yanlışlıkların düzeltilebileceğini düşünmektedir. Yaratma üzerine düşünmek bize, ilk olarak, Tanrı hakkında doğru bilgilere ulaşma imkânı verir. Tanrı'nın yaptığı işler doğru bir şekilde okunduğunda, O'nun hikmetinin anlaşılmasına ve takdir edilmesine yardımcı olur; zira yapılan işlerle yapan arasında benzerlikler bulunur. Tanrı, her şeyi hikmetiyle yarattığına göre, âlem Tanrı'nın hikmetini yansıtır. Nitekim *Mezmurlar*'da da bu durum açık bir şekilde ifade edilmiştir: *"Ya Rab, sen her şeyi hikmetle yaptın"*[2]. *Mezmur* yazarı *"Gece benim ışığım olacak"*[3] der-

1 Bkz. *SCG*, II/4:1 vd.
2 Mezmurlar 104:24.
3 Mezmurlar 139:11.

ken, aslında, Tanrı'nın yaptığı işler üzerine düşünüldüğünde, ilâhî hikmetin anlaşılabileceğini söylemek istemektedir[4].

İkinci olarak, yaratma konusu doğru anlaşılması, Allah'ın yüce kudretinin bilinmesini ve böylece insanın kalbinde Tanrı'ya karşı bir saygı hissinin oluşmasını sağlar. Bu husus, *Kutsal Kitap*'ta da değişik vesilelerle dile getirilmektedir: *"Tanrı'nın görünmeyen şeyleri, yani, ebedî kudreti ve ulûhiyeti, dünyanın yaratılışından beri yapılan şeylerle görülmekte ve anlaşılmaktadır"*[5]. Tanrı'nın yüce gücünün anlaşılması, insanların O'ndan korkmalarına ve O'na saygı duymalarına neden olur: *"Kudretli olmak bakımından senin ismin büyüktür. Ey milletlerin Kralı! Senden kim korkmaz?"*[6].

Tanrı'nın yaptığı işler üzerine düşünmek, insanların, Tanrı'nın iyiliğini sevmelerinde de teşvik edici bir unsur olur; zira varlıklarda değişik şekillerde ve ölçülerde bulunan bütün iyilik ve mükemmelliklerin tamamı Tanrı'da bir arada bulunmaktadır. O halde, yaratılmış varlıklardaki iyilik ve güzellikler insanların beğenisini kazanıyorsa, Tanrı'nın bu güzelliklerin kaynağı olduğunu bilmek, Tanrı'ya çok büyük bir hayranlık duyulmasına neden olacaktır[7].

Yaratılmış olan varlıklar üzerine düşünmek insana gerçeklere ulaşma imkânı verdiği gibi, bazı yanlışlardan kurtulma fırsatı da sağlar. Zira kimi zaman insanlar, yaratma konusunda yanlış fikirlere sahip olmakta ve bu da onları inançla bağdaştırılamayacak düşüncelere sevk etmektedir. Söz gelimi, yaratılmış olan varlıkların mahiyetini bilmeyen insanlar, Tanrı hakkında yanlış yargılara ulaşarak görünür âlemin dışında hiçbir şeyin var olamayacağını savunmakta ve Tanrı'yı ateş, rüzgâr, yıldız, su, güneş ya da ayla özdeşleştirmektedirler[8].

---

4 *SCG*, II/2:2.
5 Romalılar 1:20.
6 Yeremya 10:6-7.
7 Bkz. *SCG*, II/2:3, 4.
8 *SCG*, II/3:2.

Yaratma konusunda yapılan diğer bir yanlış, Tanrı'ya ait olan bazı niteliklerin diğer yaratıklara verilmesidir. İnsan ancak cahilliği nedeniyle, bir varlığın doğasıyla bağdaşmayan bir şeyi, o varlığa yükler. Sadece insana ait olan bazı özelliklerin, başka varlıklara atfedilmesi doğru olmadığı gibi, yalnızca Tanrı'ya ait olan özellikler de diğer varlıklara verilemez. Böyle bir yanlışa düşen insanlar, yaratma eylemini, gelecek bilgisini ve mucizeleri, Tanrı'nın dışındaki fâillere dayandırmaktadırlar.

Yaratılmış şeylerin gerçek doğasını bilmeyen ve insanın âlemde işgal ettiği mevkiin farkında olmayan bazı kişiler, insanın, kendisinden daha düşük bazı varlıkların etkisinde olduğunu düşünmektedirler. İnsan iradesinin yıldızlara bağlı olduğunu düşünenler bu gruba dâhil edilebilirler. Bunlar hakkında *Kutsal Kitap*'ta *"Putperestler gibi, göğün işaretlerinden korkmayın"*[9] denilir. Melekleri, ruhların yaratıcısı olarak görenler de benzer bir yanlış düşünceye kapılmaktadırlar[10].

Bu ve benzeri yanlışlar, Aquinas'a göre, insan aklını Tanrı'dan uzaklaştırmaktadır. Bu sebeple yaratma konusu, oldukça felsefi bir nitelik taşımasına rağmen, Tanrı ve âlem hakkında doğru inançlara sahip olunması açısından teolojik bir önem kazanmaktadır.

ÂLEMİN EZELÎLİĞİ

Âlemin ezelî olup olmadığı meselesi Grek felsefesinden itibaren filozof ve teologların tartıştığı önemli bir problemdir. Bu problem, Tanrı'nın tikelleri bilip bilemeyeceği sorunundan sonra, felsefe ile dini uzlaştırma çalışmalarının ikinci kırılma noktası olarak görülebilir.

---

9 Yeremya 10:2.
10 Bkz. *SCG*, II/3:3, 5.

Bilindiği gibi, Platon'a göre dünya, idealar dünyası ve görünüşler dünyası olmak üzere iki türlüdür. İdealar dünyası ezelî, ebedî, değişmez, yok olmaz ve madde dışı bir niteliğe sahiptir. Buna karşın görünüşler dünyası değişen, oluş ve yokoluşa maruz kalan sonlu varlıklar dünyasıdır. İnsanın duyularıyla algıladığı dünya, görünüşler dünyasıdır. Tanrı idealara şekil vererek görünüşler dünyasını yaratmıştır. Başka bir deyişle, Demiurg, şekilsiz bir ilk maddeyi işleyip şekil vererek evreni yaratmıştır. Platon'un düşüncesinde ilk madde, aslında varlığa benzer hale getirilmiş "yokluk"tur. İlk madde cisim değildir; ancak Demiurg'un şekil veren etkisiyle cisim olabilen, tanımlanamayan, görülemeyen, şekilsiz olan, bütün nitelikleri almaya elverişli ve Tanrı kadar ezelî bir şeydir[11]. Tahmin edilebileceği gibi, bu yaratma yoktan yaratma değil, şekilsiz maddeye uygulanan bir "değişme"dir.

Platon'un öğrencisi Aristoteles ise, dünyanın bir başlangıcının olduğu düşüncesini reddederek, madde, zaman, hareket ve göklerin ezelî olduğunu savunur. Zamanın olmadığı bir an düşünülemeyeceğine göre, zaman ezelîdir. Zamanın ezelî olması, hareketin de ezelî olmasını gerektirir; çünkü zaman, hareketin "önce" ve "sonra" şeklinde sayımından başka bir şey değildir[12]. Hareket ezeliyse, hareket etme potansiyeline sahip bir şey de ezelî olmalıdır. Bu durumda Tanrı ile âlem arasındaki ilişki, bir yaratıcı-yaratılan ilişkisi değildir. Dahası, sürekli değişimlerin olduğu âlemi bilmek, Tanrı'nın değişmez bilgisiyle çelişir. Tanrı âlemi ne yaratmış, ne de şekil vermiştir. Ezelî olan âlem Tanrı'yı tanıyarak O'na benzemeye çalışmıştır. Bu açıdan bakıldığında, Tanrı, âlemdeki hareketin etkin nedeni değil, gaye nedenidir: "*Sevilen ve düşünülen şey, sevenin ve düşünenin (ilgisini çekerek) onu nasıl harekete geçiriyorsa, İlk Muharrik de âlemi öyle hareket ettirir*". Dolayısıyla, maddî dünya, kendisini, en mükemmel

11 Bkz. Weber, Alfred, *Felsefe Tarihi*, (çev. H. Vehbi Eralp), İstanbul 1991, s. 59-60; Efil, Şahin, *İslam ve Batı Düşüncesinde Yaratılış Modelleri*, İstanbul 2002, s. 21-25.

12 *ST*, I/10:1.

forma doğru hareket ettirir ve bu harekette Tanrı'nın herhangi bir rolü yoktur[13].

Grek felsefesinde âlemin ezelî olduğuna ilişkin görüşün kabul edilmesi, felsefeyle dini uzlaştırmaya çalışan Müslüman ve Hıristiyan düşünürleri oldukça zorlamıştır. İslâm felsefesinde İbn Sînâ, vâcibu'l-vücûd olan Allah ile mümkün olan âlem arasında ontolojik bir fark gözetse de, Allah'ın, akılların varoluşundan önce zamanda yalnız olduğunu kabul etmez. Başka bir deyişle, nedenin etkiden önce olması gibi, Allah da zât bakımından âlemden öncedir. Ancak zaman bakımından aralarında öncelik-sonralık yoktur. Âlem, mümkün bir varlık olmasına rağmen, ezelîdir[14]. İbn Sînâ'nın düşüncesinde var etme iki türlüdür: Yoktan var etmek, başka bir varlıktan var etmek. İkincisi, yani bir varlıktan başka bir varlığın meydana gelmesi, zaman içinde olur ve önceki varlık ile sonraki varlık arasında bir zaman farkı bulunur. Hâlbuki, yoktan var etme fiilinde var eden ile var edilen arasında bir zaman farkının bulunması gerekli değildir. Âlem yoktan yaratıldığına göre, bu ezelî bir yaratma anlamına gelecektir. Bu bağlamda İbn Sînâ, yoktan var etmeyi "ibda", doğal varlıklarda meydana gelen var olmayı "halk" olarak isimlendirmektedir. Fârâbî'de (ö. 950) de benzer bir ayırım görülmektedir[15]. İbn Sînâ'nın görüşlerini şu önermelerle özetlemek mümkündür: Nedenler eserlerini zorunlu kılar; nedenler eserleriyle birlikte vardır; nedenler zaman bakımından değil, varlık bakımından eserlerinden öncedir. Bu önermelere dayanarak, İbn Sînâ'nın, âlemin daima var olduğu sonucuna ulaştığı söylenebilir[16].

---

13 Bkz. Aristoteles, *Metafizik 1032a-1033b; Fizik 192a; 250a-251b*; Kaya, Mahmut, *İslâm Kaynakları Işığında Aristoteles ve Felsefesi*, İstanbul 1983, s. 140-142; 215-217; Meyer, 271-272.

14 Altıntaş, 117-118.

15 Atay, Hüseyin, *Farabi ve İbn Sina'ya Göre Yaratma*, Ankara 1974, s. 120-121; Aydın, İbrahim Hakkı, *Farabi'de Metafizik Düşünce*, İstanbul 2000, s. 184-185.

16 Acar, Rahim, *Creation: A Comparative Study between Avicenna's and Aquinas' Positions*, (Basılmamış Doktora Tezi), Harvard University, Boston 2002, s. 268; a.mlf., "Yaratma: İbn Sînâ ve St. Thomas Aquinas'ın Görüşlerinin Karşılaştırılması", *Dîvân*, sy. 15, İstanbul 2003/2, s. 212.

Ezelî yaratma düşüncesini benimseyen bir diğer Müslüman düşünür İbn Rüşd'dür. O, âlemde gördüğümüz her şeyin zaman içinde sonradan yaratılmış (muhdes) olduğu konusunda filozoflarla kelâmcılar arasında düşünce birliği olduğunu açıklamaktadır. Hem filozofların hem de kelâmcıların ortak olarak benimsedikleri diğer bir husus, Tanrı'nın ezelî ve her şeyin fâili olmasıdır. Kadîm varlık ile muhdes varlıklar arasında kalan âlem ise, Tanrı tarafından zamandan bağımsız olarak yaratılmıştır. İnsanların âlemin ezelîliğini anlayamamaları, çevrelerinde gördükleri muhdes varlıklarla âlemi tamamen aynı olarak görmelerinden kaynaklanmaktadır. Hâlbuki, muhdes varlıklar zaman içinde, âlem ise zaman dışı olarak yaratılmıştır. İbn Rüşd'e göre, Allah'ın kadîm oluşuyla âlemin kadîm oluşu; diğer varlıkların muhdes oluşuyla âlemin muhdes oluşu arasında bir ayırım yapılmalıdır. Allah hiçbir nedene bağlı olmadan kadîmdir. Hâlbuki, âlem, kadîm olan Allah tarafından zamanla ilişkisi bulunmaksızın yaratıldığı için, bir bakıma kadîm, bir bakıma muhdestir. Âlem mutlak yokluktan değil, kuvve halinde bulunan bir ilk maddeden (heyûlâ) yaratılmıştır. Ancak Tanrı'nın varlığı gibi, fiili de ezelî olacağına göre, âlem ezelî olmalıdır[17]. Kısaca ifade edilecek olursa, âlem zaman itibariyle ezelî/kadîm, zât itibariyle muhdestir. Bu durum, güneş ile ışığı arasındaki ilişkiye benzer. Ontolojik olarak güneş, ışığından daha önce vardır. Ancak güneşin var olmasıyla, ışığın ortaya çıkması arasında zaman bakımından bir öncelik-sonralık yoktur[18]. İleride göreceğimiz gibi, âlemin yaratılması ve ezelîliği konusunda din ile felsefe arasındaki uçurumu aşmak için Müslüman düşünürlerin önerdiği "ezelî yaratma" formülü, Aquinas tarafından da büyük ölçüde benimsenmiştir.

17 Bkz. Sarıoğlu, 184-189, 191.
18 Küken, 134.

1. Âlemin Yaratılması

St. Thomas Aquinas'a göre âlem, önceki herhangi bir şeyden, bir maddeden değil, yoktan yaratılmıştır. Düşünürümüz bu görüşünü desteklemek için, Tanrı hakkında daha önce aklın yardımıyla elde ettiği bilgilerden yararlanır. Hatırlanacağı gibi o, doğal aklın yardımıyla, etkiden nedene giderek bir ilk hareket ettiricinin bulunduğu fikrine ulaşmıştı. Bu bilgiden yola çıkan Aquinas'a göre, eğer bir şey, Tanrı'nın yaratması sonucu meydana gelmişse, ya öncesinde bir şey vardır ya da yoktur. Eğer öncesinde hiçbir şey yoksa, bu durumda Tanrı yoktan yaratmıştır. Eğer öncesinde bir şey varsa, önceki şey de başka bir şeyden, o da bir başkasından meydana getirilmiş olacak ve bu böyle devam edecektir. Hâlbuki, doğal nedenler söz konusu olduğunda, bu sürecin sonsuza kadar gitmesi mümkün değildir; nedenler geriye doğru takip edildiğinde, kendisinden önce hiçbir şey bulunmayan Tanrı'ya ulaşılır. Tanrı madde olmadığına veya Tanrı'nın yarattıklarının dışında da hiçbir şey bulunmadığına göre, âlem yoktan var edilmiş demektir[19].

Âlemin yoktan yaratıldığını kanıtlamak için Aquinas'ın kullandığı diğer bir delil, Tanrı'nın, varlıkların evrensel nedeni olmasıdır. Evrensel neden hiçbir eyleminde herhangi bir şeye, önceden var olan bir maddeye ihtiyaç duymaz. Dolayısıyla, İlkçağ filozoflarının iddia ettiği gibi, âlemin yaratılması için kendisinden önce herhangi bir maddenin bulunması zorunlu değildir. Ayrıca, hareket ve değişim ile yaratma arasında bir ayırımın yapılması da bu sorunun çözümünde yardımcı olabilir. Hareket ve değişim yoktan meydana getirmek değil; daha önce var olan bir şeyin hareket etmesi veya değişmesidir. Evrensel neden olan Tanrı'nın eylemlerinin sadece hareket ve değişim ile sınırlandırılması doğru olmaz. Bundan dolayı, O, bir şeyi meydana getirmek için daha önce var olan başka bir şeye muhtaç değildir[20].

---

19 *SCG*, II/16:2.
20 Bkz. *SCG*, II/16:4, 5.

Daha önce ifade edildiği gibi, Aquinas, aklın yardımıyla, Tanrı'nın basit ve bizatihi var olan bir varlık olduğu düşüncesine ulaşmıştı. Bu durumda bütün diğer şeyler, varlıklarını Tanrı'dan almış olmalıdır. Düşünürümüz, Aristoteles'in, *"Varlık ve gerçeklik bakımından en büyük olan, bütün varlık ve gerçekliklerin nedenidir"* şeklindeki cümlesini de varlıkların Tanrı tarafından yaratıldığını gösteren bir delil olarak yorumlar[21]. Hem Grek felsefesinde hem de kimi zaman İslâm felsefesinde iddia edildiği gibi, yaratma ne değişmedir ne de harekettir. Zira Aquinas'a göre Tanrı, âlemi yaratmak için daha öncesinde başka bir maddeye ihtiyaç duymaz[22].

2. "Âlem Ezelîdir" Düşüncesinin Eleştirisi

Aristoteles, hareketin, zamanın ve âlemin ezelî olduğuna inanmaktaydı. Aristoteles'in bu görüşü ile Yahudilik, Hıristiyanlık ve İslâm gibi teist dinlerin, âlemin yaratılmış olduğu yönündeki öğretisi açıkça çelişmektedir. Müslüman düşünürler bu çelişkiyi ortadan kaldırabilmek için yoktan var etme (ibda, ihtira) ile başka bir varlıktan var etme (halk) arasında bir ayırım yapmışlar ve yoktan var etmenin zaman dışı ve dolayısıyla da ezelî olduğunu savunmuşlardır. Bu ayırım Müslüman düşünürleri ezelî yaratma düşüncesine sevk etmiştir.

Aristoteles'in iyi bir takipçisi olan St. Thomas Aquinas'ı da bekleyen sorun, Müslüman düşünürlerinkinden farklı değildir. Aquinas, Aristoteles felsefesi ile dinin öğretisini uzlaştırmak için, ilk önce, Aristoteles'in görüşlerini, dinî dogmalarla örtüşecek şekilde yorumlamaya çalışır. İlk eserlerinde Aquinas, Aristoteles'in aslında âlemin ezelîliği düşüncesini benimsemediğini, sadece bir durum tespiti yaptığını savunur. Aquinas'a göre, Aristoteles "âlemin ezelîliği" konusunda aklın söyleyebileceği bir şey olmadığına inan-

21 *ST*, I/44:1.
22 *ST*, I/45:2; *SCG*, II/17:1, 2.

maktadır[23]. Ancak sonraki eserlerinde Aquinas, Aristoteles'in âlemin ezelîliği düşüncesine sahip olduğunu ve Aristoteles felsefesi ile dinin öğretileri arasındaki uçurumu daha iyi görmüştür[24].

Aquinas'a göre âlemin ezelîliği akılla kanıtlanabilecek bir mesele değildir. Bu konuda dinin söyledikleri olduğu gibi benimsenmeli ve âlemin yaratıldığı kabul edilmelidir. Ancak âlemin yaratıldığını kabul etmek de sorunu tam olarak çözmez; zira kimileri âlemin zaman içinde ve sonradan yaratıldığını savunurken, başkaları da âlemin ezelî olarak yaratılmış olabileceğini iddia etmektedirler[25].

Âlemin ezelîliğinin akılla ispat edilemeyeceğini kabul eden Aquinas, önce "âlem ezelîdir" diyenlerin, sonra da "âlem ezelî değildir" diyenlerin görüşlerini ele alır ve her iki görüşün de yanlışlığını ortaya koymaya çalışır. Düşünürümüze göre, "Âlem ezelîdir" diyenlerin argümanları, Tanrı'dan, âlemden ve varlıkların meydana getirilmesinden olmak üzere üç temele dayanır.

a) Tanrı'dan Hareketle Âlemin Ezelîliğinin Kanıtlanması

Tanrı açısından bakıldığında âlemin ezelî olduğu yönünde değişik deliller ortaya konabilir. Aquinas önce bu delilleri sunmakta, sonra kendi görüşünü dile getirerek bu görüşleri çürütmeye çalışmaktadır. Âlemin ezelîliğini savunan ilk argüman, Tanrı'nın başka bir güç tarafından hareket ettirilmediği ve O'nun doğasının ve eylemlerinin değişmez olduğu gerçeğine dayanır. Daima eylem halinde olmayan fâiller ya kendileri hareket ederler ya da başka bir şey tarafından hareket ettirilirler. Hâlbuki, Tanrı hareket ettirilen bir varlık olma-

23 Bkz. *ST*, I/46:1.

24 Aquinas'ın düşüncesindeki bu değişimin, Summa Theologica'yı yazdığı 1266 ile Physics'i yazdığı 1269 yılları arasında gerçekleştiği öne sürülmektedir. Bkz. Kretzmann, Norman, *The Metaphysics of Creation: Aquinas's Natural Theology in Summa Contra Gentiles II*, Oxford 1999, s. 144-145.

25 *ST*, I/46:2

dığı için, O'nun eylemlerinin her zaman aynı olması gerekir. Aksi takdirde Tanrı'nın değiştiği kabul edilmiş olur. Âlem O'nun sayesinde yaratıldığına ve Tanrı'nın eylemlerinde herhangi bir değişiklik olmayacağına göre, âlemin ezelî olduğu sonucuna ulaşılır.

Aquinas, bu argümana, Tanrı'nın eylemleri ile diğer varlıkların eylemleri arasında ayırım yaparak cevap verir. Ona göre, bir etkinin yeniliği fâilde bir değişiklik olduğunu gösterebilir; ancak bu sadece eylem yeni ise söz konusudur. Yeni bir eylem fâilde bir değişiklik meydana gelmeden ortaya çıkamaz. Tanrı için düşünüldüğünde, yeni bir etkinin ortaya çıkması, eylemin yeni olduğu sonucunu doğurmaz. Zira Tanrı'nın eylemi, özü ile aynıdır ve değişmez. Kısaca söylenecek olursa, Tanrısal eylemlerin etkilerinin sonradan gün yüzüne çıkması ne eylemin yeniliğini ne de Tanrı'daki bir değişmeyi gösterir[26].

Âlemin ezelîliğini savunan ikinci argüman Tanrısal eylemin ezelî olmasına dayanır. Tanrısal eylem ezelî olmayıp sonradan meydana gelen bir şey olsaydı, bu durumda, Tanrı'nın potansiyel bir durumdan aktif bir duruma geçtiği kabul edilmiş olurdu. Ayrıca bu durumda, Tanrı'yı potansiyellikten aktifliğe geçiren bir fâilin de bulunması gerekirdi. Hâlbuki, böyle bir düşünce Tanrı hakkında tasavvur edilemez. Tanrısal eylem ezelî olduğuna göre, Tanrı'nın yarattığı her şey de ezelî olmalıdır.

Aquinas'ın bu argümana verdiği cevap, birinci karşı delile verdiğe cevaba benzer. Tanrısal eylemin ezelîliği zorunlu olarak etkinin de ezelî olması sonucunu doğurmaz. Tanrı'nın bilmesi ve irade etmesi, yaratması/yapması ile aynı anlama gelir. Tıpkı doktorun, ilaçtan ne kadar ve ne zaman içileceğini belirlediği gibi, Tanrısal akıl, ortaya çıkacak olan şeylerin hangi şartlar altında ve ne zaman meydana geleceğini belirler. Eylemler/etkiler zamanı gelince daha önce verilen karar gereği ortaya çıkar. Dolayısıyla Tanrısal eylem

26 *SCG*, II/32:3; 35:2.

ezelîdir; fakat Tanrısal eylemin etkileri zaman içinde meydana gelir[27].

Âlemin ezelî olduğuna ilişkin üçüncü argüman Tanrı'nın, varlıkların yeter-nedeni olmasından yola çıkmaktadır. Yeter-neden bir şeyin ortaya çıkmasını sağlar. Eğer bir neden, bir etkinin ortaya çıkmasını zorunlu olarak sağlamıyorsa, bu durumda etkinin meydana gelmesi bir ihtimal olarak kalacaktır. Dolayısıyla, neden ile etki arasındaki ilişki de olasılıktan ileri gidemeyecektir. Bu durumda neden ile etki arasındaki ilişkiyi sağlamak için başka bir neden gerekecek ve ilk neden, yeter-neden olmaktan çıkacaktır. Hâlbuki, Tanrı varlıkların yeter-nedenidir. Bunun tersi düşünülemez. Tanrı ezelî olduğuna göre, yeter-neden olarak meydana getirdiği varlıklar da ezelî olmalıdır.

Aquinas'a göre, bu argüman da âlemin ezelî olduğunu kanıtlamaktan uzaktır; zira Tanrı'nın ezelî olması başka bir şey, Tanrı'nın neden olduğu etkilerin ezelî olması başka bir şeydir. Daha önce de değinildiği gibi, Tanrı'nın bilmesi ve irade etmesi, yaratması ile aynı anlamdadır. Tanrısal iradenin yeter-neden olması için, etkinin irade ile aynı anda meydana gelmesi gerekmez; etki iradenin arzu ettiği zamanda ve yerde meydana gelir. Tabiatta gördüğümüz olaylarda yeter-neden ortaya çıktığında, hemen ardından etki de meydana gelir. Ancak doğal olarak hareket eden bir fâil ile Tanrısal irade özdeşleştirilmemelidir. İradenin eylemlerinde etki, nedenden hemen sonra meydana gelmek zorunda değildir[28].

Âlemin ezelî olduğunu kanıtlamaya çalışan dördüncü argümana göre, Tanrı, âlemi bir zorunluluktan dolayı değil, kendi isteğiyle yaratmıştır. İsteğe bağlı eylemler, bir şeyin olgunlaşması beklenmiyorsa, geciktirilmez. Söz gelimi, bir kimse bir şey yapmayı istiyor, fakat o şeyi hemen yapmıyorsa, bunun iki nedeni olabilir: Ya kişi bu işi yapma konusunda yeterli güce ve donanıma sahip değildir; ya da bu işi yapma-

27 *SCG*, II/32:4; 35:3.
28 *SCG*, II/32:5; 35:4.

yı gerçekten istemiyordur. Tanrı, âlemi kendi isteğiyle yaratmıştır. İsteğe dayalı bu eylemin sonradan meydana geldiği düşünülürse, ya Tanrı'nın bu eylemi daha önce yapacak kudrete sahip olamadığı, ya tam anlamıyla âlemi yaratmak istemediği, ya da Tanrısal iradeye sonradan bazı şeylerin ilave edilebileceği sonucuna ulaşılacaktır. Bu düşünceleri kabul etmek mümkün olmadığına göre, Tanrı'nın âlemi ezelî olarak yarattığı ortaya çıkmış olur.

Aquinas'a göre, Tanrısal iradenin ezelî olması, etkinin ezelî olmasını gerektirmez. Tanrısal irade bir şeyin var olacağını takdir ettiği gibi, zamanını da belirler. Bundan dolayı, bir varlığın zaman içinde meydana gelmesi, iradenin gecikmesi olarak değerlendirilemez. Tanrı ezelde bu varlığın belirlediği zamanda ortaya çıkmasını takdir etmiştir. O halde ezelî olan etki değil, iradedir[29].

Zamanla zamansızlık arasındaki farklılık da âlemin ezelî olduğunu kanıtlamak için kullanılan argümanlardandır. Akıl sahibi fâiller iki şey arasında seçim yaparken, iki şeyden birinin diğerine üstün olmasına dikkat ederler. İki şey arasında bir fark yoksa, üstünlük de olmaz ve üstünlüğün olmadığı yerde seçim yapılamaz. Yokluk ile yokluk arasında bir farklılık yoktur. Dolayısıyla, bir yokluk başka bir yokluğa tercih edilemez. Eğer âlem sonradan yaratıldıysa, âlem yaratılmadan önce yokluğun olması gerekir. Yokluğun bulunduğu yerde zamandan söz edilemez. Bu durumda âlemin şu vakitte ya da bu vakitte yaratılması arasında bir seçim yapılması, iki yokluk arasında seçim yapılması anlamına gelecektir. Dolayısıyla, âlemin ya hiç yaratılmamış olması ya da daima var olması gerekir. Âlem var olduğuna göre ilk ihtimal söz konusu değildir. Geriye tek bir olasılık kalır: Âlem daima var olmuştur.

Aquinas, bu argümanın bazı öncüllerini kabul eder. Yoklukta zamanın olmadığı doğrudur. Bununla birlikte, insanla-

29 *SCG*, II/32:6; 35:5.

rın algıladıkları zaman tasavvuru ile Tanrısal zaman arasında bir farklılık bulunmaktadır. Tanrı için zaman basittir; öncelik-sonralık yoktur. Tanrı, âlemi ve zamanı aynı anda yaratmıştır. Bizim dış âlemde gördüğümüz fâiller bir etkinin belli bir zamanda meydana gelmesine neden olmakta; fakat zamanın kendisini yaratmamaktadırlar. Bu tür fâillerin eylemleri ile âlemi ve zamanı aynı anda yaratan Tanrısal eylem aynı görülemez. Bundan dolayı "Âlem neden şu vakitte yaratıldı? Neden daha önce veya daha sonra yaratılmadı?" diye sormanın anlamı yoktur. Yukarıdaki argümanda ileri sürüldüğü gibi Tanrı, yokluk ile yokluk arasında değil, âlemin ezelî olarak var edilmesiyle, bir başlangıcının olup olmaması arasında seçim yapmıştır[30].

Varlıkların bir amaç doğrultusunda yaratılmış olduğu düşüncesi de âlemin ezelî olduğunu desteklemek için kullanılan bir argümandır. İsteğe bağlı olarak yapılan eylemlerde, yapılan işin bir amacı vardır ve bu amaç, işin varlık nedenini oluşturur. Amaç aynı kaldığı sürece, bu amaç için yapılan/yaratılan şeyler de aynı kalır; ya da en azından aynı şekilde yapılmaya/yaratılmaya devam eder. Yapılan işlerle amaçlar arasında yeni bir ilişki belirinceye kadar bu böyle sürer gider. Yaratılan varlıkların amacı, Tanrı'nın iyiliğidir. Tanrı'nın iyiliği ezelî ve değişmezdir. Amaç ezelî olduğuna göre, varlıkların ezelden beri aynı şekilde yaratıldıklarını düşünmek gerekir.

Aquinas, Tanrısal iradenin tek amacının Tanrı'nın iyiliği olduğunu kabul ederek önceki argümanın başlangıç noktasını benimser. Ona göre, Tanrı'nın iyiliği ezelî ve değişmezdir; hiçbir şey bu iyiliğe sonradan ilave edilemez. Bununla birlikte, Tanrı kendi menfaati ve iyiliği için âlemi yaratmış değildir. Tanrı'nın amacı, yarattığı varlıkların kendi iyiliğinden pay almalarını sağlamaktır. Amaç yaratılan şeylerin iyiliği ve istifadesi olduğunda, yaratılan varlıkların kendileri için en uygun zamanda varlık sahnesine çıkarılması gerekir. Dolayı-

30 *SCG*, II/32:7; 35:6.

sıyla, Tanrısal amacın ezelî olması, etkinin de ezelî olmasını gerektirmez[31].

Tanrı hakkındaki düşünceler yardımıyla âlemin ezelî olduğunu savunmanın son yolu, yine, varlıkların amacının Tanrısal iyilik olduğu düşüncesine dayanır. Tanrı, kendi iyiliğini paylaşmak için âlemi yaratmıştır ve âlemdeki her şey bir varlığa sahip olması yönüyle Tanrı'nın iyiliğini paylaşır. O halde, varlıklar ne kadar uzun süre varlık sahnesinde kalırlarsa, Tanrı'nın iyiliğini de o kadar çok paylaşmış olacaklardır. Tanrısal iyilik sonsuzdur ve bu iyiliğin zamanla sınırlı olarak değil de, sınırsız bir şekilde paylaşılması daha uygundur. Bundan dolayı, en azından bazı varlıkların, Tanrısal iyiliği her zaman göstermek üzere, ezelî olarak var olması gerekir.

Aquinas, bu argümanın da Tanrısal etkilerin ezelî olduğunu ispatlamaktan uzak olduğunu düşünmektedir. Her fâilin, bir şekilde kendisine benzeyen şeyler meydana getirdiği doğrudur. Tanrı da, kendi iyiliğinin görülebilmesi için bazı yönleriyle kendisine benzeyen varlıklar yaratmıştır. Ancak varlıklarla Tanrı arasındaki benzerliğin, doğal olarak, eşitlik derecesine çıkması beklenemez. Varlıklara bakıldığında görülecek olan Tanrı'nın iyiliğinin ezelî olması değil; Tanrı'nın aşkınlığıdır. Bu da, varlıkların ezelî olmasıyla değil, fani olmasıyla daha iyi bir şekilde anlaşılıp görülebilir[32].

b) Varlıklardan Hareketle Âlemin Ezelîliğinin Kanıtlanması

Varlıklarla ilgili bazı düşüncelerden yola çıkarak âlemin ezelî olduğu kanıtlanmaya çalışılmaktadır. Bu konuda dile getirilen ilk argüman, varlıklar arasındaki farklılıklara değinerek âlemin ezelî olduğunu savunur. Var olmak için maddeye ihtiyaç duyan varlıklar ile maddeye muhtaç olmayanlar

31 *SCG*, II/32:8; 35:7.
32 *SCG*, II/32:9; 35:8.

arasında önemli bir farklılık vardır. Varlıkları maddeye bağlı olanlar mümkün varlıklardır; yani var olabilirler de olmayabilirler de. Aklî tözler (intellectual substances) ise, var olmak için maddeye muhtaç değildir. Onların var olmama potansiyeli yoktur. Bu durumda en azından bazı varlıkların ezelî olduğu ortaya çıkmış olmaktadır.

Aquinas'a göre bu argüman, önemli bir noktayı gözden kaçırmaktadır. Bazı varlıkların var olmama potansiyelinin olmaması, onların tözleriyle ilgili bir durumdur. Bu varlıkların tözü yaratıldıktan sonra, onların var olmamaları artık düşünülemez. Ancak tözün yaratılıp yaratılmaması konusunda bir zorunluluk yoktur. Dolayısıyla yukarıdaki argümanın iddia ettiğinin tersine, bazı varlıkların ezelî olması gerekli değildir[33].

Varlıklar arasındaki farklılığa işaret eden başka bir delil de yine âlemin ezelî olduğunu kanıtlamak için kullanılmaktadır. Varlıklar var olma potansiyeli bakımından ikiye ayrılabilirler. Bazılarının var olma potansiyeli sınırlıdır. Bu varlıklar her an yok olabilirler. Göksel cisimler ve aklî tözler gibi bazı varlıklar ise sınırsız bir var olma potansiyeline sahiptir. Bu varlıklar yok olmazlar. Ebedî olan bu varlıklar hakkındaki en uygun düşünce, onların aynı zamanda ezelî olmasıdır.

Aquinas'a göre bu argüman da, bir önceki gibi, tözün var olması gerektiği temeline dayanmaktadır. Hâlbuki, tözün ebedî olması, ezelî olmasını gerektirmez. Dolayısıyla bu delil âlemin ezelî olduğunu kanıtlayamaz[34].

Âlemin ezelîliğini savunmak için kullanılan diğer bir delil, Tanrı'nın değişmezliği ile âlemin sonradan yaratılması arasında bir çelişki olduğunu varsaymaktadır. Herhangi bir şey hareket ettiğinde, ya hareket ettiren ya hareket eden ya da her ikisi birden değişikliğe uğrar. Onların söz konusu hareketten önceki ve sonraki durumları aynı değildir. Zira ha-

33 *SCG*, II/33:2; 36:2.
34 *SCG*, II/33:3; 36:3.

reket edenle hareket ettiren arasında, bu hareketin ortaya çıkmasını sağlayan bir bağ oluşmuştur ve yeni bir ilişki (bağlantı) her iki tarafta veya en azından taraflardan birinde değişiklik meydana getirmeden doğamaz. Dolayısıyla, yeni meydana gelen şeyden önce, ya hareket ettirende ya da hareket edende bir hareket/değişim olmuş demektir. Bir önceki hareketten önce de yine ya hareket ettirende ya hareket eden de başka bir değişikliğin/hareketin meydana gelmesi gerekir ve bu böylece geriye doğru sürer gider. Bu durumda, hareketin ezelî olduğu ortaya çıkmaktadır. Tanrı değişmez bir tabiata sahip olduğuna göre, âlemin yaratılmasında Tanrı ile âlem arasında yeni bir ilişki doğmuş olamaz. Dolayısıyla âlemin de ezelî olması gerekir.

Aquinas, bu argümanın da âlemin ezelîliğini kanıtlama konusunda yetersiz olduğu kanaatindedir. Zira Tanrı'nın, kendisinde hiçbir değişiklik olmadan, sonlu bir şey yaratması mümkündür. Hareketin yeniliği Tanrı'nın ezelî iradesinin bir kararıdır. Tanrı'nın iradesinin ezelî olmasına karşın, bu iradenin tercihiyle oluşan hareket ezelî değildir[35].

Zamanın ezelî olduğuna ilişkin düşünce de âlemin ezelîliğine delil olarak gösterilmektedir. Nokta olmadan çizginin, "şimdi" olmadan da zamanın bilinmesi mümkün olmadığına göre, zamanın ezelî olması gerekir. "Şimdi" denilen şey, geçmişin sonu, geleceğin başlangıcıdır. Geçmişte veya gelecekte "şimdi" denilen her anın, öncesi ve sonrası olmalıdır. Bu sebeple, zamanın ne öncesi ne de sonrası vardır. Zaman ezelî ve ebedî olduğuna göre, zamanla birlikte bulunan hareket de ezelîdir.

Düşünürümüze göre, bu argüman hareketin ezelîliğini ispatlamak yerine, bu düşüncenin doğruluğunu varsaymaktadır. Aristoteles'in de belirttiği gibi, zamanın öncesi, sonrası ve devamlılığı, hareketin öncesi, sonrası ve devamlılığına dayanır. Hareketteki belirli bir nokta, önceki hareketin sonu,

35 *SCG*, II/33:4; 36:4.

sonraki hareketin başlangıcıdır. Benzer şekilde, zaman içinde belirli bir an da geçmişin sonu ve geleceğin başlangıcıdır. O halde, eğer hareket ezelî ise, zaman da ezelî olacaktır. Eğer hareket ezelî değilse, zaman da ezelî olmayacak ve bu durumda zamanın ilk anı, hem geleceğin başlangıcı hem de geçmişteki zamansızlığın sonu olacaktır. Aquinas, bu ikinci durumun mümkün olduğuna ve öncesi olmayan bir hareketin ve zamanın yaratılabileceğine inanmaktadır[36].

"Eğer zaman ezelî değilse, zamandan önce, zamanın olmadığı dönemde ne vardı?" sorusu da âlemin ezelîliği meselesinde tartışılmıştır. Âlemin ezelîliğini savunanlara göre, zamanın sonradan yaratılması düşüncesi çelişkili bir düşüncedir. Zira zaman sonradan yaratılmışsa, bu durumda zamanın varlığından *önce* yokluğu söz konusu olmaktadır. Zaman ebedî değilse, zamanın varlığından *sonra* yokluğu gündeme gelmektedir. Hâlbuki, öncelik-sonralık, zamanla ilgili bir şeydir. Zamanın olmadığı bir dönemde ne öncelikten ne de sonralıktan bahsedilebilir. Bundan dolayı zamanın sonradan yaratılması veya ebedî olmaması kendi içinde tutarlı değildir. Zaman ezelî ve ebedîdir. Ancak unutulmamalıdır ki, zaman bir ilinektir ve her ilineğin bir öznesi olmalıdır. Zaman üstü ve değişmez olan Tanrı'nın, zaman için özne olması mümkün değildir. O halde ezelî olan zamanın öznesi olabilecek başka varlıkların bulunması ve bu varlıkların da zaman gibi ezelî olması gerekir.

Aquinas, bu argümanın da âlemin ezelî olduğu konusunda bağlayıcı bir delil olmadığını düşünür. Zamanın yaratılmasından önceki süreçte zaman yoktur. Burada zaman-öncesi ile kastedilen, maddî değil, hayalî bir şeydir. Bu tıpkı göğün üstünde hiçbir yer yoktur demeğe benzer. Bu ifade ile sadece, göğün üstündeki bir yerin varlığı reddedilmiş olmamaktadır; bilakis, âlemin dışında hiçbir yerin olamayacağı ifade edilmektedir. Zamanın öncesi derken de, göğün üstü derken de hayal (imgelem), var olan bir şeye belli bir ölçü

36 *SCG*, II/33:6; 36:6.

koymaktadır. Aquinas'a göre hayalin koyduğu bu ölçüye dayanarak zamanın ve âlemin ezelî olduğunu kanıtlamak imkânsızdır[37].

c) Varlıkların Meydana Getirilmesinden Hareketle Âlemin Ezelîliğinin Kanıtlanması

Tanrı'nın var etme eylemi ile ilgili görüşler de âlemin ezelîliğini kanıtlamak için kullanılmaktadır. Aquinas'ın belirttiğine göre, bu yöndeki ilk delil, filozofların sıkça dile getirdikleri "yokluktan yok çıkar" sözüne dayanmaktadır. Bu, evrensel olarak kabul edilmiş bir görüştür. Herkesin kabul ettiği bir görüşün tamamen yanlış olması mümkün değildir. Çünkü bir düşünce, anlama yetisindeki zayıflık veya eksiklik nedeniyle yanlış olur. Zayıflık ve eksiklik arızîdir ve ilinekler her zaman ve her yerde doğru olamaz. Dolayısıyla, herkesin kabul ettiği bir düşüncenin yanlış olması söz konusu değildir. "Yokluktan yok çıkar" cümlesi de herkesin kabul ettiği bir gerçeği ifade ettiğine göre, bu düşüncenin doğru olduğu yadsınamaz. Bu durumda, bir şeyin var olması için öncesinde başka bir şeyin bulunması, onun da öncesinde başka bir şeyin vs. olması gerekir. Ancak bu süreci zaman bakımından geriye doğru sonsuza kadar götüremeyiz. Yaratılmayan bir ilk şeye ulaşmak gerekir. Tanrı hiçbir şeyin maddesi olamayacağına göre, bu ilk madde Tanrı'nın dışında bir şey olmalıdır. Bu da bizi ezelî olan bir ilk madde düşüncesine ulaştırmaktadır.

Filozofların sıkça dile getirdikleri "yokluktan yok çıkar" şeklindeki düşünceye dayanan bu argüman, Aquinas'a göre, âlemin ezelîliğini değil, sadece duyu verilerine dayalı olan insan bilgilerinin eksikliğini göstermektedir. Duyu verileri tikellerle ilgilidir ve insan düşüncesi tek tek olaylar hakkında elde ettiği bilgilerle evrensel düşüncelere ulaşır. İlk dönem düşünürleri olayların dış yönüne bakarak hüküm vermişler ve oluşun, değişimden başka bir şey olmadığı fikrini benim-

37 *SCG*, II/33:7; 36:7.

semişlerdir. Böyle bir görüşe sahip olmalarının sebebi, meydana gelen her bir şeyin, daha önce var olan başka bir şeyden kaynaklandığını müşahede etmeleridir. Daha sonraki düşünürler ise, meselelerin iç yüzünü görme konusunda daha başarılı olmuşlar ve oluşu şeylerin tözü ile ilişkilendirmişlerdir. Bu düşünürlere göre, tüm varlıkların meydana gelişi bir ilk nedenden kaynaklanmıştır ve bu ilk nedenin Tanrı'dan başka bir şey olması mümkün değildir. "Yokluktan yokluk çıkar" düşüncesini dile getiren filozoflar, bu sonraki bilgileri edinememişlerdir. Aksi takdirde, onlar da oluş ile yaratma arasındaki farkı gözden kaçırmazlardı. Zira bir şeyin meydana gelmesi ile ilk kez ortaya çıkması farklı şeylerdir. Varlıkların ilk kez nasıl ortaya çıktığı meselesi ise, "yokluktan yokluk çıkar" düşüncesini dile getiren tabiat filozoflarının değil, metafizikçilerin işidir[38].

Âlemin ezelîliğini savunanların öne sürdükleri bir başka delil de, yine, âlemdeki her şeyin bir değişim ve hareket sonucu meydana geldiği ön kabulüne dayanmaktadır. Hareket ve değişimin olabilmesi için hareket edebilme veya değişme potansiyeline sahip bir şeyin daha önce bulunması; bu şeyden önce de başka bir şeyin bulunması vs. gerekir. Bu sürecin böylece sonsuza kadar götürülmesi mümkün olmadığına göre, daima var olan bir şeyin en başta bulunması gerekir. Âlemdeki her şey, ezelî olarak var olan, meydana getirilmemiş bu şeyden türemiştir. O halde Tanrı'nın dışında ezelî olan bir şey bulunmaktadır.

Bu argüman da âlemin ezelîliği konusunda bağlayıcı bir sonuç doğurmaz; zira Aquinas'ın da tespit ettiği gibi, yaratma bir değişim değildir. Değişim denilen şey, gecenin ardından gündüzün gelmesi örneğinde olduğu gibi, önceki bir durumun başka bir duruma dönüşmesidir. Hâlbuki, yokluk, yani bir şeyin var olmaması bir durum değildir. Bu sebeple, yokluktan varlığa çıkış, değişim olarak adlandırılamaz[39]. Do-

38 *SCG*, II/34:2; 37:2.
39 *SCG*, II/34:3; 37:4.

layısıyla değişim fikrinden hareketle âlemin ezelîliğinin kanıtlanması mümkün değildir.

Âlemin ezelîliğini savunanlar, yaratılmadan önce, âlemin imkân olarak var olduğu düşüncesini de delil olarak kullanmaktadırlar. Bu düşünceye göre, ortaya çıkan her yeni şeyden önce, var olma potansiyelinin/imkânının olması gerekir; zira var olma potansiyeline sahip olmayan bir şeyin varlık sahnesine çıkması mümkün değildir. Buradan hareketle, başlangıçta varlık sahnesine çıkan her şeyden önce, var olma potansiyeline sahip bir şeyin bulunması gerektiği iddia edilmektedir. Başka bir deyişle, her şey yaratılmadan/meydana getirilmeden önce ezelî olarak var olan bir ilk madde vardır.

Aquinas, varlık sahnesine çıkan her şeyin, daha öncesinde imkân halinde olmasını pasif potansiyel olarak adlandırmaktadır. Pasif potansiyel hareketle meydana gelen varlıklar için gereklidir; zira Aristoteles hareketi, potansiyel olarak var olan bir şeyin eylemi olarak görür. Âlemin veya insanın yaratılması bir hareket olmadığına göre, bunların yaratılmasından önce pasif bir potansiyelin bulunması gerekli değildir[40].

Âlemin ezelîliği konusunda öne sürülen son delil, meydana getirme eyleminin bir ilinek olması düşüncesinden hareket etmektedir. Her ilinek bir özneye muhtaçtır. O halde meydana gelen her şey, daha öncesinde bir öznenin bulunmasını gerektirir. Bu sürecin zaman bakımından geriye doğru sonsuza kadar gitmesi mümkün değildir. O halde, ilk öznenin meydana getirilmemiş olması gerekir. Tanrı, hareketin öznesi olamayacağına göre, ilk özne Tanrı olamaz. Bu durumda, Tanrı'nın dışında başka bir şeyin ezelî olarak var olduğu kabul edilmiş olur.

Aquinas, bu argümanın da önemli bir noktayı atladığını düşünmektedir. Hareketle meydana gelen varlıklarda, mey-

---

40 *SCG*, II/34:4; 37:5; *ST*, I/46:1. Aquinas burada eleştiri konusu yaptığı görüşün kime ait olduğunu açıklamamaktadır. Ancak İbn Rüşd'ün benzer bir görüşü savunduğu bilinmektedir. Bkz. Sarıoğlu, 188.

dana gelme (to be made) ile var olma (to be) eş zamanlı değildir. Arada zaman farkı vardır. Ancak hareketle meydana gelmeyen varlıklarda, meydana gelme ile var olma eş zamanlıdır. Yaratma, herhangi bir hareket içermediği için, yukarıdaki argüman geçersiz hale gelmektedir[41].

Aquinas, getirdiği bu çözümlerle, tanrıtanımaz filozofların âlemin ezelî olduğuna ilişkin delillerini çürüttüğüne inanmaktadır. Âlemin veya âlemin maddesinin ezelî olduğunu, âlemin belli bir vakitte bir maddeden şans eseri veya bir akıl sayesinde meydana getirildiğini benimsemek, Tanrı'nın dışında başka şeylerin de ezelî olduğunu kabul etmek demektir. Bu ise Katolik inancı ile bağdaşmaz[42].

3. "Âlem Ezelî Değildir" Düşüncesinin Eleştirisi

Aquinas, "Âlem ezelîdir" diyenlerin delilleri gibi, "Âlem ezelî değildir" diyenlerin öne sürdükleri delillerin de kesin ve bağlayıcı olmadığını düşünmektedir. Âlemin ezelî olamayacağını savunanların kullandıkları ilk argüman, neden ile etki arasındaki öncelik-sonralık durumudur. Tanrı her şeyin ilk nedenidir. Neden, nedenin ortaya çıkardığı etkiden önce olmalıdır. Buna göre, âlemin ezelî olması mümkün değildir. Bu iddiaya karşı Aquinas, sadece hareketle meydana gelen şeylerde neden ile etki arasında zaman farkı olduğunu savunur. Zira bu tür olaylarda, nedenin hareketi sona ermeden etki ortaya çıkmaz. Ancak bazı şeyler, etkilerini eş zamanlı olarak ortaya çıkarır. Söz gelimi, güneş doğduğunda, yeryüzünü hemen aydınlatır. Güneşin doğması ile yeryüzünün aydınlanması arasında bir zaman farkı yoktur[43].

Âlemin ezelî olamayacağını savunanlar, âlemin yoktan yaratılmasını da kendilerine delil olarak görmektedirler. Bir

41 *SCG*, II/34:5; 37:6.
42 *SCG*, II/38:16.
43 *SCG*, II/38:2, 9.

şey yoktan yaratılmışsa, bu, o şeyin önceden var olmadığı ve sonradan yaratıldığı anlamına gelir ve bu da âlemin ezelî olmadığını gösterir. Aquinas, bu argümanın âlemin ezelî olmadığını kanıtlamaya yetmediği kanaatindedir. Eğer "bir şey başka bir şeyden meydana gelmiştir" önermesi kabul edilmiyorsa, bu önermenin zıddı benimsenmiş olur. Bu önermenin zıddı ise, "bir şey yoktan meydana gelmiştir" değil, "bir şey başka bir şeyden meydana gelmemiştir" şeklindeki önermedir. Bu son önermeye dayanarak, "âlem önce yoktu; sonra yaratıldı" şeklinde bir sonuç çıkarılamaz[44].

Âlemin ezelî olmadığını savunanların başvurduğu başka bir delil, âlem ezelî olduğunda ortaya çıkabilecek sonuçlardır. Âlem ezelî olsaydı, sonsuz sayıda varlığın, başka bir deyişle, geçmişte ölen insanlara ait sonsuz sayıda ölümsüz ruhun varlığını sürdürdüğü kabul edilmiş olacaktır. Böyle bir şey imkânsız olduğuna göre, âlemin ezelî olması da mümkün değildir. Aquinas, zorlayıcı niteliğine rağmen, ruhlarla ilgili bu delilin de ikna edici ve bağlayıcı olmadığını düşünür. Âlemin ezelî ve ebedî olduğunu savunanlar, aynı zamanda beden öldükten sonra ruhların yaşadığını da kabul etmektedirler. Onlara göre, bütün ruhlar sadece ayrı bir akıl (bazılarına göre faal akıl, bazılarına göre mümkün akıl) olarak varlıklarını sürdürmektedirler. Bazı düşünürler ruhların dairesel bir harekete sahip olduklarını ve birkaç asır geçtikten sonra aynı ruhların tekrar bedene döneceğini iddia etmektedirler[45].

4. Âlemin Ezelî Olarak Yaratılması

Aquinas, *On the Eternity of the World* isimli eserinde, âlemin ezelîliği meselesinin iki şekilde ele alınabileceğini öne sürmektedir. Şayet "Âlem ezelîdir" derken, Tanrı'nın dışında ve Tanrı'nın yaratmadığı bir şeyin daima var olduğu savunuluyorsa, hem inanca hem de filozofların öğretilerine aykırı

44 *SCG*, II/38:3, 10.
45 *SCG*, II/38:7, 14.

olacağı için bu iddianın kabulü mümkün değildir. Şayet "Âlem ezelîdir" derken, Tanrı'dan kaynaklanan bir şeyin daima var olması gerektiği söylenmek isteniyorsa, bu düşünce irdelenmeye değerdir.

Tanrı'dan kaynaklanan bir şeyin daima var olması imkânsızsa, bunun iki nedeni olabilir: Birincisi, Tanrı daima var olacak bir şeyi yaratamaz. İkinci neden ise, Tanrı'nın bu konudaki gücünü ve imkânını hiç düşünmeksizin, böyle bir şeyin yaratılmasının mümkün olmamasıdır. Her şeyi yapmaya gücü yeten bir varlık olduğuna göre, Tanrı'nın her zaman var olacak bir şeyi yaratmasının mümkün olduğu konusunda herkes hemfikirdir; dolayısıyla, birinci neden geçerli olamaz. O halde geriye ikinci neden, yani daima var olacak bir şeyin mümkün olup olmadığı sorunu kalmaktadır. Şayet böyle bir şey mümkün değilse, bunun da iki nedeni olabilir: Ya pasif potansiyelin bulunmaması ya da böyle bir düşüncenin çelişkili olmasıdır. İlk nedeni çürütmek için Aquinas şu kanıtı öne sürmektedir: Melekler yaratılmadan önce herhangi bir pasif potansiyel yoktu; ancak yine de Tanrı melekleri yaratabildi. Peki, ezelden beri var olan bir şeyin yaratılması düşüncesi kendi içinde çelişkili midir? Bu soruyu cevaplamadan önce Aquinas başka bir soruya yönelir: Tanrı çelişkili şeyler yaratır mı? Söz gelimi, Tanrı, geçmişte yaşanmış olayları, hiç yaşanmamış hale getirebilir mi? Aquinas, bu soruya olumlu ve olumsuz cevaplar verilebileceğini; ancak olumlu cevabın, yani "Tanrı için geçmişte yaşanan olayları yaşanmamış hale getirmek mümkündür" düşüncesinin, dinî açıdan yanlış bir düşünce olmadığını ifade eder. "Tanrı çelişkili şeyler yaratabilir" demek, Hıristiyanlık için ciddi bir sorun oluşturmadığına göre, ezelden beri var olan bir şeyin yaratılması, çelişkili bir düşünce olsa bile, Tanrı için imkânsız bir şey değildir[46].

Ezelden beri var olan bir şeyin yaratılması gerçekten çelişkili bir düşünce midir? Bir şeyin hem yaratılmış hem de eze-

46 Aquinas, *On the Eternity of the World*, 1-2, (*On the Eternity of the World* içinde), (trans. Cyril Vollert v.dğr.), Milwaukee 1964, s. 18-19.

lî olması mümkün müdür? Aquinas'a göre, bu düşüncede bir çelişki yoktur. "Bir şeyin hem yaratılmış olması hem de ezelî olması mümkün değildir" diyenlerin ileri sürebilecekleri iki neden vardır: a) Neden, zaman bakımından etkiden önce olmalıdır; b) "Tanrı her şeyi yoktan yaratmıştır" düşüncesini kabul ettiğimize göre, yaratma eyleminden önce yokluğun olması gerekir; dolayısıyla herhangi bir şeyin ezelî olması mümkün değildir.

Aquinas'a göre, nedenin etkiden, yani Tanrı'nın, yaratılan şeylerden zaman bakımından önce olması zorunlu bir durum değildir. Etkisini zaman geçirmeden (eşzamanlı) üreten nedenlerin, etkilerinden önce olması gerekmez. Eşzamanlı eylemlerde, eylemin başlangıcı ve sonu aynı anda olur. Nedenle etki arasında zaman bakımından öncelik-sonralık olması, sonucunu hareketle meydana getiren nedenler için söz konusudur. İnsanlar da bu tip nedenler üzerine düşünmeye alışkın olduklarından, nedenin sonucuyla eşzamanlı olabileceği düşüncesini algılayamıyor ve kendi tecrübelerinden hareketle yanlış bir genellemeye gidiyorlar. Hâlbuki, Tanrı, varlıkları hareketle değil de, eşzamanlı yarattığına göre, Tanrı hakkında nedenin etkiden önce gelmesini şart koşamayız.

"Tanrı her şeyi yoktan yaratmıştır" ifadesi Aquinas'a göre, yaratma eyleminden önce bir yokluğun olduğuna, yani Tanrı'dan başka hiçbir şeyin olmadığı bir anın bulunduğuna işaret etmez. Tanrı'nın her şeyi yoktan yaratması, âlemin zaman bakımından sonra yaratıldığını değil, yaratma eyleminde temel madde olarak hiçbir şeyin kullanılmadığını ifade eder.

Aquinas, âlemin ezelîliği meselesinin akılla kanıtlanabilecek bir mesele olmadığını düşünmekte ve bu meseleyi inanç alanının sınırlarına itmektedir. "Âlem ezelîdir" demek, Tanrı'nın yanı sıra ezelden beri başka bir şeyin de var olduğunu söylemek değil; Tanrı'nın âlemi ezelî olarak yaratmış olduğunu kabul etmektir[47].

47 Aquinas, a.g.e., 3-4, s. 20-24.

Görüldüğü gibi, Aquinas âlemin hem yaratıldığını hem de ezelî olabileceğini söylerken, âlemin yaratılışının yoktan olduğunu, yaratılışın herhangi bir potansiyele (İbn Rüşd'ün iddia ettiği gibi pasif potansiyele) dayanmadığını öne sürmektedir. Âlemin ezelîliğini savunan felsefe ile yoktan var edildiğini savunan dini uzlaştırmak için Aquinas'ın önerdiği "ezelî yaratma" formülü aslında aynı konuya değinen İslâm filozoflarının savundukları bir düşüncedir[48]. Ancak diğer pek çok konuda olduğu gibi, Müslüman düşünürlerin buradaki katkıları da hem Ortaçağ Batı dünyasında, hem de daha sonraki asırlarda görmezlikten gelinmiştir.

RUH

Hem insanın yaşamasını sağlayan ilke hem de ölümsüzlük düşüncesiyle bağlantısı olması nedeniyle ruh, düşünce tarihinin önemli problem alanlarından biridir. Ruh, sadece Batı felsefe geleneğinde değil, Eski Mısır, Orta Doğu ve Uzak Doğu düşünce ve dinlerinde de konu edinilmekle birlikte, Aquinas'ın düşünceleri açısından burada önem kazanan çizgi, diğer meselelerde de olduğu gibi, Grek ve İslâm felsefesidir.

Ruh ve beden arasında kesin bir ayırım gözeten Platon, *Phaidros* isimli eserinde ruhu "hareketi kendiliğinden olan şey" olarak tanımlamar. Bu tanım, ruhun hem ezelî hem de ebedî olduğunu ortaya koymaktadır. Platon düşüncesinde ruh, bu dünyada yaptıklarının karşılığını görmek üzere ölümden sonra hesaba çekilir. İyi ruhlar gökte, kötüler ise yeraltı zindanında varlıklarını sürdürürler. Bu dönem bin yıl sürer ve bin yılın ardından kur'a ile bu dünya hayatına geri dönerler. Böylece insan ruhu bir hayvana, hayvan ruhu da –eskiden insan olmak şartıyla- bir insana geçebilir[49]. Görül-

48 Ezelî yaratma konusunda Müslüman düşünürlerin görüşleri için bkz. Atay, 141-145; Sarıoğlu, 183-198.

49 Bkz. Rohde, Erwin, *Psyche the Cult of Souls and Belief in Immortality among the*

düğü gibi, Platon felsefesinde bir yandan ruhun ezelî-ebedî olduğu bir yandan da reenkarnasyona tabi olduğu kabul edilmektedir. Platon, ruh ve beden arasındaki ilişkiyi açıklarken, bedeni, ruhun hapishanesi ve mezarı olarak görmektedir. Bir bakıma, beden ruhun cehennemidir[50].

Aristoteles'e göre, bedenin formu olan ruhun bitkisel, duyu ve akıl olmak üzere üç gücü vardır. Bedene bağımlı olan bitkisel ve duyu güçleri bedenle birlikte yok olur. Ancak akıl gücü bedene bağımlı değildir ve bu nedenle beden öldükten sonra da varlığını devam ettirebilir. Ancak bedenin ölümünden sonra var olmaya devam eden akıl gücü (faal akıl), dünyevî yaşama ait hiçbir hatırayı, hiçbir duygu ve arzuyu ve hiçbir kişisel özelliği hatırlayamadığı için bir bakıma içi boş bir şeydir[51].

Ruhu "nefs" şeklinde isimlendiren Müslüman filozoflar, genel hatlarıyla, Aristoteles düşüncesini benimseyerek, nefsi bedenin bir formu olarak görmüşlerdir. Yine Aristotelesçi bir yaklaşımla, nefsin üç gücünün bulunduğu ve bunlar arasında sadece akıl gücünün ölümsüz olduğu da İslâm felsefesinde dile getirilmiştir[52]. Aquinas'ı konu alan bu çalışmada, Müslüman filozofların "nefs" hakkındaki görüşlerini aktarmak, özellikle "nefs"in ne zaman yaratıldığı meselesinde önem taşımaktadır. Fârâbî nefsin bedenden önce var olduğu düşüncesini kabul etmez[53]. İbn Sînâ'ya göre, nefsin yaratılma gayesi bedenin iyiliğidir. Bu sebeple de beden yaratılmadan önce nefsin yaratıldığını söylemek mümkün değildir. Nefs bedenden önce yaratılsaydı, onun kişi-

---

Greeks, London 1925, s. 464-468; Paksüt, Fatma, *Platon ve Platon Sonrası*, Ankara 1980, s. 142-144.

50 Platon, *Gorgias, (Diyaloglar I* içinde), (çev. Melih Cevdet Anday), İstanbul 1982, *493a*; Maher, Michael – Boland, Joseph, "Soul", *The Catholic Encyclopedia* (Online Edition), http://www.newadvent.org/cathen/14153a.htm (05.07.2005).

51 Aristoteles, *Ruh Üzerine*, (çev. Zeki Özcan), İstanbul 2000, *430a*; Robinson, Timothy A., *Aristotle in Outline*, Cambridge 1995, s. 50-51.

52 Bkz. Sarıoğlu, 97-98;

53 Aydınlı, Yaşar, *Fârâbî'de Tanrı-İnsan İlişkisi*, İstanbul 2000, s. 82.

selleşme ilkesi eksik olurdu. Buradan hareketle, bedenle birlikte var olan nefsin, bir tek küllî nefsin yansıması olduğu sonucu çıkarılmamalıdır. Eğer böyle bir sonuç çıkarmak mümkün olsaydı, o zaman, bir kişinin bildiği şeyleri başkasının da bilmesi gerekirdi[54]. İbn Sînâ'nın nefsin yaratılma zamanı hakkındaki bu görüşü, ileride de görüleceği gibi, Aquinas tarafından hemen hemen hiç değiştirilmeden benimsenmiştir.

1. Ruhun Ölümsüzlüğü

Aklî tözlerin ebedî olduğuna inanan Aquinas, bu düşüncesinin bir sonucu olarak aklî bir töz olan insan ruhunun da ebedî/ölümsüz olduğunu savunmaktadır. Aquinas'ın ruhun ölümsüz olduğunu göstermek için kullandığı ilk argüman, mükemmellik ile yok olmanın birbirinin zıttı olması temeline dayanır. İnsan ruhunun mükemmelliği bedenden soyutlanmasına bağlıdır; zira ruh bilgi ve erdemle mükemmelliğe erişir. Bilgi maddî olmayan şeyleri düşünmekle, erdem ise bedenin arzularına boyun eğmemekle artar. Dolayısıyla, insan ruhu bedenden ayrıldıktan sonra yok olmaz, bilakis, mükemmelliğe erişir[55].

Bilindiği gibi, Aristoteles felsefesinde ruh, bedenin formudur. Bu düşünceyi olduğu gibi benimseyen Aquinas'a göre, bir formun yok olması için üç şeyden birinin gerçekleşmesi gerekir: Zıt bir şeyin eylemi, öznenin yok olması, nedenin yetersizliği. Zıt bir şeyin eylemine örnek, ateşin soğuğun etkisiyle yok olmasıdır. Ruhun zıttı olan bir şey yoktur. Ayrıca, mümkün akıl sayesinde ruh bütün zıtlıkları algılayabilir. Bu sebeple, ruhun zıttı ile bozulması, yok olması mümkün değildir.

Gözdeki bir kusurun görme gücünü engellemesi, öznenin

54 Altıntaş, 128; Durusoy, Ali, *İbn Sînâ Felsefesinde İnsan ve Âlemdeki Yeri*, İstanbul 1993, s. 77; Dağ, Mehmet, "İbn Sînâ'nın Psikolojisi", *İbn Sînâ Doğumunun Bininci Yılı Armağanı*, 402.

55 SCG, II/79:3.

yok olmasına örnek olarak gösterilebilir. Hâlbuki, bedenden bağımsız olarak var olabilen ruhun herhangi bir öznesi yoktur. Dolayısıyla ruhun özne ile birlikte yok olması söz konusu değildir.

Nedenin yetersizliğini ise, güneşin olmadığı zamanlarda havanın aydınlanmamasında görmek mümkündür. Ruhun, ezelî nedenin (Tanrı'nın) dışında, başka bir nedeni yoktur. Dolayısıyla, nedenin yetersizliği ruh için söz konusu değildir. Bu üç nedenden hiçbiri ruhun yok olmasına etki edemez. Bundan dolayı ruhun ebedî/ölümsüz olması gerekir[56].

Aquinas ruhun ebedîliğinin Katolik düşüncesine uygun olduğunu *Katolik Öğretileri* adlı eserden alıntı yaparak da dile getirir. Bu eserde açıklandığına göre, Arapların düşündüğünün aksine, ruh bedenden ayrıldıktan sonra da yaşamaya devam eder[57].

Burada Aquinas'ın insan ruhu ile diğer canlıların ruhları arasında bir ayırım yaptığı unutulmamalıdır. Bilindiği gibi, insan ruhunun bitkisel, duyu ve akıl olmak üzere üç gücü vardır. İnsan ruhunun ebedî olmasını sağlayan akıl gücüdür. Hâlbuki, hayvanlar sadece bitkisel ve duyu güçlerine sahiptir. Bu iki güç beden olmadan herhangi bir şey yapamaz ve varlığını sürdüremez. Bundan dolayı hayvanların ruhları bedenle birlikte ölür[58].

2. Ruhun Ezelîliği

Ruhun ebedî olduğu yönündeki düşünce, onun ezelî olup olmadığı tartışmasını da beraberinde getirmektedir. Ruhun aynı zamanda ezelî olduğunu savunanlara göre, ebediyen var olma gücüne sahip olan varlıkların daha önce var olmadıklarını düşünmek için bir neden yoktur. Başka bir deyişle,

---

56 Bkz. *SCG*, II/79:10; *ST*, I/75:6.

57 *SCG*, II/79:15. Aquinas ruhun ebedî olmadığını düşünen Arapların kimler olduğu konusunda herhangi bir açıklamada bulunmamaktadır.

58 *SCG*, II/82:2.

ebedî olan şeylerin aynı zamanda ezelî olması da gerekir. Ebedî olan ruhun da, ezelî olmaması düşünülemez.

Ruhun ezelî olduğunu savunanlar düşünülür şeylerin (mâkûlât, intelligible things) ölümsüzlüğünü de kendilerini destekleyen bir delil olarak kullanmaktadırlar. Düşünülür şeylerin bulunması zorunludur ve zorunlu olan her şey aynı zamanda ezelîdir. Ruh da düşünülür şeyler arasında yer aldığına ve ölümsüz olduğuna göre, onun ezelîliği kanıtlanmış olur.

Ruhların sonradan yaratılmasının, âlemin mükemmelliğine zarar vereceği düşüncesi de ruhun ezelîliğini ispat etmek için kullanılmaktadır. Temel parçalarından bazıları olmayan bir şey mükemmel olamaz. Âlemin temel parçaları aklî tözlerdir. Şayet her gün insanlar doğdukça, pek çok insan ruhu var olmaya başlarsa, bu, âlemin birçok temel parçasının günlük olarak âleme eklendiği anlamına gelir. Temel parçaları sonradan kendisine eklenen bir âlem ise mükemmel olamaz. O halde ruhlar ezelî olmalıdır.

Ruhun ezelî olduğunu savunanların başvurduğu başka bir delil, âlemin yaratılışıyla ilgili *Kutsal Kitap* cümlesidir. *Yaratılış Kitabı*'nda belirtildiğine göre, Tanrı yedinci günde yapmakta olduğu işi bitirmiş ve dinlenmiştir[59]. Eğer Tanrı her gün yeni ruhlar yaratıyorsa, bu *Kutsal Kitap* cümlesi yanlış demektir. O halde, hiçbir insan ruhunun sonradan yaratılmaması; bütün insan ruhlarının âlemin başlangıcından beri var olması gerekir[60].

Aquinas, bu görüşlerin Platonculara, Alexander of Aphrodisias'a* ve İbn Rüşd'e ait olduğunu açıklamaktadır. Platoncular insan ruhlarının ezelî olduğunu, belli bir zamanda ruhla birleştiğini ve bir süre sonra da bedenden ayrıldığını iddia ediyor ve ruhların bu şekilde değişik bedenlere girebileceklerini savunuyorlardı. Bütün insanlar için ortak bir aktif (faal)

---

59 Yaratılış 2:2.

60 Bkz. *SCG*, II/83:2 vd.

* M.S. 200 yıllarında Atina'da yaşayan, Aristoteles geleneğine bağlı filozof. Ruhun ölümsüzlüğü inkâr etmesi ve Aristoteles yorumlarıyla tanınmaktadır. Bkz. Blackburn, Simon, *The Oxford Dictionary of Philosophy*, Oxford 1996, s. 11.

aklın bulunduğunu savunan Alexander of Aphrodisias ve yine bütün insanlar için ortak tek bir potansiyel mümkün aklın bulunduğunu savunan İbn Rüşd de ruhun ezelî olduğunu ileri sürüyorlardı.

Ayrıca Origen gibi, Platoncuların görüşleriyle Katolik inancını uzlaştırmak isteyen Hıristiyanlar da vardı. Bir yanda Tanrı'dan başka hiçbir şeyin ezelî olamayacağını açıklayan Katolik inancı, diğer yanda ruhların ezelî olduğunu savunan Platonculuk arasında kalan Origen, ruhların, âlemden önce veya en azından âlemle birlikte yaratıldığını söyleyerek bir orta yol bulmaya çalışmıştır[61].

Aquinas ruhun ezelîliği veya bütün ruhların âlem yaratılmadan önce tek bir defada yaratıldığına ilişkin bu düşünceleri kabul etmez. Ona göre, her insanın ruhu o insanın ana rahmine düşmesiyle birlikte Tanrısal bir etkinlikle yaratılır. Düşürümüz, ruhun ezelî olduğuna ilişkin yukarıda zikredilen düşünceleri çürütmek için değişik felsefi argümanlar kullanır. Bütünlüğünü koruyamayan ya da parçalarından biri eksik olan bir şeyin mükemmel olarak görülmesi mümkün değildir. Ruh da bedenden ayrı bir şekilde varlığını sürdürürse, mükemmelliğini kaybetmiş olur. Doğal varlıklar düzeninde mükemmel, mükemmel olmayandan önce gelir. Dolayısıyla, bedenle birleşmeden önce ruhun var olduğunu söylemek doğru ve uygun bir düşünce değildir[62].

Aquinas'ın sık sık tekrar ettiği gibi, her şey mükemmelleşme eğilimindedir. Madde mükemmelleşmek için ruha ihtiyaç duyar. Bunun tersi düşünülemez. Ruh bedenin formudur. Bundan dolayı, ruh bedene değil, beden ruha ihtiyaç duyar. Ruh ile bedenin birleşmesi, ruhun değil, bedenin arzuladığı bir şeydir. Eğer ruh ezelî ise veya âlemden önce yaratılmışsa, bu durumda, ruh bedeni arzulamış olacaktır; hâlbuki bunun tam tersi doğrudur[63].

---

61 *SCG*, II/83:6-7.
62 *SCG*, II/83:11; *ST*, I/90:4.
63 *SCG*, II/83:14.

Burada Aquinas'a, ruh ve bedenin birleşmesinin doğal bir olay olmadığı, Tanrı'nın iradesiyle gerçekleştiği şeklinde bir itiraz yönlendirilebilir. Eğer ruh ve beden Tanrı'nın iradesiyle birleşiyorsa, ruhun bedenden önce yaratılmış olması bir sorun oluşturmayacaktır. Ancak Tanrı'nın, bütün varlıkları kendi doğalarına uygun bir şekilde yarattığını düşünen Aquinas'a göre bu düşünce de doğru değildir. Nitekim, daha önce de aktardığımız gibi, *Yaratılış Kitabı*'nda Tanrı'nın yarattığı her şeye baktığı ve onların iyi olduğunu gördüğü ifade edilmektedir. Şayet Tanrı o zaman ruhları bedenden ayrı olarak yaratmışsa, bu, ruh için en uygun durumun bedenden ayrı bulunmak olduğu anlamına gelecektir. Varlıkların yaratılmaları Tanrı'nın iyiliğini gösterme amacına yönelik olduğuna göre, varlıkların düşük bir duruma indirilmeleri değil, yüksek bir duruma çıkarılmaları daha uygundur. Ruhun önce yaratılıp bedenle birleşmesi ruh için daha yüksek bir durumdan aşağı bir duruma indirgenmektir. Bu ise Tanrı'nın düzenine uymaz[64].

Tüm insan ruhlarının âlemin başlangıcında yaratıldığını savunan Origen, ruhların bedenle birleşmeden önce günah işlediğini ve Tanrı'nın da ceza olarak onları bedenle birleştirdiğini iddia etmişti. Bu görüşü kabul etmenin tehlikeli sonuçlarına işaret eden Aquinas'a göre, ruh ve bedenin birleşmesi eğer bir ceza niteliği taşımış olsaydı, o halde bu birleşme doğası gereği iyi bir şey olmayacaktı. Hâlbuki, ruh ve bedenin birleşmesinin iyi ve gerekli bir şey olduğu görülmektedir. Origen'in düşüncesi kabul edilirse, ruhların günah işlemesi ve sonrasında bedenle birleşme cezasına çarptırılması sonucu meydana gelen insanın, aslında, iyi ve üstün bir varlık olmadığı ortaya çıkar; zira günahın bir sonucu olarak meydana gelmiştir. Hâlbuki, *Kutsal Kitap*'ta anlatıldığına göre, Tanrı insanı ve âlemi yarattıktan sonra yaptığı her şeyin güzel olduğunu görmüştür.

Origen'in öne sürdüğü düşüncenin doğurduğu başka bir yanlış sonuç ise, insanın, ruhların yaptığı bir hata sonucu ya-

64 *SCG*, II/83:19.

ratılmış olmasıdır. Yanlıştan iyiliğin ortaya çıkması ancak tesadüfen olur. Origen'in düşüncesi benimsenirse, ruh ile bedenin birleşmesi de tesadüfen meydana gelen bir şey haline gelir. İnsanın tesadüfen yaratılmış olması ise, Tanrı'nın hikmetine aykırı bir durumdur.

Ayrıca *Romalılara Mektup*'ta Esav ve Yakub hakkında, "*Çocuklar henüz doğmamış, iyi ya da kötü bir şey yapmamışken, 'Büyüğü, küçüğüne kulluk edecek' denildi*"[65] şeklinde bir ifade kullanılır. Doğumdan önce insanların herhangi bir günahının olmadığını açıklayan bu *Yeni Ahit* cümlesi de, Aquinas'a göre, Origen'in düşüncesini çürütmektedir[66].

Ruhların ne ezelî olduğunu ne de bedenden önce yaratıldığını savunan Aquinas, aynı zamanda, ruhların sperm ile taşındığı veya ruhların beden oluştuktan sonra yaratıldığı düşüncesini de kabul etmez. Aquinas'a göre ruhun, bitkisel, duyu ve akıl olmak üzere üç gücü vardır. Bitkisel ve duyu güçleri bedenden bağımsız olarak hareket edemezler. Hâlbuki, akıl gücü bedene ihtiyaç duymaz. Bedene ihtiyaç duymayan bir şeyin bedenin etkisiyle ortaya çıkması mümkün değildir. O halde akıl gücüne sahip olan ruhun, sperm ile taşındığını veya spermin hem bedeni hem de ruhu meydana getirdiğini söylemek doğru olmaz. Ayrıca, ruh, bedenin etkisiyle meydana gelen bir şey olsaydı, bedenin yok olmasıyla birlikte ruhun da varlığını kaybetmesi gerekirdi. Hâlbuki, insan ruhu, beden öldükten sonra da varlığını sürdürmektedir[67].

İnsan ruhunun beden oluştuktan sonra yaratıldığını söylemek de Aquinas'a göre doğru değildir. Bu durumda, ruh beden için yaratılmış olacaktır. Hâlbuki, ruh beden için değil, beden ruh için vardır. Kısaca ifade edilecek olursa, Aquinas, ruhların ne ezelde yaratıldığı, ne bedenden önce var olduğu ve ne de beden oluştuktan sonra yaratıldığı düşüncesine

65 Romalılar 9:11-12.
66 Bkz. *SCG*, II/83:22-24.
67 *ST*, I/118:2; *SCG*, II/86:2, 9.

olumlu bakmaktadır. Ona göre, Tanrı, spermin erkeğin vücudundan ayrılıp ana rahmine düşmesiyle birlikte insan ruhunu yaratır[68].

68 *SCG*, II/88:13.

DÖRDÜNCÜ BÖLÜM

Tanrı-Âlem İlişkisi

Bütün mükemmelliklere sahip olan Tanrı, kâinattaki tüm varlıklara var olabilme imkânını vermiştir. Tanrı bunu varlığından gelen bir zorunlulukla değil, kendi özgür iradesiyle yapmış ve bu konuda başka bir âmile ihtiyaç duymamıştır. İradenin ürünü olan, bir maksat gözetilerek meydana getirilmiş/yaratılmış olan her şeyin bir amacı vardır. Varlıklar, yaratılma/yapılma gerekçelerine uygun olarak hareket ettiklerinde bu amaçlarına ulaşırlar. Tanrı da âlemdeki bütün varlıkları bir amaç gözeterek yaratmıştır; ancak varlıkların amaçları farklılık gösterir. Anlama yetisinden yoksun olan varlıklar, kendi başlarına yaratılma amaçlarına yönelemezler; sadece Tanrı'nın, doğalarına işlediği içgüdülere ve özelliklere uygun hareket ederler. Yaratılma amaçlarına ulaşma konusunda hiçbir eksiklik veya kusur göstermeyen, Tanrı'nın buyruklarına tam olarak uyan ve sürekli aynı şekilde hareket eden göksel cisimler bu gruba girmektedir. Bilindiği gibi göksel cisimler yok olmayan varlıklardır. Âlemde gördüğümüz ve yok olan bazı varlıkların da anlama yetisinden mahrum oldukları bilinmektedir. Anlama yetisine sahip olan varlıkların ise, hem yönetilme hem de kendi davranışlarını yönetme özellikleri vardır; zira onlar "Tanrı sûretinde" (imaj) yaratılmışlardır. Bu varlıklar kendi

iradelerini Tanrı'nın iradesine uydururlarsa, o zaman, yaratılma amaçlarına uygun hareket etmiş; aksi takdirde Tanrı'dan yüz çevirmiş olurlar[1].

O halde, varlık sahnesindeki bütün varlıkların yaptıkları şeyler bir amaca yöneliktir. Söz gelimi, doktor hastasını iyileştirmek, atlet hedefine ulaşmak için gayret eder. Anlama yetisine sahip olmayan varlıklar için de durum farklı değildir. Nasıl ki okçunun amacı hedefi vurmaksa, okun yaptığı hareketin amacı da aynıdır[2].

Aquinas'a göre, varlıkların eylemlerini yaparken güttükleri amaç daima iyidir. Zira her fâil kendine uygun olan belirli bir şeye yönelir; dolayısıyla, fâille amaç arasında bir ortaklık vardır. Eğer amaç, fâile uygun olan bir şey ise, bu durumda o fâil için söz konusu amaç iyidir. Ayrıca, her eylem ve hareketin mükemmelliğe ulaşmak için yapılan bir çaba olduğu bilinmektedir. Mükemmellik iyi olduğuna göre, her eylem ve hareket iyilik elde etmek için yapılmaktadır.

Âlemdeki her şey gerçekten bir amaç güdülerek mi meydana gelir? Âlemdeki eylemlerin tesadüfen veya şans eseri meydana geldiği söylenebilir mi? Aquinas âlemdeki her türlü oluşun, varlıklara yüklenen bir amaca hizmet ettiğini düşünmektedir. Meselâ, bitkiler âleminde yapraklar meyveleri koruyacak şekilde dizayn edilmiştir. Hayvanların organları onları koruyacak şekilde yerleştirilmiştir. Bunların tesadüfen veya şans eseri meydana geldiğini söylemek mümkün değildir; zira daima veya çoğunlukla olan şeyler ne tesadüftür ne de şans ürünüdür. Tabiatta her şey daha iyiye doğru yönelmişse, anlama yetisine sahip varlıklarda bu durum daha da kesin demektir. Bundan dolayı, âlemdeki her şey, yaptığı eylemde iyiliği gözetir[3].

Bu noktada, Tanrı'nın şu veya bu şekilde âlemle ilişki içinde olduğunu savunan Yahudilik, Hıristiyanlık ve İslâm gibi dinlere mensup düşünürlerin yüzleşmek zorunda kaldıkları

1 Bkz. *SCG*, III/1:2, 4-6.
2 *SCG*, III/2:2.
3 Bkz. *SCG*, III/3:2, 5, 9.

önemli bir sorun ortaya çıkmaktadır: Âlemde görünen kötülükler nasıl açıklanabilir? Aquinas'ın iddia ettiği gibi, canlı-cansız, anlama yetisine sahip olan-olmayan her varlık, yaptıkları eylemlerde sürekli iyiliği amaç ediniyorlarsa, kötülükler neden var?

KÖTÜLÜK PROBLEMİ

Âlemdeki tüm varlıkların eylemlerini iyiye yönlendirme eğiliminde olduğunu düşünen Aquinas, kötü denilen şeylerin, varlıkların amaç edindikleri, isteyerek yaptıkları bir şey olmadığını savunur. Zira kusur ve eksiklikler ya nedendeki ya da eylemdeki bir eksiklikten dolayı ortaya çıkar. Meselâ, yeni doğmuş bir bebekte herhangi bir eksiklik veya tuhaflık ortaya çıkmışsa, bunun nedeni menideki bozukluktur. Benzer şekilde, topallık, bacak kemiğinin eğilmiş olmasından kaynaklanır. Her fâil, sahip olduğu aktif güçle uyum içinde eylem yapar ve böyle yaptığı sürece iyiye yönelir. Ancak aktif güçteki eksiklik, fâilin iyiye yönelmesine engel olabilir ve bu tür bir eksiklik sonucu ortaya çıkan kötülük amaçlanmış/niyetlenilmiş olamaz.

Her değişimde bir meydana gelme veya bir yok olma söz konusudur. Söz gelimi, bir şey beyazdan siyaha dönüşmüşse, beyaz bozulmuş, siyah varlık sahnesine çıkmıştır. Madde, form kazanarak mükemmelleşir; potansiyel durum ise aktif hale geçtiğinde, yani eyleme dönüştüğünde mükemmellik kazanır. Fakat madde veya potansiyel olan, böyle bir eylemden yoksun kalırsa, bu, madde ya da potansiyel için iyi bir durum değildir. Bundan dolayıdır ki, hareket eden her şey iyiliğe ulaşmaya çalışır; fakat kimi zaman iyilik amaçlanmış olduğu halde kötü bir sonuç ortaya çıkabilir. Bu da, kötülüğün amaç edinilmediğini gösterir.

Anlamaya ya da duyu bilgisine dayanarak hareket eden varlıklarda, amaç/niyet, algılamanın bir sonucu olarak orta-

ya çıkar ve fâil, amaç olarak algılanan şeye yönelir. Bu algılama yanlış olmuşsa, ortaya çıkan kötülük amaçlanmış veya niyetlenilmiş bir şey olamaz. Örneğin, bal yemek isteyen bir kimse, bal zannedip zehir yese, bu, kişinin amaçlamadığı bir şey olacaktır. Bütün akıllı varlıklar, özü itibariyle iyi olan şeylere yönelirler. Onların kötü sonuç doğuracak bir eylem yapmaları söz konusu olamaz[4].

Bu noktada Aquinas'a değişik itirazlar yöneltilebilir. Söz gelimi, Aquinas'ın, kötülüğün doğal olmadığı ve amaç edinilerek yapılamayacağı yönündeki düşüncesi eleştirilebilir. Genel olarak kabul edildiği gibi, amacın dışında yapılan eylemler ya tesadüfün ya da şansın ürünüdür ve nadiren meydana gelirler. Hâlbuki, kötülük ne tesadüf ve şansın ürünüdür ne de seyrek olur. Aristoteles'in de dediği gibi, "Erdemli bir şekilde davranmak, dairenin merkezini bulmak kadar zordur". Kötülük sürekli meydana geldiğine göre, onun, amaçlanmamış bir eylem olarak görülmesi mümkün değildir.

Aquinas, bu eleştiriye cevap verirken öncelikle eleştirinin dayandığı temel argümanı çürütmeye çalışır. Eleştiri, amacın dışında meydana gelen eylemlerin tesadüf veya şans eseri meydana geldiğini öne sürmektedir; hâlbuki, Aquinas'a göre, bu zorunlu değildir. Şayet amacın dışında meydana gelen eylemlerin kaçınılmaz ve hemen ortaya çıkan etkileri varsa, bu durumda, söz konusu eylemlerin tesadüfen veya şans eseri meydana geldiği iddia edilemez. Söz gelimi, içkinin tadını çıkarmayı düşünen bir insanın amacı sarhoş olmak değildir. Ancak içki içmek sarhoşluğu da beraberinde getirir. Burada sarhoşluğun tesadüfen veya şans eseri meydana geldiği söylenemez. Ayrıca, her yeni oluş, bir önceki şeyin yok olması anlamına gelir. Bu, şans eseri değil, doğal ve her zaman meydana gelen bir şeydir. O halde, eski bir şeyin yok olması, görünürde kötülük olsa da, aslında tam anlamıyla kötü bir şey değildir. Ama bir bebek doğduğunda, normalde her insanın sahip olması gereken el, ayak, göz gibi organlardan birinin

4 Bkz. *SCG*, III/4:3 vd.

eksik olması şans eseri meydana gelen bir olaydır ve tam anlamıyla kötüdür. Böyle bir kötülük amaçlanan/niyetlenilen bir şey olamaz; çünkü fâil eksik değil, tam bir ürün ortaya koymak ister[5].

Aquinas'a yöneltilebilecek diğer bir eleştiri ise, günahın iradî bir eylem olması temeline dayanmaktadır. İnsan yanlış davranışları kendi iradesiyle yapar. Yanlış iş yapanların, aslında böyle yapmaya niyetli olmadıklarını söylemek, doğru değildir. Aksi halde, kendi isteğiyle kötülük yapanların cezalandırılması saçma olurdu. Bundan da ortaya çıkıyor ki, kötülük iradenin veya niyetin ürünüdür. Ancak Aquinas bunu da haklı bir eleştiri olarak görmez. Ona göre, kötülüğün amaçlanmamış olması ile isteğe bağlı olarak yapılması aynı şey değildir. Kişinin niyeti iyi bir şey yapmak isterken, iradesi farklı bir amaca yönelebilir. Meselâ, kendisini kurtarmak için ticarî mallarını denize atan bir adam, aslında mallarını atmaya niyet etmiş değildir; ancak kurtuluşu için bunu yapmayı özgür iradesiyle seçmiştir[6]. O halde amaçlanmamış/niyetlenilmemiş ama isteyerek yapılan eylemler vardır ve bu eylemler cezayı gerektiren şeylerse, ceza, iyi olan niyete değil, kötülüğü tercih eden iradeye bağlı olarak verilir.

Ahlâkî davranışların oluşmasında dört temel prensip etkili olur. İlk ilke, vücudun organlarının, iradenin buyruklarını yerine getirmesini sağlayan *yönetici* (hareket ettiren) *güç*tür. Bu gücü harekete geçiren, ikinci ilke olan *irade*dir. İradeyi hareket ettiren ise, herhangi bir nesnenin iyi mi, yoksa kötü mü olduğu konusunda hüküm veren *algılama gücü*dür. Algılama gücünü de *algılanan şey* harekete geçirir. O halde ahlâkî davranışlarda ilk ilke, bilişsel olarak algılanan şeydir. İkincisi algılayıcı kuvvet, üçüncüsü irade ve dördüncüsü ise hareket ettiren güçtür. İnsanı yaptığı eylemler konusunda sorumluluğa sokan şey iradenin tercihleridir. Şayet iradenin tercihi iyi ise,

---

5 *SCG*, III/5:2; III/6:4-5.
6 *SCG*, III/5:3; III/6:9.

ortaya çıkan eylem de iyi olur; kötüyse, eylem de kötü bir şekilde tezahür eder. Şayet ortaya çıkan kötü bir eylemin iradeyle herhangi bir bağlantısı yoksa, bu kötülüğün ahlâkî bir kötülük olduğu söylenemez. Söz gelimi, ahlâkî bir kusur, topallık gibi hareket ettirici güçteki bir eksiklikten veya cahillik gibi algılayıcı güçten kaynaklanmışsa, bu kusur ya tamamen ya da kısmen affedilir. O halde ahlâkî kusurlar sadece iradenin eylemlerinde ortaya çıkabilir. Dolayısıyla eylemler, ancak isteyerek yapıldığında ahlâkî bir değer kazanır[7].

Kötülük, bir öznenin, menşei itibariyle sahip olması gereken veya beklenen şeylerden mahrum olması demektir. Mahrumiyet veya eksiklik bir öz olamaz; dolayısıyla kötülüğün de öz olması mümkün değildir. Buradan hareketle, hiçbir varlığın özü itibariyle kötü olmadığı sonucu çıkarılabilir. Bütün varlıkları Tanrı yarattığına ve Tanrı da mükemmel olduğuna göre, O'nun yarattığı hiçbir varlığın özü itibariyle kötü olması düşünülemez[8].

Kötülük bir öz olmadığı için, onun kendi başına var olması veya herhangi bir şeyin nedeni olması söz konusu değildir. O halde âlemde görünen kötülüklerin nedeni nedir? Kötülük niyetle yapılan, herhangi bir şekilde istenen ve murat edilen bir şey değildir. Dolayısıyla, kötülüğün ortaya çıkmasının nedeni kötülük olamaz. Söz gelimi, zina kötü bir şeydir. Ancak zina yapan kişinin amacı, bir kötülük yapmak değil, bedenî bir zevki tatmaktır. Bu da kötülüğün bizatihi arzulanan bir şey olmadığını gösterir. Kötülüğün herhangi bir şeyin nedeni olamayacağını düşünen Aquinas'a göre, âlemde görünen kötülüklerin nedeni iyiliktir. Ancak iyilikle kötülük arasındaki bu neden-etki ilişkisi, zorunlu olarak değil, tesadüfen meydana gelir. Zira her neden kendisine benzer etkiler üretir ve iyilikten de genelde iyilik ortaya çıkar[9]. Bu-

7 *SCG*, III/10:12-13.

8 Aquinas, *The De Malo of Thomas Aquinas* (ed. Brian Davies), New York 2001, s.61; *SCG*, III/7:2, 9.

9 *De Malo*, 85; *SCG*, III/10:3, 6.

nunla birlikte, iradede meydana gelen zafiyet iyilikten kötülüğün ortaya çıkmasına neden olabilir. Zira meydana gelen olayları duyular ve akıl yardımıyla algılayan irade, aklı, aslında doğru olmayan şeyleri yapmaya yönlendirebilir ve böylece kötülük diye adlandırılan durum oluşur. Kimi zaman da irade iyi olan bir şeyi yapmaya yönelir; ancak iyi olduğu düşünülen bu işten bazı kötü sonuçlar tesadüfen ortaya çıkabilir[10].

Kötülük öz değildir ve kendi başına var olamaz. Bu sebeple, ne kadar çoğalırsa çoğalsın, kötülük hiçbir zaman iyiliği tam anlamıyla yok edemez. Ayrıca iyilik öz olduğu için en yüce iyilikten söz edilebilirken, herhangi bir öze sahip olmayan kötülük hakkında en büyük kötülük diye bir şey söz konusu olamaz. Bu da, Maniheistlerin, "bütün kötülüklerin ilk prensibi olan bir en büyük kötülük vardır" şeklindeki iddialarını çürütmektedir[11].

Özetle söylemek gerekirse, her fâil eylemini iyilik elde etmek için yapar ve bütün varlıkların gayesi iyiye ulaşmaktır. Amaçlarını bilen varlıklar, onlara ulaşmak için kendileri hareket ederler; bilmeyen varlıklar ise, başka varlıklar aracılığıyla amaçlarına ulaşırlar. Okçu hedefini bilir ve amacına ulaşmak için gerekli iradeyi gösterir. Ancak okun da bir amacı vardır ve bu amaca okçu sayesinde ulaşır[12].

VARLIKLARIN GAYESİ OLARAK TANRI

Bütün varlıklar kendi tabiatlarına göre "iyi" olan şeyleri yapmak üzere programlanmışlardır. Varlıklar açısından "iyi" olan şeyler değişiklik gösterse de, hepsi için ortak ve tek bir nihâi amaç vardır. Bu amaç da en yüksek iyiye, yani Tan-

10 De Malo, 87; *SCG*, III/10:16.
11 *SCG*, III/12:1; III/15:4, 9; *ST*, I/48:4.
12 *SCG*, III/16:1, 4.

rı'ya ulaşmaktır. O halde, bütün varlıkların yöneldiği tek iyilik Tanrı'dır[13].

Tüm varlıkların gayesinin Tanrı olması, nihâi gayenin Tanrı'ya benzemek olduğunu göstermektedir. Bilindiği gibi, etki nedene benzemeye çalışır. Varlıkların ilk nedeni Tanrı olduğuna göre, her şey, nihâi amacı olan Tanrı'ya benzemeye çalışacaktır. Ayrıca, yaratılan tüm varlıklar, bir anlamda, ilk fâil olan Tanrı'nın suretidir (imaj); zira fâil, kendine benzer ürünler meydana getirir. Dolayısıyla, Tanrı'nın yarattığı tüm varlıklarda O'na benzeme potansiyeli bulunmaktadır[14].

Tanrı bütün iyiliklere ve mükemmelliklere sahip olduğu için, varlıkların tam anlamıyla Tanrı'ya benzemeleri, O'nun gibi tüm güzellik ve mükemmelliklere sahip olmaları düşünülemez. Varlıklar ancak bazı yönleriyle Tanrı'ya benzeyebilirler. Öte yandan, O'na benzeme konusunda da varlıklar tek tip değildir; bunun nedeni varlıklar arasındaki farklılıklardır. Tanrı birleşik değil, "basit" bir varlıktır. Salt formdan oluşan ruhanî varlıklar da basittir ve diğer varlıklara göre daha çok Tanrı'ya benzerler. İnsan ve hayvanlar ise madde ve ruhtan oluşan birleşik varlıklardır ve ruhanî varlıklara göre Tanrı'ya benzeme imkânları daha kısıtlıdır[15].

Tanrı bütün varlıkların varlık sahnesine çıkmasının nedeni olduğuna göre, başka şeylerin meydana gelmesini sağlamak, Tanrı'ya benzemek olarak değerlendirilebilir. Bir varlığın en mükemmel hale gelmesi, kendisine benzer bir şey yaptığında gerçekleşir. Söz gelimi, bir şeyin mükemmel bir ışık kaynağı olması için, başka bir şeyi aydınlatması gerekir. O halde kendini mükemmelleştirmeye çalışan her şey, başka bir şeyin ortaya çıkmasını sağlayacak ve dolayısıyla Tanrı'ya benzer bir özelliğe sahip olacaktır[16]. Ancak varlıkların eylem-

13 *SCG*, III/17:2.
14 *SCG*, III/19:2, 4.
15 *SCG*, III/20:6.
16 *SCG*, III/21:6.

leri arasındaki farklılıklar, Tanrı'ya benzeme yönünü de değiştirebilir. Kimi eylemler etkileyen taraf olur. Meselâ, ısıtıcı başka bir varlığın ısınmasına; testere ise başka bir varlığın kesilmesine neden olur. Bunun tam tersi ise, ısınan ve kesilen varlıklarda olduğu gibi, etkilenen eylemlerdir. Üçüncü grup eylem ise, anlamak, hissetmek ve arzu etmek örneklerinde olduğu gibi, başka varlıklarda bir değişiklik meydana getirmez. Etkilenen eylemlere sahip varlıklar, kendilerini gerçekleştirerek mükemmelleşir ve bu sayede Tanrı'ya benzemiş olurlar. Böyle varlıklar daima pasiftirler; ancak tesadüf eseri olarak kimi zaman başka varlıkları etkileyebilirler. Meselâ, yuvarlanan bir taş, yolu üzerindeki bir şeyi harekete geçirebilir. Etkileyen eylemlere sahip varlıklar, başka şeylerin nedeni olarak Tanrı'ya benzerler. Akıl sahibi varlıklar ise iki özellikleriyle ön plana çıkarlar: Onlar hem Tanrı tarafından hareket ettirilir, hem de başka varlıkları hareket ettirirler. Dolayısıyla, akıllı varlıkların Tanrı'ya benzemesi, hem etkilenen hem de etkileyen eylemler sayesinde olur[17]. O halde, Tanrı'nın yarattığı bir varlık olması sebebiyle, sadece etkilenen eylemlere sahip olan herhangi bir varlığın bile, her ne kadar ne olduğunu idrak etmesini sağlayacak akıl gücüne sahip olmasa da, bir amacı vardır. Tıpkı, okçunun hedefe yönlendirdiği ok gibi, bu tür varlıkları amaçlarına yönlendiren akıllı bir özdür. Okun bir amacı vardır ve bu amacı belirleyen okçudur. Benzer şekilde, doğada gördüğümüz varlıkların da amaçları bulunmaktadır ve bu amaçlarını gerçekleştirdiklerinde Tanrı'ya benzemiş olurlar[18].

1. İnsanın Nihâi Mutluluğu

Düşünce tarihinde mutluluk hakkında oldukça farklı, bazen birbirine zıt teoriler geliştirilmiştir. İlkçağ filozoflarından Platon, mutluluğu erdemle ilişkilendirerek insanın erdemli davranmakla Tanrı'ya benzeyebileceğini ve böylece mutlu

17 *SCG*, III/22:2, 3.
18 *SCG*, III/24:4, 6; *ST*, I-II/1:2.

olacağını savunur. Ölümle birlikte bedenden ayrılan ruh gerçek bilgeliğe ulaşır. Ancak gerçek bilgeliğe ulaşacak ruhun, bu dünyadan ayrılmadan önce arınması, bilgeliğe hazır ve lâyık bir duruma gelmesi gerekir[19].

Diğer pek çok konuda olduğu gibi, mutluluk konusunda da Aquinas'ın düşüncelerini belirleyen filozof Aristoteles'tir. Bu İlkçağ filozofuna göre, mutluluk en yüksek iyidir. En yüksek iyi ise, başka bir amaç için değil, bizatihi istenilecek olan şeydir. Haz, onur, bilgi, erdem vb. bizatihi istenmezler; başka bir amacı, yani mutluluğu elde etmek için istenirler. Aristoteles'e göre, en yüksek iyi ve mutluluk, ruhun erdeme uygun davranmasıdır. Platon ve Aristoteles'te mutluluğun, hem teorik hem de pratik bilgeliği içerdiği görülmektedir. Bununla birlikte, teorik bilgeliğin daha üstün bir yere sahip olduğu da belirtilmelidir. Zira mutluluk, insanın en iyi parçasına, yani akla uygun bir yetkinliktir[20].

İslâm felsefesinde Fârâbî, bu dünya hayatında yetkinleşen nefsin, âhirette Tanrı'yı idrak ederek nihâi mutluluğa ulaşacağını düşünür. Benzer bir görüşü dillendiren İbn Sînâ da nâtık nefsin nihâi mutluluğu âhirette elde edeceğini savunur. Her iki düşünür de insanın nihâi mutluluğa erişebilmesi için, bu dünyada iken yetkinleşmesi gerektiğini ifade etmektedir; zira ölümle birlikte bedenden ayrılan ruhun daha sonra yetkinleşmesi mümkün değildir[21].

Aquinas'ın mutluluk konusunda ismini zikr[illegible]ği Müslüman düşünürlerden biri olan İbn Bâcce (ö. 1138), insan aklına ve teorik düşünmeye ait bir özellik olan mutluluğu, bütün amaçların kendisine yöneldiği ve elde edildiğinde başka hiçbir şeyin istenmeyeceği en son gaye olarak tanımlamaktadır. Ona göre, mutluluk, teorik bilgiye dayalı yetkinliğin elde

19 Platon, *Phaidon*, (çev. Ahmet Cevizci), Ankara 1989, s. 21; *Gorgias, 507b-e; 526a, c-d.*

20 Ross, David, *Aristoteles*, (çev. Ahmet Arslan v.dğr.), İstanbul 2002, s. 270-272.

21 Bircan, Hasan, Hüseyin, *İslâm Felsefesinde Mutluluk*, İstanbul 2001, s. 87, 89-90; Aydın, Mehmet, "İbn Sînâ'nın Mutluluk (Es-Sa'âde) Anlayışı", *İbn Sînâ Doğumunun Bininci Yılı Armağanı*, 451.

edilmesidir. Mutlu insan/filozof teorik aklın son aşamasına gelmiş ve müstefâd akıl ile özdeşleşmiştir[22]. Benzer bir görüşü dile getiren İbn Rüşd de insanın mutluluğunu, bilgi bakımından yetkinleşerek faal akılla birleşme olarak görmektedir[23]. Hem İbn Bâcce'nin hem de İbn Rüşd'ün, nihâi mutluluğu bu dünyada ulaşılabilecek bir gaye olarak gördükleri sonucunu çıkarmak mümkündür. Nitekim Aquinas, ayrık tözleri (separated substances) anlayarak nihâi mutluluğa bu dünyada ulaşılabileceğini savundukları için, İbn Bâcce ve İbn Rüşd'ü eleştirir ve nihâi mutluluğun bu dünyada gerçekleşemeyeceğini iddia eder[24].

Daha önce de belirtildiği gibi, Aquinas'a göre, akıl yetisinden yoksun olanlar da dâhil olmak üzere, kâinattaki tüm varlıkların tek nihâi amacı Tanrı'dır. Varlıklar Tanrı'ya benzedikleri oranda bu amaçlarını gerçekleştirmiş olurlar. Akıl sahibi varlıkların nihâi amaçlarına ulaşması ise, daha özel bir durum arz eder: Anlamak suretiyle amaçlarına yönelen akıllı varlıklar için nihâi amaç, Tanrı'yı bilmek/anlamaktır. Başka bir şekilde ifade edilecek olursa, tüm varlıkların nihâi hedefi Tanrı'dır ve hepsi Tanrı'yla birlik içinde olmayı ister. Bu birliktelik, ancak, Tanrı hakkında bilgi sahibi olunduğunda gerçekleşebilir; dolayısıyla, akıllı varlıkların nihâi amacı ve mutluluğu Tanrı bilgisine ulaşmaktır[25].

Aquinas, insanlara hoş görünen diğer şeylerin neden nihâi amaç ve mutluluk olamayacağını da açıklamaya çalışır. Bu bağlamda düşünürümüzün ilk olarak ele aldığı mesele, "insanlara nihâi mutluluğu kazandıracak eylem, aklın mı yoksa iradenin mi ürünüdür?" sorusunun cevabıdır. İlk bakışta, aklı yönlendiren iradenin, akıldan üstün olduğu düşünülebilir. Dolayısıyla, nihâi amaç olan mutluluğun, aklın değil, iradenin eylemi olması gerektiği iddia edilebilir. Aquinas'a göre

22 Bkz. Aydınlı, Yaşar, *İbn Bâcce'nin İnsan Görüşü*, İstanbul 1997, s. 234-235, 248, 308.
23 Bkz. Sarıoğlu, 131-132.
24 *SCG*, III/41:2 vd.; III/43:1 vd.
25 *SCG*, III/25:1-2.

bu yaklaşım doğru değildir; zira genel olarak irade aklı değil, akıl iradeyi yönlendirir. İradenin bir şeye yönelebilmesi için, iyi bir amacın bulunması gerekir. Amaç iradeden önce var olmalı ve akıl bu amacın iyi olduğunu tespit etmelidir. Ancak bundan sonra irade söz konusu iyi amaca yönelebilir. O halde akıl iradeden üstündür ve insanın nihâi mutluluğu aklın eylemidir[26].

Aquinas, insanın nihâi amacı ve mutluluğu konusundaki görüşlerini açıklarken, nelerin bu kapsama girmeyeceğini de nedenleriyle dile getirir. Söz gelimi, yemek ve cinsellik gibi bedenin arzuları insanın gerçek ve en üstün mutluluğu olamaz. Zira daha önce de belirtildiği gibi, her şeyin nihâi amacı Tanrı'dır. İnsanın nihâi amacı Tanrı'ya en çok yaklaşabileceği şeydir. Tanrı'ya ulaşmak ise düşünmekle mümkün olur. Yemek ve cinsellik gibi beden arzuları insanın düşüncesini duyusal şeylere yönlendirdiği için, onu soyut konuları düşünmekten alıkoyar ve dolayısıyla da insanın Tanrı'ya ulaşmasına engel olur. Bu açıdan bakıldığında, insanın mutluluğunu yemek ve cinsellik gibi beden arzularında gören Epikürcülerin düşüncelerinin yanlışlığı ortaya çıkmaktadır. Aquinas, iyi insanlara âhirette yemek ve cinsellik gibi bedensel nimetlerin verileceğini iddia eden Yahudi ve Müslümanların görüşlerini de aynı gerekçeyle yanlış görür[27].

İnsanın nihâi mutluluğu şan, şöhret ve şeref elde etmek de olamaz. Çünkü en üstün iyilik aynı zamanda en mükemmel olandır. En mükemmel olan ise her türlü kötülüğü dışarıda bırakır. Şan, şöhret ve şeref kötülerin de kazanabileceği şeyler olması nedeniyle, insanın nihâi amacı ve mutluluğu olamaz[28].

İnsanlar nihâi mutluluğun zenginlik olduğunu düşünebilirler. Ancak insanın nihâi amacı ve mutluluğu talihe bağlı olmamalıdır; zira talihe bağlı olan şeyler akılla elde edilemez-

26 *SCG*, III/26:6, 21; Aquinas, *The Pocket Aquinas*, 191.
27 Bkz. *SCG*, III/27:10-11, 13; *ST*, I-II/2:6.
28 *SCG*, III/28:6; III/29:6; *ST*, I-II/2:2-3.

ler. Hâlbuki, insan, kendisine en uygun olan şeyi akılla elde etmelidir. Zenginlikte ise akıl değil, talih çok önemli bir yer işgal eder. Bu sebeple zenginlik insanın hedefleyeceği en büyük iyilik ve en büyük mutluluk değildir[29].

Hem iyilik hem de kötülük için kullanılabildiği için, dünyevî güç ve iktidar da insanın en büyük mutluluğu olamaz. Ayrıca, dünyevî güç ve iktidarın ele geçirilmesinde talihin önemli bir rolü vardır. Güç ve iktidar ne süreklidir ne de insan iradesine bağlıdır. Dolayısıyla, insanın en büyük hedefinin güç ve iktidar elde etmek olduğu iddia edilemez[30].

Benzer gerekçelerle sağlık, güzellik ve güç gibi bedensel niteliklerin de insanın nihâi amacı olduğu söylenemez. Zira hem iyi hem de kötü insanların sahip olabildikleri bu nitelikler, aynı zamanda, sürekli değildir ve iradenin ürünü olarak ortaya çıkmazlar. Bu niteliklerin sadece insanlara ait olmadıkları da bilinmektedir. Bazı hayvanlar insanlardan daha sağlıklı, daha güçlü, daha hızlıdır. Hâlbuki, en büyük mutluluk diye adlandırılan şeyin insana özel olması gerekir. Aksi takdirde, insandan daha sağlıklı ve daha güçlü olan hayvanların en büyük mutluluğa erişme şansları daha çok olurdu[31].

Ahlâkî eylemleri yapmak da, ilk bakışta mümkün görünmekle birlikte, insanın nihâi mutluluğu değildir. İnsanı diğer varlıklardan ayıran şey akıl olduğuna göre, insanın ve akıl sahibi diğer varlıkların nihâi mutluluğu akılla ilgili olmalıdır. Akıl için en uygun olan ise, aklın başka şeyler için değil, kendisi için ürettikleridir. Ahlâkî erdemleri üreten akıl olsa da, akıl bu erdemlerden yararlanmaz. Ayrıca, daha önce de ifade edildiği gibi, tüm varlıkların nihâi amacı Tanrı'ya benzemektir. İnsanın Tanrı'ya en çok benzemesini sağlayan şey, onun nihâi mutluluğu olacaktır. Hâlbuki, ahlâkî eylemler insanın Tanrı'ya benzemesini sağlayamaz. Çünkü bu eylemlerin Tan-

29 *SCG*, III/30:6; *ST*, I-II/2:1.
30 *SCG*, III/31:4; *ST*, I-II/2:4.
31 *SCG*, III/32:1, 3-4; *ST*, I-II/2:5.

rı'ya izafe edilmesi ancak mecaz olarak mümkündür. Aquinas'ın bu konuda dile getirdiği diğer bir argüman ise, mutluluğun sadece kendisi için istenmesi gerektiğidir. Oysa ahlâkî erdemler bizatihi istenen şeyler değil, başka amaçlar için uygulanan fiillerdir. Örnek vermek gerekirse, cesaretli davranmak savaşta zafer kazanmak ve barışa ulaşmak için gereklidir. Salt savaş gayesiyle savaşmak doğru değildir. Âdil olmak insanlar arasında barışın hüküm sürmesi için gereklidir. Hâlbuki, mutluluk denilen şey, başka bir amaç için istenilecek bir şey değil, bizatihi amaçtır. Bundan dolayı ahlâkî eylemler de insanın nihâi amacı ve mutluluğu olamaz[32].

Tüm bunların ardından, insanın mutluluğunun, insanı diğer varlıklardan ayıran akılla ilgili olduğu ortaya çıkmaktadır. Ancak mutluluğun, tabiattaki genel ilkeleri anlamak olduğu sanılmamalıdır; zira bu genel ilkeler, insan için bir amacı değil, araştırmasının başlangıcını ifade eder. Yüce varlıkla uğraşmayan bilim dallarının da insana nihâi mutluluk vereceği düşünülemez. Çünkü mutluluk, aklın yüce varlıkları algılamasında; dolayısıyla da, ilahiyat alanındaki meseleleri düşünmesinde yatmaktadır[33].

İnsanın nihâi mutluluğunun Tanrı hakkında düşünmek ve O'nu anlamak olduğunu tespit etmek, sorunu tam olarak çözüme kavuşturmaz. Tanrı hakkında dünya üzerinde çok sayıda farklı düşünce ve inanç sisteminin varlığı göz önüne alındığında "İnsanı mutlu edecek olan Tanrı bilgisi hangisidir?" sorusu da kendiliğinden gündeme gelir.

2. İnsanın Mutluluğa Erişmesi İçin Gerekli Olan Tanrı Bilgisi

Neredeyse bütün insanlarda Tanrı hakkında genel bir fikir veya inanç bulunur. İnsanlar, akılları yardımıyla bu tür bir Tanrı fikrine ulaşabilirler. Söz gelimi, evrendeki her şe-

32 *SCG*, III/34:2, 4-5.
33 *SCG*, III/37:8.

yin bir düzen içinde hareket ettiğini gören bir insan, doğal aklını kullanarak Tanrı hakkında bilgi edinebilir. Ancak bu tür bilgide, Tanrı'nın nasıl bir varlık olduğu, bir olup olmadığı gibi hususlar yer almaz. Bu sebeple, akıl yardımıyla edinilen Tanrı bilgisi, kişiden kişiye değişiklik gösterir. Kimisi göksel cisimlerin tanrı olduğunu iddia ederken, kimileri insan davranışlarının insan dışında hiçbir varlığa bağlı olmadığını, diğer varlıkları yöneten insanın tanrı olduğunu öne sürmektedirler. Bu da göstermektedir ki, akıl yoluyla edinilecek Tanrı bilgisi, insanın saadetini sağlayacak bir bilgi türü olamaz[34].

İspat yöntemi, bize akılla edinilenden daha üstün bir Tanrı bilgisi sağlar. İspat yoluyla edinilen Tanrı bilgisi, Tanrı'nın, değişmez, ezelî-ebedî, cisimsiz, basit ve tek olduğunu gösterir. Bu gibi olumlu önermelerin yanı sıra, ispat yöntemi, Tanrı'nın ne olmadığını da açıklayarak Tanrı hakkındaki bilgimizi genişletir. Bununla birlikte, genel olarak bakıldığında ispat yoluyla edinilen Tanrı bilgisi, Tanrı'nın ne olduğunu değil, ne olmadığını dile getirir ve böyle bir bilginin insanın nihâi mutluluğu olması mümkün değildir. Ayrıca, ispat yoluyla edinilen Tanrı bilgisine ulaşmak herkes için mümkün olmayabilir. Hâlbuki, mutluluk bütün insanların amacı ve herkes için ulaşılabilir olmalıdır[35].

O halde inancın öğrettiği, açıkladığı Tanrı bilgisi, insanın nihâi mutluluğa ulaşmasını sağlayabilir mi? Aquinas, bu soruya da olumlu cevap vermez. Önceki iki bilgiye kıyasla, daha üstün bir yere sahip olsa da, imanla edinilen Tanrı bilgisi insanın nihâi mutluluğu değildir. Daha önce de belirtildiği gibi, mutluluk iradenin değil, aklın eyleminde ortaya çıkar. İman bilgisinde irade ön-plandadır. Öte yandan, nihâi mutluluğa ulaşan bir insan daha fazlasını arzu etmez. Hâlbuki, iman bilgisine sahip olan müminler, inandıkları şeyleri görmek isterler. Bu da, iman bilgisinin nihâi mutluluk olmadığı-

34 *SCG*, III/38:3.
35 *SCG*, III/39:1-2.

nı gösterir. Ayrıca, imanın görünen şeylerle değil, görünmeyenle ilgili olduğu da unutulmamalıdır. Akıl, imanın konusu olan şeyleri mükemmel bir şekilde anlayamaz. Mutluluk akıl sayesinde edinileceğine göre, aklın tam olarak anlayamadığı bir şeyin, yani iman bilgisiyle edinilen Tanrı bilgisinin nihâi mutluluk olması söz konusu değildir[36].

Akıl, ispat ve iman yoluyla edinilen Tanrı bilgisi insanın nihâi mutluluğu değilse, insan, bu mutluluğa nasıl, ne zaman ve nerede ulaşacak? İbn Rüşd ve İbn Bâcce gibi Müslüman düşünürlerin, bu dünya hayatında nihâi mutluluğa erişilmesini mümkün gördüğünü belirten Aquinas, sözü geçen düşünürleri eleştirmekte ve nihâi mutluluğun bu dünyaya değil, âhirete ait bir şey olduğunu savunmaktadır[37]. Nihâi mutluluk, Tanrı hakkında daha fazlası istenmeyecek şekilde bilgi sahibi olmaktır. Hâlbuki, fiziksel eksikliklerimiz nedeniyle bu dünyada Tanrı'yı özü vasıtasıyla görmek mümkün değildir. Nitekim *Kutsal Kitap*'ta da Tanrı'yı gören insanların yaşayamayacakları açıkça ifade edilmiştir[38]. İnsanın nihâi mutluluğu olarak "Tanrı'nın görülmesi" tespit edildiğinde, bu mutluluğun dünya yaşamında gerçekleşemeyeceği de kendiliğinden ortaya çıkar. Ayrıca, "mükemmel ve yeter iyilik" şeklinde tanımlanan mutluluk, bütün kötülükleri dışarıda bırakır. Dünya hayatında bütün kötülükleri bertaraf etmek mümkün olmadığına göre, insan bu dünya hayatında nihâi mutluluğu elde edemez; ancak belli oranda mutluluktan pay alabilir[39].

---

36 Bkz. *SCG*, III/40:1-3, 5.

37 Aquinas'ın konuyla ilgili değerlendirmeleri için bkz. *SCG*, III/41:3 vd.; III/43:1 vd.

38 Çıkış 33:20. Bu açık ifadeye karşın, *Kutsal Kitap*'ta bazı insanların Tanrı'yı gördüğünü belirten ifadeler de bulunmaktadır. Aquinas'a göre bu ifadelerin, hayalî bir vizyon, ilâhî gücün bazı maddî şeyler üzerinde tezahürü şeklinde anlaşılması mümkün olduğu gibi, bu *Kutsal Kitap* ifadelerine dayanarak, bazı insanların, Tanrı'nın manevî tesirleriyle O'nun hakkında bilgi sahibi oldukları da söylenebilir (Bkz. *SCG*, III/47:2-3).

39 *ST*, I-II/5:3.

3. Âhirette Edinilecek Tanrı Bilgisi

Herhangi bir varlığın kendi imkânlarıyla Tanrısal özü görmesi mümkün değildir. Varlık hiyerarşisinde aşağıda yer alan varlığın, yukarıdaki varlığa ait bir şeyi elde etmesi, ancak yukarıdaki varlığın eylemi sayesinde gerçekleşir. Söz gelimi, su, ancak ateşin eylemi sayesinde ısınabilir. Bunun gibi, Tanrı'nın görülmesi ancak Tanrısal tabiata ait bir durumdur ve akıl sahibi varlıkların Tanrı'yı görmesi sadece Tanrı'nın böyle bir şeyi murat edip gerçekleştirmesiyle mümkün olabilir[40].

Aquinas'a göre, insanın nihâi mutluluğu âhirette Tanrı'yı görünce gerçekleşecektir. Ancak bu noktada da onun çözmek zorunda kaldığı pek çok sorun ortaya çıkmıştır: Tanrı'yı tam olarak bilmek mümkün müdür? İnsanların akıl yetilerindeki farklılık Tanrı'nın görülmesi ve bilinmesinde rol oynayacak mıdır?

İlk sorunun çözümü için Aquinas'ın önerisi, görmek ile anlamak arasında ayırım yapmak olmuştur. Algılanan nesneler, algılayanın sınırlarını aşmaz. Eğer yaratılmış aklın Tanrısal özü anlayabileceği iddia edilirse, bu durumda, Tanrısal özün yaratılmış aklın sınırlarını aşmaması gerekirdi. Bu ise kabul edilebilecek bir düşünce değildir. Dolayısıyla, yaratılmış aklın Tanrısal özü görmesi mümkün; ama anlaması mümkün değildir[41].

"İnsanlar arasındaki doğal farklar Tanrı'nın görülmesinde etkili midir?" sorusunu, Aquinas, Tanrısal güce gönderme yaparak açıklamaya çalışır. İnsanlar kendi güçleriyle değil, Tanrı'nın ışığı sayesinde Tanrı'yı görebileceklerine göre, burada insanlar arasındaki doğal farklar herhangi bir rol oynayamaz. Tanrı'nın gücü sonsuz ve sınırsız olduğuna göre, doğaüstü bir güçle gerçekleştirilen bir eylemle, doğaları gereği zayıf ve yetersiz olan insanların bile Tanrı'yı görebilecekleri-

40 *SCG*, III/52:2.
41 *SCG*, III/55:5-6.

ni beklemeliyiz. Nitekim, hasta bir insanın mucizevî bir şekilde iyileştirilmesinde, kişinin çok veya az hasta olması önemli değildir. Benzer şekilde, görme ve anlama yetileri en az olan insanlar bile âhirette Tanrı'yı görebileceklerdir. Ayrıca unutulmamalıdır ki, en üst seviyedeki bir akıl ile Tanrı arasındaki boşluk sonsuzdur. Hâlbuki, en üst ile en alt akıl arasındaki boşluk, sonsuz değildir. Sonsuz boşluğu ortadan kaldıran Tanrı, sonlu boşluğu da ortadan kaldırabilir. Başka bir deyişle, en üst seviyedeki akıl ile Tanrı arasındaki boşluk göz önüne alındığında, insanların akıl seviyeleri arasıdaki farklılık hiç mesabesinde olacaktır[42].

Tanrı'yı bu şekilde görebilen insanlar asıl gayeleri olan nihâi mutluluğa ulaşacaklardır. Ayrıca, Tanrı'yı görmek zamanla sınırlandırılamayacağı için, O'nu görme ayrıcalığına eren kişiler ebediyeti de elde etmiş olacaklardır[43].

TANRI'NIN VARLLIKLARI YÖNETMESİ

Teist dinlerin ortak özelliği âlemle irtibatlı olan ve ona müdahale eden bir Tanrı anlayışına sahip olmalarıdır. Tanrı, âlemi yarattıktan sonra göklere çekilen ve âlemle ilgilenmeyen bir varlık değildir. Teist bir din mensubu olan Aquinas'a göre, Tanrı, âlemi yaratmakla yetinmemiş; âlemdeki tüm varlıklar için bir iyilik düzeni kurarak varlıkları bir amaca doğru yönlendirmiştir[44]. Bununla birlikte, âleme müdahale eden bir Tanrı anlayışına sahip olmak, çözülmesi gereken bazı sorunları da beraberinde getirir. Söz gelimi, ilâhî takdir ve kader gibi ezelî belirlemeler karşısında insanın durumu nedir? İlâhî takdir ve kader insanın özgür iradesini ortadan kaldırır mı? Bu iki soru sadece Hıristiyanların değil, Müslüman ve Yahudi düşünürlerin de ortak meselesidir. Ancak Hıristiyan-

42 *SCG*, III/57:2-3.
43 *SCG*, III/61:1.
44 *ST*, I/22:1.

lık söz konusu olduğunda, Tanrı'nın varlıkları yönetmesi bazı ilave problemleri de ortaya çıkarmaktadır. Zira Hıristiyan inancına göre, en azından kurtuluşa erenler ve inayete mazhar olacaklar ezelde belirlenmiştir. Ezeldeki bu belirleme için ne tür bir ölçüt kullanılmıştır? Başka bir deyişle, Tanrı kimlerin kurtuluşa erişeceğini neye göre belirlemiştir? Bu sorular da gösteriyor ki, Hıristiyanlık açısından Tanrı'nın varlıkları yönetmesi meselesi ele alınırken, ilâhî takdir, inayet ve seçilmişlik gibi kavramların açıklanması gerekmektedir.

Tanrı'nın varlıkları yönetmesi ile ilgili başka bir problem ise dua ve ibadet ile kader arasındaki ilişkidir. Aquinas'ın burada cevap aradığı temel soru şudur: İnsanların, kendileri veya başkaları için yaptığı dualar kaderi değiştirebilir mi?

Teizmin temel kabullerinden biri olan "âleme müdahale eden Tanrı" anlayışı, O'nun, günahlar karşısında pasif bir tutum sergilemeyeceğini de bir bakıma ifade eder. O halde, günahların çeşitleri ve bu günahlara Tanrı'nın vereceği cezalar da, yine, Tanrı'nın âlemi yönetmesi başlığı altında ele alınacak konular arasında yer almaktadır.

1. İlâhî Takdîr, İnayet ve Seçilmişlik

Diğer pek çok Ortaçağ düşünürü gibi, Aquinas da anlama yetisine sahip akıllı varlıklarla bu yetiden mahrum olanlar arasında önemli bir fark görür. Akıl sahibi varlıklar anlama ve akletme özellikleriyle hakikate ulaşabilirler; diğer varlıklar ise böyle bir yetiye sahip değildir. İnsana ayrıca hakikate ulaşmada kendisine yardımcı olabilecek duyu güçleri verilmiştir. Bütün bunların dışında, konuşma nimeti sayesinde, insanlar ulaştıkları hakikatleri başkalarına aktarma imkânına da sahiptirler. Bununla birlikte, nihâi mutluluğuna ulaşabilmesi için insanın, kendi kapasitesini aşan bazı bilgilere sahip olması gerekir. İnsan kendi imkânlarıyla İlk Hakikati bizatihi göremez, bu konuda Tanrısal yardım almalıdır. Eğer kendi çabasıyla İlk Hakikati bizatihi göremeyecek ve dolayısıyla da

nihâi mutluluğa kendi imkânlarıyla ulaşamayacaksa, bu durumda insan, olağanüstü bir şekilde verilecek olan Tanrısal bir yardıma, yani inayete muhtaç demektir.

Ontolojik bakımdan aşağıda yer alan bir varlığın, daha üstteki bir varlığın özelliğine sahip olması, ancak üstteki varlığın yardımı ve gücüyle mümkün olabilir. Söz gelimi, ay kendi ışığıyla değil, güneşin verdiği ışıkla parlayan bir gök cismi halini alır. Özü itibariyle sıcak olmayan su da, ateşin etkisiyle ısınır. Bunun gibi, İlk Hakikati bizatihi görebilmek, sadece Tanrı'ya ait bir özelliktir ve insan kendi imkânlarıyla bunu elde edemeyeceği için Tanrısal yardıma muhtaçtır[45].

İnsanın nihâi mutluluğa ulaşmada önünde duran tek engel, kendi kapasitesinin sınırlı olması değildir. Sahip olduğu özellikler de yeri geldiğinde insanı nihâi amacından uzaklaştırabilir. Söz gelimi, insanı diğer varlıklardan ayıran en önemli özelliklerden biri olan akıl, kimi zaman, insanı nihâi amacından uzaklaştıracak yanlışlar yapabilir. Ayrıca, duyu güçleri nihâi amaçtan uzaklaşıp süfli şeylere yönelebilir. Öte yandan, vücudundaki kimi hastalıklar da insanı nihâi amacına ulaşmasını sağlayacak erdemli davranışları yapmaktan alıkoyabilir. Buradan hareketle, tüm bu engellerden kurtulup gerçek amacına ulaşabilmesi için insanın Tanrısal yardıma ihtiyaç duyduğu anlaşılmaktadır. Nitekim *Yuhanna İncili*, *"Beni gönderen Baba, bir kimseyi bana çekmedikçe, o kimse bana gelemez"*[46], *"Çubuk asmada kalmazsa kendiliğinden meyve veremez. Bunun gibi, siz de bende kalmazsanız, meyve veremezsiniz"*[47] cümleleriyle insanın kendi çabasının yeterli olmadığını vurgular. Bu düşünceleriyle Aquinas, insanın kendi özgür seçimiyle Tanrısal yardıma lâyık olacağını savunan Pelagiusçuların görüşlerini reddetmiş olmaktadır[48].

---

45 *SCG*, III/147:2-4.
46 Yuhanna 6:44.
47 Yuhanna, 15:4.
48 *SCG*, III/147:7-9.

Aquinas'a göre, maddenin kendi mükemmelliğine ulaşması için hareket ettirilmesi gerekir; bu hareketi kendisi sağlayamaz. Bunun gibi, Tanrısal yardım insanı aşan bir şey olduğu için, insanın kendisinin Tanrısal yardıma ulaşmak için bir şeyler yapması mümkün değildir. İnsanı Tanrısal yardımı elde etmeye yönlendirecek olan Tanrı'dır. Başka bir deyişle, yaptığı güzel işler ile Tanrısal yardımı almaya yönelen insan değildir; Tanrısal yardım aldığı için insan, bu tür güzel işler yapabilmektedir. Nitekim *Yeni Ahit*'te de insanın kendi çabaları ve yaptıklarıyla değil, Tanrı'nın merhametiyle kurtuluşa eriştiği açıkça dile getirilir: *"Doğrulukla yaptığımız işlerden dolayı değil, kendi merhametiyle bizi kurtardı"*[49]; *"Seçilmek, insanın isteğine ya da çabasına değil, Tanrı'nın merhametine bağlıdır"*[50].

Bilindiği gibi, irade bir eylem yapmaya yönelmeden önce o şey hakkında bilgi sahibi olmalıdır. İnsanın, doğaüstü bir amaçla ilgili bilgiyi, doğal yetenekleriyle elde etmesi mümkün değildir; bu bilgiyi ona sadece Tanrı verebilir. Bundan dolayı, insan, iradesinin eylemlerinden önce Tanrısal yardımı almış olmalıdır[51].

Bu noktada Hıristiyanlık'ta "seçilmişler" ile "lanetliler" ayırımı ortaya çıkmaktadır. Hıristiyanlık'a, en azından Katolik Mezhebi'ne göre, kimlerin kurtuluşa erişeceği ezelde belirlenmiştir ve bu kişiler "seçilmiş" olarak adlandırılırlar. Protestanlık Mezhebi içinde Calvin ise sadece "seçilmişlerin" değil, aynı zamanda "lanetlilerin" de ezelde belirlendiği fikrini geliştirmiştir. "Çift yönlü kadercilik" denilen bu görüşe göre, İsa Mesih sadece seçilmişler için kendisini feda edip çarmıha germiştir. Hıristiyan mezhepleri arasındaki bazı farklı görüşlere rağmen, genel eğilim, Tanrı'nın kendi iradesiyle, en azından seçilmişleri ezelde belirlediği yönündedir. Tanrı, ileride iyi işler yapacağını bildiği için bu insanları seç-

49 Titus 3:5.
50 Romalılar 9:16. Ayrıca bkz. Romalılar 11:6.
51 *SCG*, III/149:1-5.

miş değildir; Tanrı'nın seçimi tamamen gizemli ve özgür bir seçimdir[52].

Tanrı'nın hiçbir ölçüt gözetmeden kimlerin kurtuluşa ereceğini önceden belirlediği inancı sık sık eleştiri konusu olmuştur. Hatırlanacağı gibi, Aquinas, insanın, nihâi amacına yönelebilmesi için, inayet diye adlandırdığı Tanrısal yardıma muhtaç olduğunu savunuyordu. Ona göre, Tanrısal yardım, kulların yaptığı iyi işler sebebiyle insana verilmez; insan Tanrısal yardıma mazhar olduğu için iyi işler yapar. İnsan ancak Tanrısal yardımla Tanrı'ya yönelebiliyorsa, bu yardımı almayan insanların durumu ne olacak? Tanrı hem bu insanlara yardımını göndermeyecek, hem de onları kendisine yönelmedikleri için sorumlu mu tutacaktır? Aquinas'a göre, bu problemin çözümünde şu husus akılda tutulmalıdır: Hiç kimse Tanrısal yardımı kendi çabasıyla elde edemez; bununla birlikte insanın, kendisini Tanrısal yardımdan uzaklaştıracak işler yapması mümkündür. Tanrı herkese inayetini vermeyi ve herkesin kurtuluşa erişmesini ister. Ancak bazı kimseler kendileriyle inayet arasına engeller koyarak kendilerini Tanrısal yardımdan mahrum bırakırlar. Tıpkı gözünü kapatarak dünyayı aydınlatan güneşin ışınlarından faydalanmayan kişi gibi, bazı insanlar da Tanrısal yardımdan kendi özgür iradeleriyle yüz çevirirler ve yaptıkları bu seçim nedeniyle de sorumludurlar[53].

Aquinas, kaderi, mutlak değil, şartlı bir zorunluluk olarak görür. İnsanların ezelde seçilmeleri veya lanetlenmeleri de şartlı bir zorunluluğa bağlıdır. Ezelde seçilen insanlar, özgür iradelerini kullanarak kendilerini inayetten mahrum bırakabilirler. Seçilmiş olmak, insanın sorumluluğunu ve özgür iradesini dışarıda bırakmadığı gibi, lanetlenmiş olmak da sorumluluk ve özgür iradeyi yok etmez[54].

---

52 Bkz. Hall, Thomas O., "Predestination", *The Perennial Dictionary of World Religions*, New York 1989, s. 580; Tarakcı, Muhammet, "Calvin", *Felsefe Ansiklopedisi*, (ed. Ahmet Cevizci), Ankara 2005, c. 3, s. 15-16.

53 *SCG*, III/159:1-2.

54 *ST*, I/23:3, 6.

İnsanlar nihâi amaçlarının dışında bir şeye yöneldikleri zaman, kendileriyle Tanrısal yardım arasına bir engel koymuş olurlar. İşlenen günahtan kurtulmak ve Tanrısal yardım ile kendileri arasındaki bu engeli kaldırmak için insanın yine Tanrısal yardıma ihtiyacı vardır. Kimi insanlar bu Tanrısal yardımı alır, kimileri alamaz. Ancak günah işleyip de günahtan kurtulmak isteyen insan, Tanrısal yardım alamazsa, bundan dolayı Tanrı'yı suçlayamaz; çünkü günah işleyerek kötü duruma düşen kendisidir. Tıpkı sarhoş bir insanın, sarhoşluğu esnasında işlediği cinayetten sorumlu olması gibi, günah batağına düşen insanlar da bu kötü durumda Tanrısal yardımı alamamalarının ve yaptıkları tüm kötü işlerin sorumluluğunu üstelenir[55].

Günah işleyen insan, kendisiyle inayet arasına bir engel koymuştur. Bu engel sebebiyle Tanrısal yardımdan yararlanamaz. Tanrı'nın koyduğu düzen bu şekildedir. Ancak Tanrı, peygamberleri desteklemek için gösterilen mucizelerde olduğu gibi, kendi koyduğu düzene aykırı olarak hareket edebilir ve günah işleyerek Tanrısal yardım almaktan mahrum kalan insanları günah bataklığından çıkarıp iyiliğe ulaştırabilir. Bununla birlikte, Tanrı dünyadaki kör ve hasta insanların tamamına şifa vermediği gibi, her günah işleyene de günahtan kurtulma imkânı sunmaz. Çünkü O, şifa verdiklerinde gücünün, diğerlerinde ise tabiata koyduğu düzenin görülmesini ister. Bunun gibi, Tanrı, günah işleyerek kendilerine kötülük edenlerin tamamını tekrar iyiliğe döndürmez. Sadece bazı insanları merhametinin görünmesi için kötülükten kurtarır; diğerlerini ise adaletini göstermek için kendi düştükleri durumda bırakır. Dünyadaki varlıkların kimini üstün, kimini aşağı bir konumda yaratan, birçok iyi şeyin meydana gelmesi için bazı kötü şeylerin olmasına izin veren Tanrı, aynı nedenle, bazı insanlara sevgisiyle, diğerlerine ise adaletiyle muamele eder; bazı insanları seçerken, bazılarını da dışarıda bırakır[56].

55 *SCG*, III/160:1.
56 *ST*, I/23:5.

Burada, "aynı günahı işleyen iki kişiden biri niçin Tanrısal yardım alarak kurtuluyor da, diğeri Tanrısal yardımdan mahrum kalıyor?" sorusu gündeme gelebilir. Aquinas'a göre bu soru anlamsızdır; çünkü Tanrı'nın bu seçimi tamamen kendi iradesine bağlıdır. Nasıl ki Tanrı, yarattığı varlıkların kimini diğerinden üstün yarattıysa; nasıl ki bir zanaatkâr aynı malzemeden hem değerli işler için kullanılacak hem de kötü şeyler için kullanılabilecek aletler yapıyorsa ve kimse de 'bunu niye böyle, diğerini şöyle yaptın' diye sorma hakkına sahip değilse, bunun gibi, günah işleyen iki kişiden istediğini kurtarıp istediğini de olduğu gibi bıraktığı için kimse Tanrı'yı sorgulayamaz[57]. Pavlus bu durumu şöyle açıklar:

> *Ama, ey insan, sen kimsin ki Tanrı'ya karşılık veriyorsun? Kendisine şekil verilen, şekil verene, `Beni niçin böyle yaptın' der mi? Ya da çömlekçinin aynı kil yığınından bir kabı onurlu bir iş için, bir diğerini bayağı bir iş için yapmaya yetkisi yok mu?*[58].

Acaba Tanrı bazı insanları günah bataklığında öylece bırakmakla, onları günah işlemeye sevk etmiş oluyor mu? *Kutsal Kitap*'ta bu şüpheyi kuvvetlendirecek bazı ifadeler de yok değildir. Söz gelimi, *Çıkış Kitabı*'nda Tanrı'nın, Firavun'un ve görevlilerinin kalplerini katılaştırdığı[59] açıklanırken, *Yeşaya*'da Tanrı'ya hitaben, *"Sen bizi yolundan saptırdın, Senden korkmayalım diye kalplerimizi katılaştırdın"*[60] denmektedir. Thomas Aquinas *Kutsal Kitap*'taki bu ve benzeri cümleleri şu şekilde anlamaktadır: Tanrı günahtan kaçınma konusunda bazı insanlara yardım ederken, bazılarına yardımını ihsan etmez[61].

Kısaca söylenecek olursa, bazı insanlar inayete mazhar olarak nihâi amaçlarına yönelip mutluluğu yakalayabilirken, bazıları da Tanrısal yardımdan mahrum kalarak nihâi amaç-

57 *SCG*, III/161:1-2.
58 Romalılar 9:20-21.
59 Çıkış 10:1.
60 Yeşaya 63:17.
61 *SCG*, III/162:7.

larına ulaşamaz. Tanrı kâinatta olacak her şeyi hikmetiyle önceden görüp takdir ettiğine göre, kimlerin Tanrısal yardıma muhatap olacağı, kimlerin bu yardımı alamayacağı da ezelde belirlenmiş demektir. Ezelde Tanrısal yardım alacağı belirlenmiş olanlar seçilmişlerdir: *"İradesinin amacı uyarınca, O'nun oğulları olmamızı* önceden *belirledi (takdir etti)"*[62]. Ezelde Tanrısal yardım alamayacağına karar verilenler ise lanetliler ya da nefret edilenlerdir. O halde, ezelde insanlar arasında bir Tanrısal seçim yapılmış ve bazıları seçilirken, diğerleri lanetlenmiştir. Nitekim *Yeni Ahit*'te bu seçim şöyle ifade edilmektedir: *"O, dünyanın kuruluşundan önce... bizi seçti"*[63].

Kurtuluşa erenler ezelde belirlenmiş ve Tanrı seçimini yapmışsa, bu, insanlarla ilgili bir zorunluluk doğurmaz mı? Tanrı bir insana yardım yapmamaya karar vermişse, bu insanın sorumluluğu ve günahı nedir? Aquinas, bu sorunu, Tanrı'nın bilgisinden yola çıkarak çözmeye çalışmaktadır. İleride olacak bütün olasılıkları ezelde bilen Tanrı'nın yaptığı seçim, tam ve yanlışsız bir bilgiye dayandığı için, insanın hürriyetini ve sorumluluğunu ortadan kaldırmaz[64].

Ezelî bilgisiyle kurtuluşa erişecekleri seçen Tanrı, ne kadar insanın kurtuluşa ereceğini hem sayı olarak, hem de kurtuluşa erenlerin kimlikleriyle bilir. Söz gelimi, yüz milyon insan kurtuluşa erişecekse, Tanrı'nın ezelî bilgisinde bu kişilerin kimler olduğu bellidir. Ancak lanetlilerin sayısı ve kimliği ile ilgili durum tam olarak böyle değildir. Aquinas burada tam bir teslimiyetçi tavır sergilemekte ve Hıristiyanların bir duada söylediği gibi, "Ebedî mutluluğun kaç kişiye tahsis edildiğini yalnızca Tanrı bilir" demekle yetinmektedir. Lanetlilerin sayısının ve kimliğinin belirlenmemesi, iyi kimselerin onlar adına yaptığı dua ve güzel işlerle, bazı lanetlilerin kurtulabileceğini ifade etmektedir[65].

---

62 Efesliler 1:5.
63 Efesliler 1:4.
64 *SCG*, III/163:2.
65 *ST*, I/23:7-8.

2. Kader ve Dua

Tanrı ile âlem arasındaki ilişki konusu incelenirken üzerinde durulması gereken diğer bir konu kader meselesidir. Kader konusunda farklı, hatta birbirinin tamamen zıttı görüşler ileri sürülmüştür. Söz gelimi, kimi insanlar bazı olayların tesadüfen meydana geldiğini söyleyerek kaderi inkâr ederlerken, tesadüfen meydana geldiği sanılan bütün olayların aslında "takdir edilmiş", "önceden belirlenmiş" olduğunu söyleyenler de bulunmaktadır. Bu iki görüşün dışında, tesadüfen meydana gelen bütün olayları göksel cisimlere ve insanın seçme hürriyetiyle meydana gelen eylemleri de yıldızlara bağlayan düşünceler de zaman zaman dile getirilmektedir[66]. Tüm bu kader teorileri arasında inanca ve akla uygun olan acaba hangisidir?

Aquinas'ın düşünce sisteminde Tanrı'nın âlemi yönetmesi, tesadüfen meydana gelenler de dâhil olmak üzere her şeyi kapsar. Ancak böyle bir anlayışı benimserken, Aquinas iki aşırı uç arasında bir denge kurmak gerektiğinin de farkındadır. Zira bir yanda âlemde tesadüfen meydana gelen olayların varlığı kabul edilirse, o zaman, Tanrı'nın âlem üzerindeki yönetiminin kesin olamayacağı sonucu ortaya çıkacaktır; fakat bu, teist dinlerin kabul edebileceği bir düşünce olamaz. Öte yandan, tesadüfen meydana gelen olayların varlığı yadsınırsa, bu durumda her şeyin bir zorunluluğun etkisiyle meydana geldiği kabul edilmiş olacak; dolayısıyla kader, irade hürriyetini ortadan kaldıracaktır. Başka bir deyişle, Tanrı'nın âlemi yönetmesi kesin ve mutlak ise, o zaman şu iddianın doğru olduğu savunulabilir: Eğer Tanrı bir şeyi *öngörmüşse, önceden biliyorsa,* o şey gerçekleşecek demektir[67].

Aquinas'a göre, Tanrı hem zorunlu hem de tesadüfî nedenlerin yaratıcısıdır. Bazı etkilerin zorunlu, bazılarının ise tesadüfî nedenleri vardır. Dolayısıyla, kâinatta meydana ge-

66 *ST*, 1/116:1; *SCG*, III/93:2-4.
67 *SCG*, III/94:1-3.

len bazı şeyler zorunluluk sonucu ortaya çıkarken, bazıları da tesadüfen meydana gelir. Bu durumda "Tanrı bir şeyi öngörmüşse, önceden biliyorsa, o şey gerçekleşecektir" sözü, "Tanrı bazı şeylerin zorunlu olarak, bazılarının ise tesadüfen meydana geleceğini bilir" şeklinde anlaşılmalıdır[68].

Bir şeyin meydana gelmesi, der Aquinas, ya ikincil nedenlere dayanır ya da doğrudan Tanrı tarafından yaratılır. Yaratma gibi, Tanrı'nın doğrudan yaptığı şeyler kadere bağlı değildir. Ancak ikincil nedenlere dayanan şeyler bütünüyle kaderin kapsamına girmektedir. Düşünürümüze göre, bir şey, İlk Düşünce'den ne kadar uzaklaşırsa, o ölçüde kadere bağımlı hale gelir[69].

Kader ile ilişkili diğer bir konu kaderin değişip değişmeyeceğidir. Yukarıda da belirtildiği gibi, kader, Tanrı'nın doğrudan yarattığı şeyleri değil, ikincil nedenlerle meydana gelmesini sağladığı şeyleri kapsar. Dolayısıyla, kader dendiğinde, bir yanda âleme Tanrı'nın yerleştirdiği ikincil nedenler, bir yanda ise ikincil nedenlerin yaratıcısı Tanrı dikkate alınmalıdır. Kader konusunda görüş beyan eden bazı kimseler Tanrı'nın âleme yerleştirdiği ikincil nedenlerin değişmez olduğunu iddia ederek, kaderin değişmeyeceğini savunmuşlardır. Buna göre, ikincil nedenler değişmeksizin meydana geliyorsa, bu nedenlerin etkileri de değişmeksizin meydana gelecektir. Öte yandan, bazı insanlar da kaderin değişebileceğine inanmaktadırlar. Aquinas, bu düşünceye inanan Mısırlıların kaderi değiştirmek için Tanrı'ya değişik kurbanlar sunduğunu aktarır. Teologumuza göre, her iki düşünce de yanlıştır; zira kader ikincil etmenler göz önüne alındığında değişebilir bir nitelik taşır. Ancak ikincil etmenlerin yaratıcısı dikkate alındığında, kaderin değişmeyeceği anlaşılır. Bununla birlikte, Aquinas'a göre, kaderin değişmezliği, mutlak değil, şartlı bir zorunluluktur[70].

---

68 *SCG*, III/94:11, 13.
69 *ST*, I/116:4.
70 *ST*, I/116:3.

Tam bu noktada, dua ve ibadetlerin kaderi değiştirip değiştiremeyeceği meselesi akla gelmektedir. Aquinas'a göre, Tanrı'nın âlemi yönetmesi değişmez bir niteliğe sahiptir: O önceden her şeyi bilir ve ezelde âlem için bir düzen koymuştur. Ancak Tanrı'nın her şeyi önceden bilmesi, ne olacak olaylar üzerine zorunluluk yükler ne de duanın değerini azaltır[71]. Bununla birlikte, Tanrı'nın bütün duaları kabul ettiği de düşünülmemelidir. Tanrı'dan yüz çevirenlerin duaları ve insanların kötü istekleri, kabul olunacak dualar değildir. Bazen Tanrı'ya inanan insanların dualarının da gerçekleşmediği görülür. Bunun sebebi insan bilgisinin sınırlı olması ve kendisi için neyin iyi, neyin kötü olacağını her zaman doğru bir şekilde bilememesidir. Her ne kadar insan, kendisi açısından iyi bir şey istediğini düşünse de, Tanrı bu isteğin insana zarar vereceğini bildiği için, bazı duaları kabul etmez. Nitekim, doktorlar da zararlı olacağını bildikleri için hastaların bazı isteklerini geri çevirirler[72].

Tanrı, kendisinden yüz çevirmeyenlerin iyi isteklerini kabul ettiğine göre, dua ile kaderi değiştirmek mümkün olabilir mi? Aquinas, bu soruya, kısaca, duanın, Allah'ın önceden belirlediği şeyleri değiştirmek için değil, sadece insanların kendileri açısından iyi görüp arzuladıkları şeyi Tanrı'dan istemek için yapıldığını söyleyerek cevap vermekle yetinebilirdi[73]. Ancak bazı *Kutsal Kitap* ifadeleri, yazarı daha geniş açıklamalar yapmaya zorlamıştır. *Kutsal Kitap*'ta anlatıldığına göre, peygamber Yeşaya, ölümcül bir hastalığa yakalanan Hizkiya'ya gelerek, ona "*Rab diyor ki, ...iyileşmeyeceksin, öleceksin*" der. Hizkiya ağlayarak dua eder ve Tanrı Yeşaya ile yeni bir mesaj gönderir: "*Duanı işittim, gözyaşlarını gördüm. Ömrünü onbeş yıl daha uzatacağım*"[74].

Yeremya Kitabı'nda Tanrı'nın bazı toplulukları helak etmeyi düşündüğü ve bunu peygamberleri aracılığıyla ilan ettiği

71 *SCG*, III95:1.
72 *SCG*, III/96:2, 7.
73 *SCG*, III/95:1.
74 Yeşaya 38:1-5.

açıklanır. Ancak bu topluluklar kötülükten dönerlerse, Tanrı da onları helak etme fikrinden vazgeçecektir[75]. *Yoel Kitabı*'nda da Tanrı'nın, kötülüğü bırakıp kendisine yönelen insanları cezalandırmaktan vazgeçebileceği ifade edilir[76].

Aquinas'a göre, yüzeysel olarak anlaşıldığı takdirde bu *Kutsal Kitap* metinleri okuyucuyu yanlış bazı sonuçlara ulaştırabilir. Söz gelimi, Tanrı'nın iradesinin değişebileceği, zaman içinde Tanrı'nın bilgisinde artma olacağı gibi yanlış fikirler söz konusu metinlere dayanılarak ortaya atılabilir. Ancak bu gibi düşünceler tamamen yanlıştır. Zira *Kutsal Kitap*'taki başka cümlelerde de açıklandığı gibi, Tanrı, düşüncesini değiştirmez, söylediğini yapar[77].

Aquinas, ayrıca, âlemde evrensel ve kısmî/özel olmak üzere iki düzenin bulunduğunu söyleyerek, dua ile kader arasındaki ilişkiyi açıklamaya çalışır. Ona göre, bir şeyin oluş nedeni ne kadar evrensel olursa, düzen de o kadar genel olur. Kısmî veya özel olarak adlandırılabilecek düzen, dua ve ibadet ile değişebilirken, evrensel düzen ve nedenler asla değişmez. St. Gregory'nin de belirttiği gibi, "*Tanrı planını değiştirmez; ama yargılarını bazen değiştirir*". Burada bahsedilen yargılar, Aquinas'a göre, Tanrı'nın ezelî düzeni değil, özel nedenlerdir. Hezekiel'in ömrünün uzatılması ve Tanrı'nın bazı insanları cezalandırmaktan vazgeçmesi, Tanrı'nın ezelî düzeninde ve iradesinde değil, özel düzende bir değişme olarak görülmelidir. *Kutsal Kitap*'ta Tanrı'nın bazı olayları yaptığına pişman olduğunu ve bazı kişilere ve şeylere kızdığını belirten cümleler de bulunur[78]. Aquinas, bu cümlelerin mecazî bir anlatım olduğunu ve Tanrı'nın özel düzende değişiklik yapmasının, yaptıklarından pişman olan veya bazı şeylere kızan bir insanın davranışına benzetildiğini düşünmektedir[79].

---

75 Yeremya 18:7-8.
76 Yoel 2:14.
77 Çölde Sayım 23:19; Malaki 3:6.
78 Yaratılış 6:6, 7; I.Samuel 15:11, 35; Yasanın Tekrarı 9:7, 8; II.Krallar 17:18; 22:17; Mezmurlar 78:58.
79 Bkz. *SCG*, III/96:12 vd.

3. Günah Çeşitleri ve Cezaları

St. Thomas Aquinas günahları ölümcül ve küçük/affedilir günahlar şeklinde ikiye ayırır. Nihâi amaç olan Tanrı'dan tamamen yüz çevirmek niyetiyle yapılan işler ölümcül günah kategorisine girer. Nihâi amaçtan uzaklaşmak gayesiyle yapılmayan kötü işler ise küçük günahlardır. Ölümcül günahların cezası insanın nihâi amacına, yani Tanrı'ya ulaşmasının engellenmesidir. Küçük günah işleyenler ise, nihâi amaçlarına ulaşma yolunda zorlukla karşılaştırılmak ve bu amaçlarına daha yavaş ulaşmak suretiyle cezalandırılırlar[80].

Ölümcül günahların cezasını, insanın Tanrı'ya ulaşma imkânından mahrum kalması olarak gören Aquinas, bunun, dünyada değil, âhirette çekilecek bir ceza olduğunu savunur. Çünkü, der Aquinas, bir şeyden mahrum kalınması için insanın o şeye sahip olarak doğması gerekir. Hâlbuki, insan nihâi amacı olan Tanrı'ya ulaşmış olarak doğmaz. Dünyadayken böyle bir amaca ulaşılması da mümkün olmadığına göre, ölümcül günahların cezası âhirette görülecektir. Bununla birlikte, ruh hem bilgi hem de erdem bakımından mükemmelliğe ancak beden sayesinde ulaşabilir. Ancak ölümden sonra bedenden ayrılan ruh, bir daha mükemmelliğe erişecek yetilere sahip olamaz. Bu durumda, dünya hayatındayken mükemmelliğe erişemeyenlerin, âhirette mükemmelliğe erişme şansları bulunmamaktadır. Dolayısıyla, onlar nihâi amaç olan Tanrı'ya ulaşmaktan ebediyen mahrum kalacaklardır[81].

Aquinas ölümcül günah işleyenlerin cezasının ebedî olmasını âdil bir ceza olarak görür. Zira iyilik yapanlar nihâi mutluluğa ulaşacaklardır ve bu mutluluk ebedî olacaktır. Tıpkı bunun gibi, nihâi mutluluğa ulaşmaya engel olacak işler yapanlar da ebedî bir cezaya çarptırılmalıdır. Nitekim *Matta İncili*'nde bu durum, *"Bunlar sonsuz azaba uğrayacak, doğrular ise sonsuz yaşama kavuşacaktır"*[82] şeklinde ifade edilir.

80 *ST*, I-II/72:5; *SCG*, III/143:1; De Malo, 477-479.
81 *SCG*, III/144:2.
82 Matta 25:46.

Bu açıdan bakıldığında Aquinas'ın, cezaların aslında arındırma amacına yönelik olduğunu ve zaman içinde sona ereceğini savunan düşünürlerin görüşlerini reddettiği görülmektedir. Ona göre, cezaların arındırma için verildiği ve süreli olduğu iddiası beşerî kanunların verdiği cezalar için doğrudur. Çünkü bu cezalar tıpkı ilaç gibidir ve hastalığın, kötülüğün veya kötü davranışın giderilmesini amaçlar. Hâlbuki, Tanrı'nın verdiği cezalarda amaç, O'nun bütün varlıklar için koyduğu düzenin korunmasıdır. Bu ilâhî düzende her şey uygun bir şekilde yerleştirilmiştir. İnsanın yaptığı iyi işler ile kendisine verilen mükâfat arasında bir denge olduğu gibi, kötü işler ile ceza arasında da bir denge ve düzen olmalıdır. Tanrı bazı günahların cezasını müebbet olarak takdir etmiştir. Böylece Tanrı'nın koyduğu düzen korunmuş ve O'nun hikmetini yansıtmış olur.

Beşerî kanunlara dayanılarak verilen cezalarda da amaç, her zaman, suç işleyeni arındırmak veya ıslah etmek değildir; kimi zaman düzenin korunması ve toplumun genel çıkarı için fertler gözden çıkarılır. Nitekim, beşerî kanunlara dayanılarak verilen ölüm cezaları böyledir. Bu ceza verilirken güdülen amaç, öldürülen kişiyi arındırmak değil, toplumdaki düzeni korumaktır. Ayrıca, beşerî kanunlar, düzenin ve toplumun korunması için, bazen, bir kişiyi müebbet olarak sürgün edebilmektedir. Dolayısıyla, Tanrı'nın bazı günahlar karşısında ebedî bir ceza vermesi adalete aykırı bir durum olarak görülemez[83].

Ölümcül günah işleyenlerin cezası sadece Tanrı'ya ulaşmaktan mahrum kalmak olmayacaktır. Onlar bazı acı tecrübeler de yaşayacaklardır. Genel bir prensip olarak, suç ile ceza arasında denge ve uyum olması gerekir. Ölümcül günah işleyenler, hem zihnen Tanrı'dan yüz çevirmiş hem de Tanrı'nın dışında başka şeylere yönelmişlerdir. Bu sebeple onlar, sadece nihâi amaçlarından mahrum kalarak değil, aynı zamanda acı şeyler tadarak cezalandırılacaklardır.

---

83 Bkz. *SCG*, III/144:5 vd.

Daha önce de belirtildiği gibi, Tanrı'nın verdiği cezalarda amaç, O'nun koyduğu düzenin korunmasıdır. Günahlara verilen ceza, başka insanların o günahı işlemesine mani olmalıdır. Hâlbuki, sahip olmayı istemedikleri bir şeyden mahrum kalmak, insanlar için caydırıcı bir ceza değildir. Tanrı'dan yüz çeviren insanlar için, Tanrı'ya ulaşmak amaç olmaktan çıktığı gibi, Tanrı'ya ulaşmaktan mahrum kalmak da ceza olmaktan çıkmıştır. Ölümcül günah işleyenlerin nihâi amaç olan Tanrı'ya hiçbir zaman ulaşamayacaklarını söylemek, Tanrı'ya ulaşmayı amaç edinmeyenleri günah işlemekten alıkoymayacaktır. Bu sebeple, onlar için korkutucu olacak başka cezalar da takdir edilmelidir. Nitekim, *Matta İncili*, *"Ey lanetliler, çekilin önümden! İblis ile onun melekleri için hazırlanmış sönmez ateşe yollanın"*[84] diyerek ölümcül günah işleyenleri bekleyen cezayı açıklamaktadır[85].

84 Matta 25:41.
85 Bkz. *SCG*, III/145:1 vd.

BEŞİNCİ BÖLÜM

Teslis

Aquinas insan aklının, doğası gereği, duyu verileriyle bilgiye ulaştığını kabul eder. Hâlbuki, Tanrı duyu verilerine konu olabilecek bir varlık değildir. Bu sebeple insan, kendi çabasıyla, duyulur varlıkların, hatta bütün varlıkların üstünde olan Tanrısal tözü anlayamaz. Bununla birlikte, insanın nihâi mutluluğu, bir şekilde Tanrı'yı bilmesine bağlı olduğu için, insana, Tanrı bilgisine ulaşabileceği bir yol verilmiştir. Bu yol, ontolojik bakımdan en düşük varlıklardan başlayarak en yüceye, yani Tanrı'ya ulaşmaktır. Başka bir deyişle, insanın kendi çabasıyla Tanrı bilgisine ulaşması, etkilerden nedenlere, nedenlerden de İlk Neden'e ulaşma sürecidir. Ancak bu süreçte insan aklı, İlk Neden'e ulaşmada, hatta İlk Neden'e ulaşacak yolları bulmada bile başarısız olabilir. Zira insan bilgisinin başlangıç noktası olan duyular renk, koku gibi dış ilineklere bağlıdır ve bu tür ilineklerle mükemmel bir bilgiye ulaşmak çoğu zaman mümkün olmaz[1].

İnsanın kendi çabasıyla Tanrı hakkında ancak kesin olmayan ve eksik bilgilere sahip olabilmesi nedeniyle, Tanrı, insan aklını aşan konularda vahiy göndererek, insanın, nihâi mutluluğu için gerekli olan Tanrı bilgisine ulaşmasını sağlar. Va-

1 *ST*, I/12:12; *SCG*, IV/1:1, 3.

hiyle edinilen Tanrı bilgisi de iki çeşittir. İnsan zihninin duyu güçlerini aşan verileri anlayabilecek olgunluğa sahip olmadığı dönemlerde gelen vahiyler, anlaşılmak üzere değil, duyulup inanılmak üzere gönderilmiştir. İnsan zihni yeterli olgunluğa ulaştığında gelen vahiyler ise, sadece inanılan değil, görülen ve anlaşılan bir şey halini almıştır[2].

Özetle söylenecek olursa, insanın edinebileceği Tanrı bilgisi üç türlüdür. Birincisi, insanın, kendi doğal aklının ışığıyla yaratılmış varlıklara bakarak edindiği bilgilerdir. İkincisi, insan aklını aşan Tanrı bilgisinin, vahiyle insana açıklanmasıdır. Ancak bu tür vahiy, görülen değil, sözle açıklanan ve inanılan bir şeydir. Üçüncüsü, insanın, vahyedilen şeyleri görmesini içermektedir.

Bu üç tür Tanrı bilgisi *Kutsal Kitap*'ta *"Bunlar yaptıklarının küçücük parçaları, O'ndan duyduğumuz küçük bir damladır. Gürleyen gücünü kim anlayabilir?"*[3] denilerek özetlenmiştir. Aquinas'a göre, burada, *"Bunlar yaptıklarının küçücük parçaları"* ifadesi, insan aklının kendi çabasıyla elde ettiği bilgilere; aynı cümledeki *"küçücük"* kelimesi ise, bu bilginin yetersizliğine işaret etmektedir. Nitekim *Yeni Ahit*, insan aklının Tanrı bilgisine ulaşma konusundaki yetersizliğini, *"Bilgimiz sınırlıdır"*[4] diyerek açıklamaktadır.

Yukarıda verilen *"Ondan duyduğumuz küçük bir damladır"* şeklindeki *Kutsal Kitap* cümlesi, ikinci tür Tanrı bilgisini, yani kelimelerden oluşan ve inanılması gereken vahyi gösterir. Bu tür Tanrı bilgisinin yetersizliği de aynı cümledeki *"küçük bir damla"* ifadesi ile dile getirilmiş olmaktadır.

"Gürleyen gücünü kim anlayabilir?" cümlesi ise, üçüncü tür Tanrı bilgisine, yani İlk Hakikat'in inanılarak değil, görülerek bilinmesine işaret eder. Mükemmel ve eksiksiz olan bu Tanrı bilgisi âhirette edinilecektir. *Kutsal Kitap* bu Tanrı bilgisini şöyle ifade etmektedir:

---

2 *SCG*, IV/1:4.
3 Eyüp 26:14.
4 I.Korintliler 13:9. Ayrıca bkz. I.Yuhanna 3:2; Çıkış 33:19.

Size bunları örneklerle anlattım. Öyle bir saat geliyor ki, artık örneklerle konuşmayacağım; Baba'yı size açıkça göstereceğim[5].

Aquinas, çalışmamızın iki, üç ve dördüncü bölümlerinde (Tanrı, yaratma ve Tanrı-âlem ilişkisi) bu üç tür Tanrı bilgisinden ilki, yani insan aklının doğal yollarla edindiği Tanrı bilgisi üzerinde durmuştur. Bu ve sonraki bölümlerde ise, ikinci tür Tanrı bilgisi, yani insan aklını aşan ve inanılmak üzere insana sözlü olarak vahyedilen bilgiler ele alınacaktır. Aquinas, bu bölümlerde anlatılan konularla ilgili *Kutsal Kitap* bilgilerini temel ilkeler olarak kabul etmekte; bu bilgileri insan aklının elverdiği ölçüde açıklamaya ve Katolik inancını inanmayanlara karşı savunmaya çalışmaktadır. Başka bir deyişle, burada Aquinas, *Kutsal Kitap*'ta anlatılan ve insan aklının anlayamayacağı konuların, aslında, insan aklına aykırı olmadığını kanıtlamaya çalışan bir yorumcu/müfessir kimliğiyle karşımıza çıkacaktır[6].

Önceki bölümlerde yaratılmış âlemden hareketle Tanrı bilgisine ulaşılmaktaydı. Bundan sonraki bölümlerde ise vahiy aracılığıyla Tanrı'dan gelen bilgiler önceliklidir. Birincisinde son nokta Tanrı iken, ikincisinde hareket noktası Tanrı'dır. Aquinas'a göre, *Kutsal Kitap*'ta anlatılan ve insan aklının sınırlarını aşan konular teslis, enkarnasyon, sakramentler, insanların yeniden dirilişi, son yargılama ve bununla ilgili diğer meselelerdir [7].

GENEL OLARAK TESLİS

Katolik inancına göre, ilâhî doğada Baba, Oğul ve Kutsal Ruh olmak üzere üç şahıs (unsur, uknum) bulunur. Sadece kendi aralarındaki ilişkileri açısından farklı olan bu üçlü,

5 Yuhanna 16:25.
6 *SCG*, IV/1:10.
7 *SCG*, IV/1:11.

asıl itibariyle tek bir tanrıdır. Baba, babalık bakımından Oğul'dan farklıdır. Oğul da oğul olması sebebiyle Baba'dan farklıdır. Kutsal Ruh hem Baba hem de Oğul'dan gelmesi bakımından diğer ikisinden farklıdır. Teslisi oluşturan unsurlar arasında bunun dışında bir farklılık bulunmaz. Oğul'un Baba'dan, Kutsal Ruh'un ise Baba ve Oğul'dan çıkması, yokluktan varlık sahnesine çıkmak olarak anlaşılmamalı; Tanrı'nın kendi içinde gerçekleşen bir süreç olarak değerlendirilmelidir. Baba'dan, Tanrısal akıl vasıtasıyla Kelâm, yani Oğul; Tanrısal irade aracılığıyla da Sevgi, yani Kutsal Ruh çıkmıştır[8].

Aquinas, her ne kadar teslisin akılla anlaşılamayacağını savunsa da, teslis düşüncesini insan zihni ile karşılaştırarak açıklamaktan da geri durmaz. İnsan zihni, kendisini idrak ettiğinde, kendi içindeki bir "kelâm"ı tasavvur etmiş olur. Başka bir deyişle insan zihninin içinde, *algılanmış bir zihin* bulunur. İnsan zihni kendisini sevdiğinde, iradesinde kendini "sevilen bir varlık" olarak üretir. Bu süreç daha ileri gitmez ve üç halkadan oluşan bir daire şeklinde kendi içinde hareket eder. Kısaca ifade edilecek olursa, bahsedilen üç şey de aslında zihinde meydana gelmektedir: Zihnin kendisi (sürecin kaynağı), akılda algılanan zihin ve iradede sevilen zihin.

İnsan zihninde olduğu gibi, Tanrı'da da üç unsur bulunur. Tüm ilâhî gelişimin kaynağı olan Tanrı (Baba), söz yardımıyla akılda ortaya çıkan Tanrı (Oğul) ve sevgi yoluyla ortaya çıkan Tanrı (Kutsal Ruh)[9]. Aquinas'a göre, *Tevrat*'ta geçen "*İnsanı kendi suretimizde, kendimize benzer yaratalım*"[10] cümlesi de, insan zihni ile Tanrı'nın üç unsurdan oluşması arasındaki benzerliği dile getirir.

8 *SCG*, IV/26:1, 2.
9 Bkz. *SCG*, IV/26:6, 7.
10 Yaratılış 1:26.

1. Tanrı'da Üç Şahıs ve Tek Öz/Doğanın Bulunması

Tanrı'nın üç şahıs ve bir doğadan oluştuğu yönündeki Katolik öğreti sık sık eleştirilmektedir. Aquinas'ın bu bağlamda ele aldığı eleştiriler, daha ziyade, üç şahsın tek bir doğaya/öze sahip olmasının imkânı ile alakalıdır. Tek doğa öğretisine yönelik ilk eleştiride "Baba, Oğul ve Kutsal Ruh birbiriyle uyum içinde olan üç tözdür" şeklindeki Kilise öğretisine atıf yapılır. Bilindiği gibi, Tanrı'da töz (cevher) ile öz aynıdır; bu durumda, eğer Tanrı'da üç töz olduğu kabul ediliyorsa, aynı zamanda üç öz olduğu da kabul edilmelidir. Katolik Kilisesi'nin teslis doktrinine yönelik ikinci eleştiri, Baba, Oğul ve Kutsal Ruh'un tek bir doğaya/öze sahip olduğunu açıklayan herhangi bir *Kutsal Kitap* ifadesinin bulunmamasıdır. Dolayısıyla Katolik Kilisesi, *Kutsal Kitap*'ta açıklanmayan bir öğretiyi kabul etmiş olmaktadır.

Aquinas'ın ilk eleştiriye verdiği cevap oldukça kısadır. Düşünürümüze göre, "Baba, Oğul ve Kutsal Ruh birbiriyle uyum içinde olan üç tözdür" şeklindeki Kilise öğretisinde kullanılan töz kelimesi, *hypostasis* olarak algılanması gerekir. Bu açıklamanın anlamlı hale gelebilmesi için, elbette, onun töz ve *hypostasis* kelimelerine hangi anlamları yüklediği bilinmelidir. Aquinas'a göre töz iki anlama gelebilir: İlk olarak, bir şeyin niteliği veya özünü ifade eder ve bu anlamıyla Grekçe *ousia* kelimesiyle aynı anlamdadır. İkinci anlamı ise *hypostasis*'tir. *Hypostasis* Grekçe'de hem töze ait cinsteki bireyi hem de akıl sahibi varlığı ifade eder. Aquinas, burada ikinci anlamı tercih etmekte ve teslisin üç unsurundan her birini ifade etmek için Grekçe'de kullanılan *hypostasis*'in karşılığı olarak, genellikle şahıs (person) ve töz (subsistence) kelimelerini tercih etmektedir[11]. Kısaca söylenecek olursa, "Baba, Oğul ve Kutsal Ruh... üç tözdür" şeklindeki Katolik öğreti, "Baba, Oğul ve Kutsal Ruh... üç şahıstır" şeklinde yorumlanabilir.

11 *ST*, I/29:2.

Teslise yöneltilen ikinci eleştiri ("Baba, Oğul ve Kutsal Ruh'un tek bir öze sahip olduğu *Kutsal Kitap*'ta açıklanmamıştır"), Aquinas'ın da kabul ettiği bir gerçeği dile getirmektedir. Ancak Aquinas, açıkça ifade edilmemekle birlikte, *Kutsal Kitap*'ta teslisi oluşturan üç şahsın aslında tek bir öze sahip olduğuna işaret eden cümlelerin bulunduğunu savunur. Söz gelimi, İsa Mesih'in *"Ben ve Baba biriz"*, *"Ben Baba'da, Baba da Ben'dedir"*[12] şeklindeki ifadeleri, aslında, Tanrı'daki üç şahsın özsel birliğini gösterir[13].

2. Oğul ve Kutsal Ruh'un Ezelî Olması

Teslisle ilgili başka bir eleştiri, Oğul ve Kutsal Ruh'un Baba gibi ezelî olmasına yöneliktir. Katolik öğretiye göre, Oğul Baba'dan, Kutsal Ruh ise Baba ve Oğul'dan çıkmıştır. Ezelîlik açısından bakıldığında, meydana gelen şey ile meydana getiren ilke arasında bir farklılığın bulunması gerekir. Dolayısıyla Oğul ve Kutsal Ruh'un ezelîlik bakımından Baba ile aynı olması mümkün değildir. Başka bir deyişle, Baba Oğul'u meydana getirdiğine göre, Oğul belli bir noktada var olmaya başlamıştır ve bu andan önce Oğul'un var olmaması gerekir. Dolayısıyla ne Oğul ne de Kutsal Ruh ezelîdir.

Aquinas'ın da işaret ettiği gibi, yukarıdaki eleştiri, etkinin nedenden sonra meydana geldiği ön kabulüne dayanmaktadır. Bu ön kabulün doğru olup olmadığı ya fâile ya da eyleme bakılarak anlaşılabilir. Fâiller doğal ve özgür olmak üzere ikiye ayrılır. Özgür fâil etkiyi meydana getirme zamanını seçme özgürlüğüne sahiptir. Doğal fâillerin böyle bir seçme özgürlüğü yoktur. Söz gelimi, insan, âlemin başlangıç noktasında bir şey meydana getirme gücüne sahip değildir. Yukarıdaki ön kabulün doğruluğu meydana gelen eyleme bakılarak da sınanabilir. Eğer incelenen eylem, ardışık bir eylem

12 Yuhanna 10:30, 38.
13 *ST*, I/39:2.

ise, eylemi meydana getiren ilke ile etkinin aynı anda olması mümkün değildir. Ancak etkisini eş zamanlı olarak meydana getiren bir eylemde, etki ile neden arasında bir zaman farkının olması gerekli değildir.

Oğul'un Baba'dan çıkması, ardışık bir eylem olarak düşünülürse, Oğul'un sonradan varlık sahnesine çıktığı ve bu meydana gelmenin, hareketi de içinde barındıran maddî bir eylem olduğu kabul edilmiş olacaktır. Bu ise Oğul için düşünülemeyecek bir durumdur. Dolayısıyla, Oğul'un Baba'dan çıkması eş zamanlı bir eylemdir ve Baba gibi Oğul ve Kutsal Ruh da ezelîdir[14].

3. Teslisi Oluşturan Şahısların Üstünlük ve Güç Bakımından Eşitliği

"Baba benden üstündür", *"Oğul da her şeyi kendisine bağımlı kılan Tanrı'ya bağımlı olacaktır"*[15] şeklindeki *Kutsal Kitap* cümlelerinden hareketle, büyüklük/azamet bakımından Oğul'un Baba ile eşit olamayacağı dile getirilmektedir. Ayrıca, babalık sıfatına sahip olmadığı için, Oğul'un, Baba'nın yüceliğine ve büyüklüğüne erişemeyeceği de iddia edilmektedir.

Aquinas'a göre, yukarıdaki *Kutsal Kitap* cümlelerini doğru anlayabilmek için, İsa Mesih'in beşerî ve ilâhî iki doğasının bulunduğu ve bu cümlenin beşerî doğayla ilgili olduğu göz önünde bulundurulmalıdır. *"Baba benden üstündür"* denilirken, İsa Mesih'in beşerî doğasının, Baba'dan daha aşağıda olduğu anlatılmak istenir. Oğul'un babalık sıfatına sahip olamayacağı eleştirisine karşı Aquinas, babalığın bir onur ve onurun da özle ilişkili olduğunu ifade etmektedir. Teslisi oluşturan üç şahıs da, aynı Tanrısal öze sahip olduğuna göre, Baba'ya ait olan bütün yücelik ve onurlar, aynı zamanda Oğul'a ve Kutsal Ruh'a da ait demektir[16].

---

14 *ST*, I/42:2.
15 Yuhanna 14:28; I.Korintliler 15:28.
16 *ST*, I/42:4; III/20:1.

Katolik öğretiye yöneltilen başka bir eleştiriye göre, *"Oğul, Baba'nın yaptıklarını görmedikçe kendiliğinden bir şey yapamaz"*[17] şeklindeki *Kutsal Kitap* cümlesi, Oğul'un güç bakımından Baba'ya eşit olamayacağını dile getirmektedir. Yine *Kutsal Kitap*'ta Baba'nın Oğul'a emrettiği, bazı şeyleri öğrettiği de açıklanır[18]. Emreden emir alandan, öğreten öğrenenden üstün olduğuna göre, Baba da Oğul'dan üstün olmalıdır.

Aquinas, bu eleştirilere cevap verirken, gücün, varlıkların doğasıyla ilişkili olduğu üzerinde durur. Kâinatta da görülebileceği gibi, doğası daha mükemmel olan varlıklar daha güçlüdür. Teslisi oluşturan üç şahıs da aynı öze/doğaya sahip olduğuna göre, hem Oğul hem de Kutsal Ruh, güç bakımından Baba ile aynı mükemmelliğe sahiptir. *"Oğul kendiliğinden bir şey yapamaz"* cümlesi ise, teologumuza göre, Baba'nın sahip olduğu gücün Oğul'da bulunmadığını göstermez. Nitekim cümlenin devamında, *"Baba ne yaparsa, Oğul da aynını yapar"* denilerek, Oğul'un gücüne işaret edilmektedir. Yukarıdaki cümlede, Oğul'un, gücünü Baba'dan aldığı ifade edilmek istenir. Bu ise, Katolik inancı açısından bir sorun oluşturmaz; zira Oğul, sadece gücünü değil, doğasını da Baba'dan almıştır. Baba'nın Oğul'a öğretmesi ve emir vermesi meselesine gelince, Aquinas'a göre bu iki şekilde yorumlanabilir: Öğretmeyi, Tanrı'nın ezelde Oğul'a bilgi iletmesi; emretmeyi ise, yine ezelde O'na irade bahşetmesi olarak anlamak mümkündür. Bununla birlikte Aquinas, bu cümlelerin, İsa Mesih'in beşerî doğasına işaret ettiğini söylemenin daha doğru olacağını düşünmektedir[19].

17 Yuhanna 5:19.
18 Yuhanna 5:30; 14:31.
19 *ST*, I/42:6.

TANRI OĞLU

Teslisi oluşturan Baba, Oğul ve Kutsal Ruh'un tanrılığı konusundaki tartışmalar, daha ziyade Oğul ve Kutsal Ruh üzerinde yoğunlaşmaktadır. Kutsal Ruh ve Oğul'un tanrılığı konusundaki tartışmalar ise, temelde, Baba'dan, başka tanrıların çıkıp çıkamayacağı meselesine dayanır. O halde, öncelikle halledilmesi gereken mesele, teslisin unsurlarından söz etmeden önce, Tanrı'dan, başka tanrıların meydana gelip gelemeyeceğinin açıklığa kavuşturulmasıdır. Meseleyi şu soruyla daha somut olarak ortaya koymak mümkündür: Baba'dan Oğul'un çıkmasını, bu ikisinden de Kutsal Ruh'un meydana gelmesini Hıristiyan teolojisi nasıl açıklamaktadır?

Bu konuda akla ilk gelen delil, *Kutsal Kitap*'ta "Oğul" kelimesinin kullanılmış olmasıdır. Ancak ilk dönemlerden itibaren bu kelimenin gerçek anlamda mı yoksa mecazî anlamda mı kullanıldığı sürekli tartışılmıştır. Söz gelimi, görüşleri heretik kabul edilen Arius (ö. 336) Baba'dan Oğul'un doğmasını neden-etki ilişkisi içinde açıklamıştır. Ona göre, Oğul Baba'dan "ilk mahlûk" olarak; Kutsal Ruh ise, hem Baba'dan hem de Oğul'dan yine "mahlûk" olarak çıkmıştır. Dolayısıyla, Oğul ve Kutsal Ruh'un tanrılığı söz konusu değildir. Arius'un bu görüşlerine karşın, Aquinas, *Kutsal Kitap*'ta Oğul ve Kutsal Ruh'un tanrı olduğunu açıklayan cümlelere işaret etmekte ve bu cümlelerin Arius'un görüşlerini çürüttüğünü düşünmektedir[20]. Aquinas'a göre, Arius'un düştüğü temel yanılgı, Oğul'un Baba'dan çıkmasını, fâilin dışında meydana gelen bir olay olarak görmesidir. "Meydana gelme" bir eylemi gerektirir ve eylem, fâilin dışında meydana gelebileceği gibi, fâilde de meydana gelebilir. Söz gelimi, aklın eylemleri dışarıda değil, bizzat akılda oluşur. Dışta meydana gelen her şey kaynağından farklıdır. Buna karşın, içte meydana gelen şeylerle bu eylemleri meydana getiren fâil arasında bir fark olması gerekmez. Oğul'un Baba'dan, Kutsal Ruh'un ise Baba

20 Bkz. I.Yuhanna 5:20; I.Korintliler 6:19.

ve Oğul'dan çıkması da işte böyle dâhilî bir eylemdir. Dolayısıyla, Oğul'un Baba'dan; Kutsal Ruh'un ise Baba ve Oğul'dan meydana gelmesi mümkündür[21].

Teslisin tartışmalı iki unsuruna, yani Tanrı Oğlu ve Kutsal Ruh'un tanrılığı meselesine geçmeden önce, teslisi anlama ve açıklamanın insan zihninin sınırlarını aşıp aşmadığı sorununa da değinmek gerekir. Tanrı'nın varlığı, birliği ve sıfatlarının akılla açıklanabileceğini düşünen St. Thomas Aquinas, neden teslisi insan aklını aşan bir konu olarak görmektedir? Onun, teslisin insan aklını aştığını düşünmesi, insanın bu dünyadaki donanımının sınırlı olmasıyla bağlantılıdır. İnsanın Tanrı bilgisi etkiden nedene, yaratılanlardan yaratana doğru ilerler. Bu sebeple, akıl yardımıyla edinilecek bilgiler, ancak Tanrı'nın yaratıcı niteliğini bize açıklayabilir. Tanrı'nın yaratıcı gücü ise teslisi oluşturan üç unsurun da ortak özelliğidir. Dolayısıyla, akılla sadece Tanrı'nın birliğine ilişkin verilere ulaşılabilir; Tanrı'daki üç farklı şahsa ait özellikler ise doğal aklın sınırlarını aşar. Nitekim *Kutsal Kitap*'ta da Tanrı'ya ilişkin bazı bilgilerin gizli olduğu ifade edilmektedir[22].

Aquinas'a göre, teslisi akılla açıklamaya çalışmak Hıristiyanlık'a fayda değil, zarar getirir. Bu sebeple, teslis *Kutsal Kitap* cümleleri esas alınarak anlaşılmalı ve açıklanmalıdır[23].

1. Baba ve Oğul

St. Thomas Aquinas, Baba Tanrı ve Oğlu'ndan bahsetmenin mümkün olduğunu ispat etmek için ilkin *Kutsal Kitap* ifadelerine başvurur. Düşünürümüze göre, Tanrı'ya Baba, İsa Mesih'e de Oğul ismini veren bizzat *Kutsal Kitap*'tır. *Matta*'da İsa Mesih'in, *"Oğul'u Baba'dan başka kimse bilmez. Baba'yı da Oğul'dan başkası bilmez"* dediği rivayet edilir[24].

21 *ST*, I/27:1.
22 İbraniler 11:1; I.Korintliler 2:7.
23 *SCG*, I/32:1.
24 Matta 11:27.

Markos İncili'nin hemen başında, *"Tanrı Oğlu Mesih'e ilişkin Sevindirici Haber'in başlangıcı"*[25] denilmekte ve Mesih'in Tanrı Oğlu olduğunu açıkça dile getirmektedir. *Yuhanna İncili* ve Pavlus'un Mektupları'nda da benzer ifadeler görülmektedir[26].

Aquinas, sadece *Yeni Ahit*'ten alıntı yapmakla yetinmez; *Eski Ahit*'in de Tanrı'ya Baba, İsa Mesih'e ise Oğul diye işaret ettiğini göstermeye çalışır. Söz gelimi, *Süleyman'ın Özdeyişleri Kitabı*'nda şöyle denilir: *"Eğer biliyorsan, O'nun adı nedir, Oğlu'nun adı ne?"*[27]. Aquinas'a göre, *Mezmurlar*'da *"Rab, bana, 'Sen benim oğlumsun' dedi"* cümlesi de İsa Mesih'in Tanrı Oğlu olduğuna işaret eder[28]. *Mezmurlar*'daki cümlenin bu şekilde anlaşılması, pek tabiîdir ki, geleneksel Yahudi yorumundan oldukça farklıdır. Bu gerçeğin farkında olan Aquinas, *Mezmurlar*'da bahsi geçen Oğul'un, Davut olamayacağını iddia eder. Ona göre, *Mezmurlar*'da Oğul hakkında söylenen *"Sana, miras olarak ulusları, mülk olarak yeryüzünün dört bucağını vereceğim"*[29] ifadesi Davut'a uygun düşmemektedir. Çünkü Davut'un imparatorluğu yeryüzünün büyük bir kısmını içine almıyordu[30].

Aquinas, Tanrı'ya "Baba" denilmesinin uygun bir adlandırma olup olmadığını da tartışmaktadır. Düşünürümüze göre isim, bir şahsı diğerinden ayıran şeydir. Baba'nın şahsını, teslisi oluşturan diğer iki şahıstan ayıran temel özellik "baba" olmasıdır. Dolayısıyla, Tanrı'ya "Baba" denilmesi uygun bir adlandırmadır[31].

---

25 Markos 1:1.
26 Bkz. Yuhanna 3:35-36; 5:21-23; Romalılar 1:1-4.
27 Özdeyişler 30:4.
28 Mezmurlar 2:7; 89:26-27. Ayrıca bkz. Özdeyişler 8:24-25.
29 Mezmurlar 2:8
30 *SCG*, IV/2:2-4.
31 *ST*, I/33:2

2. Tanrı Oğlu'nun Ulûhiyeti

Tanrı'nın, İsa'nın Babası, Mesih'in de Tanrı'nın biricik Oğlu olarak sunulması, Mesih'in Tanrı olduğunu ispata yeterli değildir; zira *Kutsal Kitap*'ta benzer ifadeler başka varlıklar için de kullanılır. Meselâ, *"Yağmurun babası var mı? Yahut çiğ damlalarının babası kim? Buz kimin rahminden çıktı ve göklerin kırağısını kim doğurdu?"*[32] gibi cümlelerde Tanrı'nın yağmuru, çiği ve buzu da "doğurduğundan' söz edilmektedir. Ancak Aquinas'a göre, Oğul'un durumu farklıdır ve O'nun Tanrı olduğu sadece *Yeni Ahit*'te değil, *Eski Ahit*'te de açık bir şekilde dile getirilir. *Yuhanna*'nın meşhur ilk cümlesi (1:1) şöyledir: *"Her şeyin başlangıcından önce Tanrısal Söz (Logos, Kelâm) vardı. Tanrısal Söz Tanrı'yla birlikteydi ve Tanrı neyse Tanrısal Söz oydu"*. *Titos'a Mektup*'ta *"Kurtarıcımız Tanrı'nın iyi yürekliliği ve insanlığa sevgisi belirdi"*[33] denilerek, İsa Mesih'in Tanrı olduğu açıkça belirtilir. *Eski Ahit*'te de İsa'nın Tanrı olduğuna işaret sayılabilecek cümleler bulunmaktadır: *"Bize bir çocuk doğdu, bize bir oğul verildi; reislik O'nun omuzu üzerinde olacak. Onun adı Harika Öğütçü, Güçlü Tanrı, Ebedî Baba, Barış Prensi olacak"*[34]. Müellifimize göre, *Kutsal Kitap*'taki bütün bu deliller Tanrı Oğlu'nun ulûhiyetini kanıtlamaktadır[35].

Teologumuz daha sonra, Mesih'in Tanrı olduğuna karşı çıkanların delillerini zikreder ve bu delilleri çürütmeye çalışır. Görüşleri çürütülmeye çalışılan kişiler Photinus, Sabellius ve Arius'tur.

a) Photinus Eleştirisi

Sirmium Piskoposu olan Photinus (ö. 376), Ariusçular tarafından piskoposluk görevinden alınır; fakat Papa Julius ve Sardica Konsili (343) kendisini eski görevine iade eder. Bu karar, Papa ve konsilin, Photinus'u heretik kabul etmediğini

32 Eyüp 38:28-29.
33 Titos 3:4.
34 Yeşaya 9:6. Ayrıca bkz. Mezmurlar 45:6-7.
35 *SCG*, IV/3:3.

gösterir. Ancak Antakya (344) ve Milan (345) konsilleri Photinus'un heretik fikirlere sahip olduğunu ilan eder. Sirmium Konsili (351) ise Photinus'u piskoposluk görevinden alır[36].

Photinus, İsa Mesih'in tanrı değil, bir insan olduğunu savunmuş ve Mesih'in tanrılığını ispat ettiği söylenen ifadelerin aslında başka insanlar için de kullanılmış olduğunu *Kutsal Kitap* cümlelerine dayanarak göstermeye çalışmıştır. Ona göre, *Kutsal Kitap*'ta ilâhî inayetle aklanmış olanlara "Tanrı'nın oğulları" denilmesi yönünde bir âdet vardır. Nitekim *Yuhanna*'da, "*Kendisini kabul edenlerin tümüne Tanrı'nın çocukları olma yetkisi verdi*" denilir[37]. *Kutsal Kitap*, Tanrı'ya inanan bu insanları "Tanrı'nın doğurduğu kişiler" olarak nitelendirmekten de çekinmez[38]. Yine *Kutsal Kitap*'ta Musa'ya, "Firavun'un Tanrısı"[39]; krallara ve/veya yargıçlara hitaben de "*Siz ilahlarsınız ve hepiniz Yüce Olan'ın oğullarısınız*" denilir[40]. İsa Mesih de bu sözlere gönderme yaparak, Tanrı Kelâmı'nı alan kişilerin ilah olarak isimlendirildiğini ifade etmektedir[41]. *Kutsal Kitap*'taki bu cümlelerden hareket eden Photinus'a göre, İsa Mesih bir insandır ve başlangıcı vardır. Takdis edilmiş yaşamı nedeniyle "ulûhiyet" onurunu kazanmıştır. Bununla birlikte, ulûhiyet onurunu taşıyan diğer insanlardan üstündür. Ayrıca, Tanrı'ya inanan diğer insanlar gibi İsa Mesih de Tanrı Oğlu'dur ve Tanrısal iyiliğe iştirak etmesi nedeniyle *Kutsal Kitap*'ta İsa Mesih'e Tanrı denilmiştir[42].

Photinus'un, İsa Mesih'in ilah olarak takdim edilmesine karşı ileri sürdüğü deliller bunlarla sınırlı değildir. O, *Kutsal Kitap*'taki başka cümlelerin de kendisini desteklediğini düşünür. Söz gelimi, *Matta*'da (28:18), "*Gökte ve yeryüzünde bü-*

36 Fisher, George Park, *History of Christian Doctrine*, New York 1986, s. 142; Chapman, John, "Photinus", *Catholic University*, (Online Edition), http://www.newadvent.org/cathen/12043a.htm.
37 Yuhanna 1:12. Ayrıca bkz. Romalılar 8:16; I.Yuhanna 3:1.
38 Yakup 1:18; I.Yuhanna 3:9.
39 Çıkış 7:1.
40 Mezmurlar 82:6.
41 Yuhanna 10:35.
42 *ST*, III/16:1; III/2:11; *SCG*, IV/4:3.

tün yetki bana verilmiştir" denilir. Şayet, der Photinus, İsa Mesih her şeyin yaratılmasından önce var olan bir Tanrı olsaydı, o zaman *Matta*'da ifade edilen bu yetkiyi sonradan elde etmezdi[43].

Romalılara Mektup'taki *"Beden açısından Davut soyundan doğan... yeterli güçle Tanrı Oğlu atanan İsa Mesih..."* ifadesine de değinen Photinus, "doğmak" ve "atanmak" kelimelerinin, İsa Mesih'in ezelî olmadığını çağrıştırdığını öne sürer. *Elçilerin İşleri*'nde Petrus'un şöyle dediği rivayet edilir: *"Bu nedenle tüm İsrail toplumu kesin olarak bilsin ki, Tanrı O'nu –sizin çarmıha gerdiğiniz İsa'yı- Rab ve Mesih atadı"*[44]. Photinus'un iddiasına göre, İsa Mesih "Rab" olarak atandığına göre, Tanrı niteliğini sonradan kazanmış olmalıdır[45].

Kutsal Kitap'ta İsa Mesih'in bir kadının rahminde taşınması, yaşının ilerlemesi, açlık çekmesi, yorulması, ölüme maruz kalması, bilgisinin artması, kıyametin ne zaman kopacağını bilmemesi, ölüm korkusu çekmesi gibi gerçekten Tanrı olmakla bağdaştırılamayacak niteliklere değinen Photinus, İsa Mesih'in, erdemi nedeniyle ve inayet sayesinde Tanrı vasfını kazandığını ve O'nun gerçek bir Tanrı olmadığını iddia eder[46].

Thomas Aquinas, bu görüşleri ilk olarak hayatları hakkında pek bilgi sahibi olmadığımız Cerinthus ve Ebion'un, daha sonra Samosatalı Paul'ün dile getirdiğini ve Photinus'un da aynı görüşleri daha da geliştirerek savunduğunu söyledikten sonra, muarızlarının görüşlerini çürütmeye çalışır.

Thomas'a göre, *Kutsal Kitap*'taki *"Enginler yokken, suları bol pınarlar yokken doğmuştum"*[47] cümlesi, açık bir şekilde, İsa Mesih'in bütün varlıklardan önce var olduğunu gösterir. Bu nedenle, İsa'nın, Meryem'den dünyaya gelmesi nedeniyle bir baş-

43 *SCG*, IV/4:5.
44 İşler 2:36.
45 *SCG*, IV/4:8.
46 *SCG*, IV/4:9.
47 Özdeyişler 8:24.

langıcının olduğu ileri sürülemez. Bu cümlede İsa Mesih'in, varlıklar yaratılmadan önce Meryem'den doğacağının belirlendiği, burada bir alınyazısına işaret edildiği öne sürülürse, Aquinas'ın buna *Kutsal Kitap*'tan bulduğu cevap hazırdır:

> *Her şeyin başlangıcından önce Tanrısal Söz vardı. Tanrı her şeyi O'nun aracılığıyla oluşturdu ve olanlardan hiçbiri O'nsuz olmadı*[48].

Aquinas, İsa Mesih'in gökten dünyaya indiğine ilişkin *Kutsal Kitap* cümlelerini de İsa'nın başlangıcının olmadığına dair deliller olarak sunar[49].

Hatırlanacağı gibi, Photinus, *Kutsal Kitap*'ta insanın erdemi sayesinde Tanrı niteliği kazanabileceğinin açıklandığını dile getirmişti. Aquinas, İsa Mesih ile ilgili durumun bunun tersi olduğunu öne sürmektedir. Ona göre, *Kutsal Kitap*, İsa'nın insanlıktan Tanrılığa yükseldiğini değil, tevazuu nedeniyle Tanrı iken insanlığa indiğini açıklar[50]. Dolayısıyla, Photinus'un söyledikleri havarilerin öğretisiyle çelişmektedir.

Kutsal Kitap'ta İsa'nın dışında başka insanlara da "Tanrı Oğlu" veya "Tanrı'nın Oğulları" diye hitap edildiği yönündeki iddialara karşı, St. Thomas Aquinas, İsa ile ilgili ifadelerin diğerlerinden farklı olduğu ve daha özel bir nitelik taşıdığı kanaatindedir. *Yeni Ahit*'te "Oğul" kelimesinin bazen yalın olarak kullanıldığı (*"Sevgili Oğlum budur"*)[51], bazen de İsa Mesih'in "Biricik Oğul" olarak isimlendirildiği görülür[52]. Pavlus'un İsa Mesih ile ilgili söyledikleri ise, O'nun "Oğul" olma bakımından sahip olduğu ayrıcalıklı mevkii daha açık bir şekilde dile getirmektedir:

> *Çünkü Tanrı önceden bildiği kişileri, Oğlu'nun benzerliğinde olsunlar diye önceden kararlaştırdı. Öyle ki, Oğul birçok öbür kardeşin arasında 'İlk doğan' olsun*[53].

---

48 Yuhanna 1:1, 3.
49 Bkz. Yuhanna 3:13; 6:38; Özdeyişler 8:29-30.
50 Bkz. Filippililer 2:6.
51 Matta 3:17.
52 Yuhanna 1:14, 18.
53 Romalılar 8:29. Ayrıca bkz. Galatyalılar 4:4-5.

Bu son cümleyi delil olarak gösteren Aquinas, "Şayet İsa Mesih diğerleri gibi genel anlamda 'Oğul' olarak isimlendirilseydi, kendisine 'İlk doğan' unvanı verilmezdi. 'İlk doğan' unvanı, 'Oğul' unvanının İsa Mesih'ten diğerlerine geçtiğini gösteriyor" diyerek iddiasını güçlendirir[54].

Thomas Aquinas, İsa Mesih'in "Oğul" olma konusundaki ayrıcalıklı yerine işaret eden başka *Kutsal Kitap* ifadelerine de değinmektedir. *Eski Ahit*'te ruhların takdis edilmesi ve günahların bağışlanması gibi, sadece Tanrı'ya ait olan bazı nitelikler vardır; bu niteliklerin bir başkasına atfedilmesi mümkün değildir[55]. *Yeni Ahit*'te bu iki özelliğin İsa Mesih'e de verildiği görülür[56]. O halde, ruhları takdis eden ve günahları bağışlayabilen İsa Mesih'in Tanrı Oğlu olmasıyla, ruhları takdis edilmiş ve günahları bağışlanmış olanlara "oğul" denilmesi arasında fark vardır ve bu sebeple İsa Mesih hem Tanrı Oğlu hem de Tanrı'dır[57].

b) Sabellius Eleştirisi

Sabellius'un hayatı hakkında çok az şey bilinmektedir. Libyalı olduğu, bir müddet Roma'da ders verdiği ve 220 yılından sonra öldüğü kabul edilmektedir. Tanrı'yı bölünmez bir monat olarak gören Sabellius, Tanrı Oğlu İsa Mesih ile Baba Tanrı'nın aynı ve bir olduğunu savunmuştur. Sabellius, görüşünü savunmak için güneş örneğini kullanır. Tek bir varlık olan güneş etrafına sıcaklık ve ışık yayar. Bunun gibi, Tanrı da form veya tözdür (Sabellius bunu ifade etmek için Aristoteles'in "ousia" terimini kullanır); Oğul ve Kutsal Ruh ise Tanrı'nın kendini ifade etme şekilleri/modlarıdır (Sabellius'un ifadesiyle "prosopon", yani yüz veya maske). Sabellius'a göre, Tanrı başlangıçta Oğul diye adlandırılmamış, enkarnasyonun gizemi içinde Meryem'den doğduktan sonra

54 *SCG*, IV/4:14.
55 Bkz. Levililer 20:8; Yeşaya 43:25.
56 Bkz. İbraniler 2:11; 13:12; Matta 9:6.
57 *SCG*, IV/4:16.

oğulluk ismini almıştır. Baba Tanrı ile İsa Mesih'in aynı olduğu yönündeki görüşünün doğal bir sonucu olarak, Sabellius, Meryem'den doğmak, acı çekmek, ölmek ve yeniden dirilmek gibi *Kutsal Kitap*'ta İsa Mesih'e atfedilen bütün niteliklerin Baba Tanrı'ya da izafe edilebileceğini düşünür[58]. Sabellius, *"Beni görmüş olan Baba'yı görmüştür... Ben Baba'dayım, Baba da bendedir... Size söylediğim sözleri kendiliğimden söylemiyorum. Bende kalıcı olan Baba kendi işlerini yapıyor"*[59] gibi bazı *Kutsal Kitap* cümlelerini de görüşlerini kanıtlayan deliller olarak sunar.

Aquinas, *Kutsal Kitap*'ın, Sabellius'un görüşlerini açık bir şekilde çürüttüğünü düşünür. *Kutsal Kitap*'ta Mesih, Tanrı Oğlu olarak sunulur. Oğlun varlık sahnesine çıkmasını sağlayan babadır. Varlığı veren ile varlık sahnesine çıkanın aynı olması düşünülemeyeceğine göre, Baba Tanrı ile Oğul aynı değildir[60]. *Kutsal Kitap*'taki şu ifadeler de Sabellianizm'i desteklemez: *"Kendi isteğimle değil, beni gönderenin isteğini uygulamak için gökten indim"*[61]. *Kutsal Kitap*'ta "Ben ve Baba" denildikten sonra çoğul bir fiilin kullanılması da bu ikisi arasında bir ayırım olduğunu gösterir[62].

Şayet, der Aquinas, Baba ile Oğul arasındaki ayırım, Sabellius'un iddia ettiği gibi, enkarnasyonun gizemi içinde ortaya çıkmışsa, bu, enkarnasyondan önce Baba ve Oğul birdi, demektir. Ancak bazı *Kutsal Kitap* ifadeleri bu görüşün zıddını dile getirir: *"Her şeyin başlangıcından önce Tanrısal Söz vardı. Tanrısal Söz Tanrı'yla birlikteydi ve Tanrısal Söz Tanrı'ydı"*[63] cümlesinden de anlaşılabileceği gibi, Tanrı'yla birlikte olan

58 Bkz. Carrington, Philip, *The Early Christian Church*, Cambridge 1957, c. 2, s. 433-435; Stevenson, J. (ed.), *A New Eusebius London 1982*, s. 268; Kelly, J.N.D., *Early Christian Doctrines*, New York 1960, 121-123; Cohn-Sherbok, Lavinia, *Who's Who in Christianity*, London 2002, s. 265; *SCG*, IV/5:1; *ST*, I/31:2; I/27:1; I/28:3.

59 Yuhanna 14:9-10. Sabellius'un delil olarak sunduğu diğer cümleler: Yasanın Tekrarı 6:4; 32:39.

60 *SCG*, IV/5:5.

61 Yuhanna 6:38.

62 Bkz. Yuhanna 10:30.

63 Yuhanna 1:1.

Söz, Tanrı'dan farklı bir şeydir. *Yaratılış Kitabı*'nda *"İnsanı kendimize benzer yaratalım"*[64] denilirken, çoğul bir ifade kullanılması da Aquinas'a göre, Baba ile Oğul'un farklı olduğunu gösterir[65].

c) Arius Eleştirisi

Baba ile Oğul'un bir ve aynı olduğunu savunan Sabellianist düşüncenin karşısında, bu ikisinin farklı olduğunu benimseyen Ariusçuluk da Aquinas'ın ele alıp çürütmeye çalıştığı akımlardan biridir. Dinî eğitimini Antakya İlahiyat Okulu'nda tamamlayan Arius, İskenderiye Kilisesi'nin önde gelen rahiplerinden biriydi. İskenderiye Kilisesi'nin patriği Alexander'ın Sabellianist açıklamalarına tepki gösteren Arius, Baba ile Oğul'un farklı olduğu yönündeki görüşleriyle İlk dönem Hıristiyanlık tarihinde en önemli heretik akımlardan birinin kurucusu haline gelmiştir[66]. İskenderiye patriği Alexander'a yazdığı mektupta Arius, doğmama, ezelî ve gerçek olma, başlangıcı olmama gibi özellikleri başka kimseyle paylaşmayan tek bir Tanrı'ya inandığını açıklar. Yine bu mektupta, Tanrı'nın her şeyden önce Oğul'u, Oğul aracılığıyla da zamanı ve evreni yarattığı ifade edilir. Dolayısıyla Oğul, her ne kadar yaratılışın en mükemmel örneği olsa da, sonuçta yaratılmıştır ve Baba ile aynı değildir[67]. Arius görüşlerini *Thalia* adını verdiği bir eserde sistemleştirmiş; ancak bu eserin çok az bir bölümü günümüze ulaşmıştır. *Thalia*'nın günümüze gelen bölümlerinde Arius, Tanrı'nın ezelî olduğunu; Oğul'u varlıkların başlangıcı olarak ve zamandan bağımsız bir şekilde yarattığını açıklamaktadır. Bu eserde, ayrıca Oğul'un Tanrısal bir töze sahip olmadığı, dolayısıyla Tanrı'ya denk veya Tanrı'yla aynı öze sahip olamayacağı da dile getirilmektedir. Oğul, ne Tanrı'dır ne de Tanrı'yı özü itibariyle bilebilir[68].

---

64 Yaratılış 1:26. Ayrıca bkz. Hoşea 1:7; Özdeyişler 8:30.
65 *SCG*, IV/5:9.
66 Çelik, *Süryani Tarihi*, 107-108.
67 Stevenson, 346-347.
68 Stevenson, 350-351.

Arius'un görüşleri dört esas etrafında özetlenebilir. Birinci esas, Kelâm'ın Tanrı'dan farklı olduğunu vurgular. Tanrısal bir öze sahip olmayan Kelâm, Tanrı'nın emriyle yoktan yaratılmıştır. *Kutsal Kitap*'ta Kelâm hakkında kullanılan "doğmak (beget)" kelimesi, Arius'a göre, "yaratmak" anlamında değerlendirilmelidir. İkinci esas, yaratılmış olması göz önüne alındığında Kelâm'ın bir başlangıcının olması gereğidir. Bununla birlikte, Arius'un, Kelâm'ın her şeyden, hatta zamandan bile önce yaratıldığını kabul ettiği de unutulmamalıdır. Arius'un meşhur formülü ile söylenecek olursa, "Kelâm'ın olmadığı bir an vardır". Bunun aksini, yani Kelâm'ın ezelî olduğunu düşünmek, teologumuza göre, monoteizme aykırıdır ve aynı zamanda "bizâtihi var olan iki varlık" sonucuna götüreceği için imkânsızdır. Arius'un görüşlerinden çıkarılabilecek üçüncü esas, Oğul'un, Tanrı'yla hiçbir ortak yönünün olmamasıdır. Arius daha da ileri giderek Oğul'un, gerçek anlamda bir Tanrı bilgisine bile sahip olmadığını ileri sürer. Oğul'un Tanrı Kelâmı veya Tanrı'nın hikmeti olarak adlandırılması, Kelâm ve Hikmet'e bir ölçüde iştirak etmesi nedeniyledir. Bu sebeple, Tanrı Kelâmı olarak adlandırılan Oğul, aslında, bizatihi Tanrı'ya ait olan Kelâm'dan farklıdır. Oğul, ancak kendi kapasitesinin elverdiği ölçüde Tanrı'yı bilebilir. Dördüncü esas ise, Oğul'un değişime ve günaha açık bir doğasının olmasıdır[69].

Kutsal Kitap'ta Kelâm'ın "Tanrı" şeklinde adlandırılmasının[70], Arius için bir sorun oluşturacağı düşünülebilir. Ancak bu adlandırmanın farkında olan Arius, *Kutsal Kitap*'ta meleklerin de "tanrılar" ve "Tanrı'nın oğulları" diye isimlendirildiğine dikkat çeker[71]. Dolayısıyla, "tanrı" veya "Tanrı Oğlu" olmak, diğer varlıklardan üstün olmak anlamına gelir. *Kutsal Kitap*'taki "*Sonsuz yaşam seni, tek gerçek Tanrı'yı bilmeleridir*"[72] cümlesi de gerçek ve yegâne tanrının Baba olduğu-

69 Bkz. Kelly, 227-229.
70 Yuhanna 1:1.
71 Bkz. Eyüp 38:4, 7; Mezmurlar 81:1.
72 Yuhanna 17:3.

nu göstermektedir. Ayrıca, *Timoteos'a I. Mektup*'ta (6:14-16) İsa Mesih ile Tanrı arasında kesin bir ayırım yapılır ve Baba'nın, kralların kralı, tanrıların tanrısı, yegâne ölümsüz olduğu açıklanır[73].

Tanrı'nın İsa Mesih'ten büyük ve üstün olduğunu belirten *Kutsal Kitap* cümlelerini[74] delil olarak sunan Arius'a göre, Baba ve Oğul'un doğası aynı olsaydı, büyüklükleri ve azametleri de aynı olurdu ve bu durumda Oğul Baba'dan daha aşağı bir mevkide olmazdı. O halde, Oğul ile Baba aynı doğaya sahip değillerdir[75]. Baba ile Oğul'un doğasının ayrı olduğunu gösteren başka deliller de vardır: Baba'nın hiçbir şeye ihtiyacı yoktur; Oğul ise böyle değildir. *Kutsal Kitap*'a göre Oğul'daki her şeyi veren Tanrı'dır; İsa Mesih bunlara kendiliğinden sahip olmamıştır[76]. Oğul'un öğrenmeye ve yardıma ihtiyacı vardır[77]. Ayrıca, İsa Mesih'in Tanrı'dan emir alması, O'na itaat etmesi ve gönderilmesi, bilgi eksiğinin olması, yaratılması onun daha aşağı bir mevkide olduğunu gösterir[78].

Kısaca söylemek gerekirse, Arius'a göre, Tanrı Oğlu yaratılmıştır; diğer varlıklardan üstündür; Tanrı bütün varlıkları onun vasıtasıyla yaratmıştır; ama İsa Mesih ne Tanrı'dır ne de Tanrı ile aynı öze sahiptir.

Arius'un Tanrı Oğlu hakkındaki bu görüşleri ilk dönem Hıristiyanlık tarihinde en önemli ayrılıklardan birini oluşturmuştur. Bunun üzerine, Hıristiyanlık'ı devletin resmî dini haline getiren Roma İmparatoru Konstantin'in emriyle 325 yılında İznik'te bir konsil toplanmıştır. İlk ekümenik konsil olarak kabul edilen İznik Konsili'nde Arius sürgün edilmiş ve Ariusçülük de yasaklanmıştır. Ancak yasaklanmasına rağmen, Ariusçü görüşler İznik Konsili'nden sonra da devam et-

---

73 *SCG*, IV/6:1; *ST*, III/16:9.
74 Bkz. Yuhanna 14:28; I. Korintliler 15:28.
75 *SCG*, IV/6:5.
76 Bkz. Matta 11:7; Yuhanna 3:35.
77 Bkz. Yuhanna 5:19-20; 14:15;
78 Bkz. Markos 13:22; Yuhanna 14:16, 31; Galatyalılar 4:4; Filippililer 2:8; Koloseliler 1:15.

miştir. Hatta 352-366 yıllarında papalık yapan Liberius'un bile Arius'ün görüşlerini benimsediği iddia edilmektedir. Bu iddia, I.Vatikan Konsili'nde kabul edilen papaların yanılmazlığı dogmasına yönelik eleştirilerde de sık sık gündeme getirilmektedir[79].

St. Thomas Aquinas, Arius'un bu görüşlerini Platoncuların söylemlerinden geliştirdiğini düşünmektedir. Nitekim, Platon ve onun izinden gidenlere göre aşkın, her şeyin Yaratıcısı ve Babası olan bir Tanrı vardır. Bu Tanrı'dan "Akıl" ortaya çıkmıştır. Her şey "Akıl'da form kazanmıştır ve "Akıl" diğer varlıklardan üstündür. Dünya ve diğer mahlûkat "Akıl"dan sonra yaratılmıştır. Müellifimize göre, Arius ve taraftarları, *Kutsal Kitap*'ta "Tanrı Oğlu" hakkında söylenenleri işte bu düşünceye göre yorumlamaktadırlar. Bu noktada o, "İlk Göğün üzerinde bir İlk Akıl vardır ve bu Akıl İlk Göğü hareket ettirir. İlk Aklın üzerinde zirvede ise Tanrı vardır" düşüncesine sahip olan İbn Sînâ'yı da Platoncular ve Arius ile aynı kategoriye yerleştirir[80].

Aquinas, Arius ve taraftarlarının görüşlerini çürütmek için *Kutsal Kitap*'tan deliller getirir ve Ariusçülerin, delil olarak öne sürdükleri *Kutsal Kitap* ifadelerini yanlış anladıklarını göstermeye çalışır. Ariusçüler, *Kutsal Kitap*'ta Mesih gibi meleklerin de "Tanrı'nın oğulları" diye isimlendirildiğini dile getirmişlerdi. Müellifimize göre, Mesih ile meleklerin aynı isimle nitelendirilmeleri farklı nedenlere dayanır. *Kutsal Kitap* Mesih ile melekler arasında kesin bir ayırım gözetir: *"Tanrı meleklerden hangisine, hangi dönemde şu sözleri söylemiştir: Sen benim Oğlumsun. Ben sana bugün Baba oldum"*[81].

Mesih'in, yaratılış bakımından diğer varlıklardan üstün olduğu için "Tanrı Oğlu" olarak isimlendirildiğini ve yine

---

79 Chapman, John, "Pope Liberius", *The Catholic Encyclopedia*, (Online Edition), http://www.newadvent.org/cathen/09217a.htm (23.05.2005); Ariusçülük hakkında geniş bilgi için bkz. Baş, Bilal, "Monoteist Bir Hıristiyanlık Yorumu: Aryüsçülük Mezhebi", *Dîvân*, sy. 9, İstanbul 2002/2, s. 167-199.

80 *SCG*, IV/6:14.

81 İbraniler 1:5.

aynı gerekçe ile meleklerin ve azizlerin de "Tanrı'nın oğulları" şeklinde nitelendirildiğini iddia etmek de tam olarak doğru değildir. Zira Mesih'in "Tanrı Oğlu" olarak isimlendirilmesi ile diğerlerinin bu şekilde adlandırılması aynı nedene dayansaydı, *Kutsal Kitap*, Mesih hakkında "biricik Oğul" adını değil, "ilk Oğul" adını kullanırdı[82]. O halde Mesih'in "Tanrı Oğlu" olarak isimlendirilmesi yaratılışındaki üstünlükten kaynaklanır[83].

Mesih, der Aquinas, yaratılışındaki üstünlük nedeniyle "Tanrı Oğlu" diye isimlendirilmiş olsaydı, gerçek bir Tanrı olamazdı; zira yaratılan hiçbir şey Tanrı diye isimlendirilemez. Ancak *Kutsal Kitap* Mesih'in gerçek bir Oğul ve gerçek bir Tanrı olduğunu açıklamaktadır[84]. O halde, Mesih'in "Oğul" şeklinde isimlendirilmesi yaratılıştan kaynaklanan bir şey değildir. Ayrıca, Mesih'in gerçek bir Tanrı olduğunu gösteren başka *Kutsal Kitap* ifadeleri de bulunmaktadır[85].

Aquinas, Arius'un öne sürdüğü "Mesih yaratılmıştır" iddiasını da kabul etmez. Teologumuza göre, yaratılmış olan hiçbir varlık tam ve gerçek bir tanrı olamaz; zira Tanrı'daki mükemmellikler insanlara azalarak geçer. Şayet Mesih yaratılmış olsaydı, Tanrısal nitelikler O'nda da Tanrı'ya göre daha az olacaktı. Fakat *Kutsal Kitap* Mesih'in tam ve gerçek bir tanrı olduğunu belirtmektedir: *"Tanrı'nın kişiliği bütün dolulu-ğuyla Mesih'te bulunuyor"*[86]. O halde, Mesih sonradan yaratılmış bir varlık değildir[87]. Aquinas, İsa'nın yaratılmamış olduğunu kanıtlamak için O'nun, Tanrı gibi bütün bilgilerle donanmış olduğunu, Tanrı'ya ait olan her şeyin Mesih'e de ait olduğunu ve Mesih'in insan şeklinde dünyaya gelmeden önce Tanrı formuna sahip olduğunu açıklayan *Kutsal Kitap* ifadelerini de kullanmaktadır[88].

---

82 Bkz. Yuhanna 1:14.
83 *SCG*, IV/7:2, 4.
84 I. Yuhanna 5:20.
85 Bkz. Romalılar 9:5; Titos 2:13.
86 Koloseliler 2:9.
87 *SCG*, IV/7:9.
88 Bkz. Koloseliler 2:3; Yuhanna 16:15; 17:10; Filippililer 2:6-7.

Kutsal Kitap'ta sadece Tanrı için kullanılan yaratma, her şeyi muhafaza etme ve günahları affetme gibi[89] bazı niteliklerin İsa Mesih'e de atfedilmesi, düşünürümüze göre, Tanrı Oğlu'nun ulûhiyetini gösteren başka bir delildir. Zira her varlık, sahip olduğu doğaya uygun eylemler yapar. İnsan doğasına sahip olmayan bir varlığın, insanınkine benzer eylemler yapması mümkün değildir. Bunun gibi, Tanrı doğasına sahip olmayan bir varlık da Tanrısal işler yapamaz. Tanrısal işler yaptığına göre, İsa Mesih'in ilâhî bir doğaya sahip olması gerekir[90]. Burada, İsa Mesih'in bahsedilen işleri kendi gücüyle yapmadığı; Tanrı adına yerine getirdiği itirazı yapılabilir. Aquinas, bu itiraza da, başka bir *Kutsal Kitap* cümlesiyle cevap vermektedir: *"Baba ne yaparsa Oğul da aynı şeyi yapar"*[91].

Görüldüğü gibi, St. Thomas Aquinas; Arius, Sabellius ve diğerlerinin görüşlerini çürütmek için daima *Kutsal Kitap* ifadelerinden yararlanmakta ve felsefi birikimini hemen hemen hiç kullanmamaktadır. Az da olsa felsefi deliller kullandığı zamanlarda da yine *Kutsal Kitap* ifadelerine atıf yapmaktadır. Mesih'in yaratılmamış olduğunu ispat etmek için kullandığı aklî delil bunun iyi bir örneğini oluşturur. Bir cins'in içinde yer alan herhangi bir şey, der St. Thomas Aquinas, o cins'e ait olan her şeyin nedeni olamaz. İnsanı meydana getiren neden bir insan olamaz; zira hiçbir şey kendisinin nedeni olamaz. İnsanın meydana gelmesine neden olan şey, insan türünün dışındaki bir şey olan güneştir, daha ileri gidilirse Tanrı'dır. Fakat *Kutsal Kitap*'ta da belirtildiği gibi, Oğul bütün yaratılmışların genel sebebidir[92]. O halde, Mesih yaratılmışlarla aynı cins'e ait olamaz[93].

Aquinas, Katolik inancı çerçevesinde Tanrı Oğlu ile ilgili görüşlerini şu şekilde özetler: Mesih, gerçek ve doğal Tanrı

89 Bkz. Koloseliler 1:16, 17; İbraniler 1:3.
90 *SCG*, IV/7:18.
91 Yuhanna 5:19.
92 Bkz. Yuhanna 1:3; Özdeyişler 8:30; Koloseliler 1:16.
93 *SCG*, IV/7:16.

Oğlu'dur; ezelîdir; Baba'yla eşittir; Baba'dan çıkmıştır; ama yaratılmamış veya meydana getirilmemiştir[94].

Burada Katolik inancı bakımından dikkat edilmesi ve üzerinde durulması gereken bir nokta bulunmaktadır: Katolik inancında bir yandan Tanrı Oğlu'nun Baba ile denk bir ulûhiyete sahip olduğu öne sürülürken, bir yandan da tek tanrı fikri benimsenir. Baba ile Oğul'un hem farklı, hem de aynı olduğunun iddia edilmesi, belki de, teslis doktrininin en önemli zorluklarından biridir. Bu açıdan bakıldığında, Tanrı Oğlu'nun ulûhiyetini yukarıda da anlatılan şekilde kanıtlamaya çalışan Aquinas'ın, bir sonraki aşamada, Tanrı Oğlu ile Baba'nın tek bir tanrı olduğunu açıklamak isteyeceği kolayca tahmin edilebilir.

Düşünürümüze göre, iki tanrı olsaydı, bu durumda, her ikisi de ulûhiyet özünü paylaşmak zorunda kalırdı. Tek bir Tanrısal öz olduğuna ve bu öz Baba ile Oğul (ve de Kutsal Ruh) arasında paylaşılamayacağına göre, Baba ve Oğul tek tanrı olmalıdır[95].

Kutsal Kitap'taki bazı cümleler, teslis doktrininin anlaşılıp açıklanmasındaki bu zorluğu daha da arttırmaktadır. *"Sonsuz yaşam, tek gerçek Tanrı olan seni tanımalarıdır"*[96] şeklindeki *Yeni Ahit* cümlesi, sadece Baba'nın gerçek tanrı olduğunu ifade ederken, İsa Mesih'in gerçek bir ulûhiyete sahip olmadığı çağrışımını yapar. Bu cümlenin açıklanmasında Aquinas, zorlama gibi görülebilecek bir yoruma gitmekte ve "tek mutlak ulûhiyet Baba'ya ait olmakla birlikte, bu, Oğul'un tanrılığını dışarıda bırakmaz" demektedir. Düşünürümüze göre, Baba ile Oğul aynı doğaya sahip olduğuna göre, Baba hakkında söylenebilecek her şey Oğul hakkında da geçerlidir. Dolayısıyla Baba gerçek tanrı ise, Oğul da gerçek tanrıdır. Nitekim, *"Biz gerçek Olan'dayız, O'nun Oğlu İsa Mesih'teyiz. Kendisi gerçek Tanrı ve sonsuz yaşamdır"*[97] cümlesiyle *Yuhanna İn-*

94 *SCG*, IV/7:23.
95 *SCG*, IV/8:1.
96 Yuhanna 17:3.
97 I.Yuhanna 5:20.

cili de Baba'ya izafe edilen özellikleri Oğul'a atfetmek suretiyle bu gerçeği dile getirir[98].

Baba ile Oğul'un bir ve aynı tanrı olduğunu iddia eden Aquinas'ın çözmek zorunda kaldığı diğer bir zorluk, "*Baba, Ben'den üstündür*"[99] şeklindeki *Kutsal Kitap* cümlesidir. Aquinas'a göre burada bahsedilen "üstünlük", İsa Mesih'in daha aşağıda bulunduğunu gösterir. Daha aşağı bir mevkide bulunmayı tercih eden ise, İsa Mesih'ten başkası değildir: "*Mesih, Tanrı özüne sahip olduğu halde, Tanrı'ya eşitliği sımsıkı sarılacak bir hak saymadı. Ama yüceliğinden soyunarak kul özünü aldı*"[100]. Aquinas, İsa Mesih'in Baba'dan daha aşağı bir mevkide bulunmasında şaşılacak bir şey görmez; zira İsa Mesih sadece Baba'dan değil, meleklerden de daha aşağı kılınmıştır[101]. Bu ifadeler, düşünürümüze göre, İsa Mesih'in beşerî doğası göz önünde bulundurularak anlaşılmalıdır. Nitekim, beşerî doğası sebebiyle İsa Mesih'in acı çektiğini, öldüğünü vs. söylemek de mümkün olmaktadır[102].

Benzer bir yorum Baba'nın Oğul'a emretmesi, Oğul'un Baba'ya itaat etmesi, Oğul'un Baba'ya dua etmesi[103] gibi Tanrı Oğlu'nun Baba'ya bağımlılığını gösteren *Kutsal Kitap* cümleleri için de yapılmaktadır. Bu cümleler, İsa Mesih'in ilâhî doğasının yanı sıra, beşerî bir doğaya da sahip olması açısından değerlendirilmektedir. Buna göre Baba, beşerî bir doğaya sahip olan İsa Mesih'e emirler vermiş; İsa Mesih de bu emre itaat etmiştir[104].

Teslis konusundaki zorluklara Aquinas'ın önerdiği çözümleri bu şekilde aktardıktan sonra, O'nun Baba Tanrı ile Tanrı Oğlu arasında kurduğu ilişki, tek cümle ile özetlenebilir: Her ne kadar farklı şahıslara sahip olsalar da, Baba ve Oğul tek bir öze veya doğaya sahiptirler.

---

98 *SCG*, IV/8:2.
99 Yuhanna 14:28.
100 Filipeliler 2:6-7.
101 İbraniler 2:9.
102 *SCG*, IV/8:4.
103 Bkz. Yuhanna 14:31; 15:10; Markos 1:35; İbraniler 5:7.
104 *SCG*, IV/8:10.

KUTSAL RUH

1. Kutsal Ruh'un Ulûhiyeti

St. Thomas Aquinas'a göre, *Kutsal Kitap* yalnızca Baba ve Oğul'un değil, aynı zamanda Kutsal Ruh'un da tanrı olduğunu açıklar. *Matta İncili*'nde İsa Mesih'in, göğe yükselmeden önce havarilerine, insanları Baba, Oğul ve Kutsal Ruh adına vaftiz etmelerini emretmesi[105] Kutsal Ruh'un tanrılığını gösterir. Başka bir *Kutsal Kitap* cümlesinde ise, gökte tanıklık edecek olan üçlüden, yani Baba, Oğul ve Kutsal Ruh'tan bahsedilir[106]. Son olarak, paraklit ile ilgili *"Baba'dan size göndereceğim Yardımcı, yani Baba'dan çıkan Gerçeğin Ruhu geldiği zaman, O bana tanıklık edecek"*[107] şeklindeki cümle de Kutsal Ruh'un Tanrısal niteliğine delil olarak değerlendirilmektedir[108].

Aquinas, Kutsal Ruh'la ilgili Katolik inancını, "O gerçek Tanrı, töz (uknum, cevher), şahıs olma bakımından Baba ve Oğul'dan farklı, fakat öz itibariyle Baba ve Oğul'la aynıdır" şeklinde özetler[109].

Aquinas, Kutsal Ruh'un tanrılığı meselesinde ilk önce muhaliflerinin görüşlerini açıklar. Kutsal Ruh'un tanrılığına karşı çıkanların başında Arius gelmektedir. Arius'a göre *Kutsal Kitap*, Kutsal Ruh'un yaratılmış olduğunu açıkça belirtir: *"Dağları şekillendiren, ruhu yaratan ve Sözünü insana açıklayan O'dur"*[110].

Aquinas, Arius'un bu iddiasına cevap verirken, öncelikle, "ruh" kelimesinin *Kutsal Kitap*'ta ne anlama geldiğini açıklar. Ruh, canlıların nefes alıp vermesidir ve ruh kelimesinin kapsamı, herhangi bir basit varlığın sahip olduğu dürtü ve hareketi bile içine alacak kadar genişletilebilir. Hava görünmez

105 Matta 28:19.
106 I.Yuhanna 5:7.
107 Yuhanna 15:26.
108 *SCG*, IV/15:1.
109 *SCG*, IV/19:1.
110 Amos 4:13.

olduğu için, "ruh" ismi de, tüm görünmez güç ve tözleri (cevher) ifade eder. Bu anlamda duyusal ruh, aklî ruh, melekler ve Tanrı "ruh" diye isimlendirilir. Yukarıda Arius'un delil olarak sunduğu *Kutsal Kitap* cümlesinde de (Amos 4:13) "ruhun yaratılması" söz konusu edilmektedir. Ancak Aquinas bunun yanlış bir tercüme olduğu kanaatindedir. Ona göre, bu cümle "rüzgârın yaratılması" şeklinde çevrilmelidir[111]. Bu, cümlenin ilk kısmında dağların yaratılmasından bahsedilmesi nedeniyle daha doğru bir çeviri olacaktır. Dolayısıyla, *Amos Kitabı*'ndaki bu cümleden, Kutsal Ruh'un yaratılmış olduğu sonucu çıkarılamaz[112].

Arius'un, Kutsal Ruh'un yaratılmış olduğunu kanıtlamak için kullandığı başka *Kutsal Kitap* ifadeleri de vardır. Söz gelimi, "*O kendiliğinden konuşmayacak, duyduklarını söyleyecek*"[113] şeklindeki *Yeni Ahit* cümlesinde Kutsal Ruh'un kendisine ait bir gücünün olmadığı görülmektedir. Bir başkası adına konuşmak otoriteye bağlı birine uygun düşer. Bu nedenle, Kutsal Ruh Tanrı'ya bağlı ve sonradan yaratılmış bir varlıktır. *Yeni Ahit*'te Kutsal Ruh'un Tanrı ve Oğul tarafından gönderildiği de açıklanmaktadır[114]. "Gönderilmek" ifadesi, gönderilenin gönderene göre daha aşağı bir mevkide olduğu izlenimini çağrıştırmaktadır[115].

Aquinas'a göre "*O kendiliğinden konuşmayacak, duyduklarını söyleyecek*" cümlesi, Arius'un görüşünü destekleyen ve Kutsal Ruh'un yaratılmış olduğunu kanıtlayan bir cümle değildir. Bu cümle, düşünürümüze göre, teslis hakkında genel bilgi sahibi olunarak anlaşılmalıdır. Katolik inancında, teslisi oluşturan Baba, Oğul ve Kutsal Ruh her ne kadar şahıs olma bakımından farklı olsalar da, aynı öze ve aynı doğaya sahiptirler. Daha önce de belirtildiği gibi, Oğul, Baba'dan; Kut-

111 *Kutsal Kitap*'ın Türkçe çevirilerinde bu cümle şöyle tercüme edilmiştir: "*Dağlara biçim veren, rüzgarı yaratan, düşüncelerini insana bildiren O'dur*".
112 *SCG*, IV/23:2.
113 Yuhanna 16:13.
114 Yuhanna 14:26; 15:26.
115 Bkz. *SCG*, IV/16, 2-4.

sal Ruh ise hem Baba hem de Oğul'dan çıkmıştır. Dolayısıyla, Oğul ve Kutsal Ruh, tüm bilgilerini, güçlerini ve fiillerini Baba'dan almıştır. Bu bağlamda "*O kendiliğinden konuşmayacak*" cümlesi, "*O kendiliğinden herhangi bir eylem yapmayacak*" şeklinde anlaşılabilir. "Duyduklarını" ifadesiyle de, Kutsal Ruh'un, Baba ve Oğul'dan aldığı bilgiler kastedilir. *Kutsal Kitap*, insanların genellikle duyarak bilgi edinmeleri nedeniyle, Kutsal Ruh'un Baba ve Oğul'dan bilgi almasını, "duymak" sözcüğüyle ifade etmiştir. Yine bu cümlelerde gelecek zamanın kullanılmış olmasına bakarak, Kutsal Ruh'un gelecekte bilgi sahibi olacağı sonucuna ulaşılmamalıdır. Kutsal Ruh'un bilgi edinmesi ezelî bir olaydır ve Aquinas'a göre ezelîlik, zamanın sınırlarını aştığı için, geçmiş, şimdiki ve gelecek bütün zaman kipleri ezelîliği dile getirmek için kullanılabilir[116].

Aquinas, Kutsal Ruh'un "gönderilmesi" hakkındaki cümlelerin de O'nun yaratılmış olduğunu gösteren deliller olduğunu kabul etmez. İsa Mesih'in gönderilmesi, insanların kendisini görebileceği bir form almasını ifade eder. Bu, ezelden beri Tanrı'da görünmez olarak bulunan İsa Mesih için yeni bir durumdur ve bunun gerçekleşmesini isteyen Tanrı'dır. Aquinas'a göre, İsa Mesih'in gönderilmesi bu anlamda okunmalıdır. Benzer bir durum Kutsal Ruh için de geçerlidir. O da, Mesih'in vaftizi esnasında bir güvercin[117] ve Havariler'in üzerinde "ateşten diller"[118] şeklinde ortaya çıkmıştır. Kutsal Ruh'un dünyada kazandığı bu yeni formlar, Tanrı'nın isteğiyle gerçekleşmiştir. Dolayısıyla, Baba ve Oğul'un, Kutsal Ruhu göndermesi, Kutsal Ruh'un yaratılmış olması anlamında değerlendirilmemelidir[119].

Aquinas, Kutsal Ruh'un "gönderilmesi" ile ilgili bir başka açıklamaya da değinmektedir. Katolik inancına göre, Oğul, Baba'dan bilgi yoluyla; Kutsal Ruh ise Baba ve Oğul'dan sev-

116 *SCG*, IV/23:3.
117 Matta 3:16.
118 İşler 2:3.
119 *SCG*, IV/23:4.

gi yoluyla çıkmıştır. Kutsal Ruh'un etkisiyle bir insanın Tanrı'yı sevmesi, bu kimseye Kutsal Ruh'un gelmesi demektir. Kutsal Ruh'un bu insana gelmesi ve onun üzerinde bir etki oluşturması ise, O'nun, Baba ve Oğul'dan aldığı bir özelliktir. Bu bağlamda, Kutsal Ruh'u, Baba ve Oğul'un "gönderdiği" söylenebilir. Benzer şekilde, bir kimsenin Tanrısal bir bilgiye ulaşması ve Tanrı'yı sevmesi de, bu kişiye Tanrı Oğlu'nun gelmesi anlamındadır. Bu sebeple, "gönderilme" ifadesi, Tanrı Oğlu'nun ve Kutsal Ruh'un yaratılmış olduğunu göstermez[120].

Kutsal Ruh'un yaratılmış olduğunu savunanlar, Tanrı Oğlu'nu tanrılık konusunda Baba ile ilişkilendiren *Kutsal Kitap*'ın, bu bağlamda Kutsal Ruh'tan hiç bahsetmemesini de delil olarak sunmaktadırlar. Meselâ, "*Bizim için tek Tanrı vardır: Her şeyin kendisinden oluştuğu Baba. Bizler de O'nun için yaşamaktayız. Ve tek Rab olarak İsa Mesih vardır. Her şey O'nun aracılığıyla oluştu*"[121] cümlesinde Kutsal Ruh zikredilmez. Ayrıca, "*Oğul'u, Baba'dan başka kimse tanımaz. Oğul'dan ve Oğul'un Baba'yı tanıtmayı dilediği kişilerden başkası da Baba'yı tanımaz*"[122] cümlesinde de Kutsal Ruh ile ilgili bir açıklamaya rastlanmamaktadır.

Aquinas'a göre, Baba ve Oğul'dan bahsedilirken, Kutsal Ruh'a değinilmemiş olması, Kutsal Ruh'un yaratılmış olduğunu göstermez. Eğer yukarıdaki iddiada ortaya konan mantık işleyişi sürdürülürse, sadece Baba'dan bahseden ve Oğul'a değinmeyen *Kutsal Kitap* cümlelerine bakılarak, Tanrı Oğlu'nun yaratılmış olduğu sonucuna ulaşılacaktır. Aquinas, *Kutsal Kitap*'ta Tanrı hakkında söylenen her şeyin, teslisi oluşturan Baba, Oğul ve Kutsal Ruh'un her biri için geçerli olduğunu ısrarla vurgulamaktadır. Bu durumda, "Oğul'u Baba'dan başkası tanımaz" cümlesini, sadece Baba ve Kutsal Ruh'un Oğul'u tanıdıkları şeklinde yorumlamak gerekmektedir. Yine *Kutsal Kitap*'ta "*Tanrı'nın düşüncelerini de Tanrı'nın*

120 *SCG*, IV/23:5.
121 I. Korintliler 8:6; Ayrıca bkz. Matta 11:27; Yuhanna 17:3; Romalılar 1:7.
122 Matta 11:27.

Ruhu'ndan başkası bilemez"[123] denilirken, aslında, Tanrı'nın düşüncelerini hem Kutsal Ruh'un ve hem de Tanrı Oğlu'nun bildiği açıklanmış olmaktadır[124].

Kutsal Ruh'un tanrı olmadığını savunanlar, felsefi deliller kullanarak da görüşlerini kanıtlamaya çalışırlar. Hareket ettirilen her şey yaratılmış demektir; zira Tanrı hareketsizdir. Hâlbuki, *Kutsal Kitap*'ın açıklamalarına göre, Kutsal Ruh hareket etmektedir[125]. Bu sebeple onun tanrı olması söz konusu değildir. Aynı şekilde, artabilen veya bölünebilen her şeyin değişken ve yaratılmış olması gerekir. *Kutsal Kitap*'ta bu iki niteliğin Kutsal Ruh'a izafe edildiği görülmektedir[126]. Ayrıca, Tanrılığa yakışan kendisine yalvarılmasıdır; fakat Kutsal Ruh Tanrı'ya yalvarmaktadır[127]. Bu deliller, Arius ve onun gibi düşünenlere göre, Kutsal Ruh'un tanrı olmadığını kanıtlamaktadır[128].

Aquinas, Kutsal Ruh'un hareket ettiğine ilişkin *Kutsal Kitap* ifadelerinin mecazî olduğunu düşünmektedir. *Kutsal Kitap*'ta bu anlamda Tanrı hakkında bile mecazî ifadeler kullanıldığı görülür[129]. *"Tanrı'nın Ruhu suların üzerinde dolaşıyordu"*[130] denilirken de mecaz yapılmış ve Tanrı'nın iradesinin gerçekleştiği açıklanmak istenmiştir. *"Bütün insanların üzerine ruhumu dökeceğim"*[131] cümlesini, Baba ve Oğul'un Kutsal Ruhu göndermesi olarak değerlendirmek gerekir[132]. O halde, hareket ettiğine ilişkin mecazî *Kutsal Kitap* cümlelerine dayanılarak, Kutsal Ruh'un yaratılmış olduğu sonucunu çıkarmanın yanlış olduğunu söylemek mümkündür.

St. Thomas Aquinas; Arius ve diğerlerinin Kutsal Ruh'un ulûhiyetini inkâr eden iddialarına bu şekilde cevap verdikten

---

123 I.Korintliler 2:11.
124 *SCG*, IV/23:6.
125 Yaratılış 1:2; Yoel 2:28.
126 Sayılar 11:16-17; II. Krallar 2:9-10.
127 Romalılar 8:26.
128 Bkz. *SCG*, IV/6, 7, 9.
129 Bkz. Yaratılış 3:8; 18:21.
130 Yaratılış 1:2.
131 Yoel 2:28.
132 *SCG*, IV/23:7.

sonra, kendisini destekleyecek başka *Kutsal Kitap* cümlelerine işaret etmektedir. Meselâ, *Kutsal Kitap*, Hıristiyanların kendisine taptığını söyleyerek, Kutsal Ruh'un tanrı olduğunu açıkça ifade eder: *"Gerçek sünnetliler bizleriz. Biz Tanrı'nın Ruhu'na ibadet ediyoruz"*[133]. Dolayısıyla Kutsal Ruh kendisine tapınılan gerçek bir Tanrı'dır.

Yaratma sadece Tanrı'ya has bir eylemdir. *Kutsal Kitap*'ın ifadelerinde yaratılış eylemine katıldığı belirtilen[134] Kutsal Ruh, bu özelliği nedeniyle Tanrısal öze sahip bir varlık olarak görülür. Benzer şekilde, Tanrı'ya ilişkin şeyleri bilmek yaratılmışların yapabileceği bir şey değildir. Tanrı'ya ilişkin şeyleri bildiği açıklandığına göre[135] Kutsal Ruh'un yaratılmış bir varlık değil, Tanrı olması gerekir[136].

Bir işin yapılmasında ortak olan kişilerin doğası da aynı olmalıdır. Tanrı Oğlu ve Kutsal Ruh'un yaptıkları iş aynıdır. *Kutsal Kitap*'ta da belirtildiği gibi, hem Mesih hem de Kutsal Ruh azizler aracılığıyla konuşurlar[137]. O halde Oğul'un ve Kutsal Ruh'un doğası aynıdır. Aquinas, daha önce Baba ile Oğul'un doğasının da aynı olduğunu açıklamıştı; bu durumda, Oğul, Kutsal Ruh ve Baba'nın aynı doğaya sahip olduğu ortaya çıkmaktadır. Nitekim *Kutsal Kitap*'ta Tanrı'nın ve Kutsal Ruh'un aynı eylemleri yaptığı açıklanır[138]. Düşünürümüze göre bu da Kutsal Ruh ile Baba'nın doğasının aynı olduğunu ve dolayısıyla Kutsal Ruh'un tanrı olduğunu göstermektedir[139]. Bunların dışında, *Elçilerin İşleri Kitabı* da Kutsal Ruh'un tanrı olduğunu açıkça ifade eder[140].

---

133 Filippililer 3:3. St. Thomas Aquinas, bu cümlenin bazı kitaplarda "Tanrı'nın Ruhu'nda ibadet ediyoruz" şeklinde tercüme edildiğini; ancak Grekçe ve bazı eski Latince eserlerde kendisinin kullandığı şekliyle cümlenin anlaşıldığını belirtiyor (Bkz. *SCG*, IV/17:2). Türkçe çevirilerde ise bu cümle "Tanrı'nın Ruhu aracılığıyla tapınıyoruz" şeklinde yer almaktadır.

134 Mezmurlar 103:30; Eyüp 33:4.

135 I.Korintliler 2:10-11.

136 Bkz. *SCG*, IV/17:2, 6, 7.

137 II.Korintliler 13:3; Matta 10:20.

138 Bkz. II.Korintliler 6:16; I.Korintliler 3:16.

139 *SCG*, IV/17:14.

140 İşler 5:3-4.

2. Kutsal Ruh'un Menşei

İlk dönem Kilise tarihinde tartışılan konulardan biri de Kutsal Ruh'un sadece Baba'dan mı, yoksa Baba ve Oğul'dan mı çıktığı meselesidir. Konu oldukça teorik ve günümüzden bakıldığında önemsiz gibi görünmesine karşın, Hıristiyanlık'ta farklı mezheplerin doğuşuna etki edecek kadar önemli ve aynı zamanda pratik bir nitelik taşır. Kutsal Ruh'un menşei ile ilgili bu konunun bir problem olarak ortaya çıkmasını iki nedene bağlamak mümkündür. Birincisi, *Yeni Ahit*'te Kutsal Ruh'un Baba'dan çıktığının açıklanması[141]; buna bağlı ikinci neden ise, İstanbul Konsili'nde (381) Kutsal Ruh'un Baba'dan çıktığının kabul edilmesidir. Ancak III.Toledo Konsili'nde (589) Kutsal Ruh ile ilgili ifadelere "filioque" (ve Oğul'dan) eklenerek, Kutsal Ruh'un Baba ve Oğul'dan geldiği kabul edilmiştir. Konsilin bu kararı, ikonlarla ilgili anlaşmazlıkların da etkisiyle, 1054'te Doğu ve Batı Kiliseleri'nin ayrılmasına neden olmuştur[142]. Doğu Kiliseleri "Kutsal Ruh'un Baba'dan çıktığı" veya "Kutsal Ruh'un Oğul aracılığıyla Baba'dan çıktığı" düşüncesini benimserken, Roma Katolik Kilisesi, Kutsal Ruh'un Baba ve Oğul'dan çıktığını kabul etmiştir.

Kutsal Ruh'un menşei ile ilgili tartışmaların başlangıç noktalarından biri, yukarıda da belirtildiği gibi, *Yeni Ahit*'te Kutsal Ruh'un Baba'dan çıktığının açıklanmasıdır. Elbette herhangi bir dindar Hıristiyan'ın, *Kutsal Kitap*'ta Tanrı hakkında açıkça veya imalı bir şekilde söylenmeyen bir şeyi Tanrı'ya izafe etmesi mümkün değildir. Ancak Aquinas'a göre, *Yeni Ahit*'te, Kutsal Ruh'un Oğul'dan çıkması açıkça yer almasa da, bu anlama gelecek cümleler bulunmaktadır. Söz gelimi, *"O beni yüceltecek. Çünkü benim olandan alacak ve size bildirecek"*[143] cümlesi, Kutsal Ruh'un Oğul'dan çıktığına

141 Yuhanna 15:26.
142 Geniş bilgi için bkz. Eroğlu, Ahmet Hikmet, "Doğu Batı Kiliselerinin Ayrılış Sebepleri", *Dinî Araştırmalar*, c. 2, sy. 5, Ankara, Eylül-Aralık 1999, s. 408-421.
143 Yuhanna 16:14.

işaret eder[144]. Aquinas, Kutsal Ruh'un Baba'dan çıktığını açıklayan *Yeni Ahit* cümlesinin yorumunda, *Kutsal Kitap*'la ilgili genel bir ilkenin göz önünde bulundurulması gerektiğini düşünmektedir. Bu ilkeye göre, *Kutsal Kitap*'ta teslisin üç unsurundan biri hakkında söylenen şeyler, diğer unsurlar için de doğru ve geçerlidir: zira teslisi oluşturan tözler, asıl itibariyle bir ve tektir. Aynı ilke, *Matta İncili*'ndeki, *"Oğul'u, Baba'dan başka kimse tanımaz"*[145] cümlesinin doğru anlaşılmasında da gereklidir. Oğul ve Kutsal Ruh'un, Oğul'u tanıması hakkında hiçbir şey söylemiyor gibi görünen bu cümle, teslisin unsurları arasındaki öz birliğine vurgu yapıldığında daha anlamlı hale gelir. Aquinas, bu konuda *Yuhanna İncili*'ndeki "Gerçeğin Ruhu" ifadesine de dikkat çekmektedir. İsa kendisini "gerçek" olarak tanıttığına göre[146], "Gerçeğin Ruhu" ifadesi Kutsal Ruh'un Oğul'dan çıktığına ilişkin bazı işaretleri içeriyor demektir[147].

Kutsal Ruh'un menşei konusundaki tartışmaların çıkış noktalarından biri de, İstanbul Konsili'nin kararıdır. Bu konsilde Kutsal Ruh'un Baba'dan çıktığı kararı alınmıştır. İstanbul Konsili'nin bu kararına rağmen, III. Toledo Konsili Kutsal Ruh'un Baba ve Oğul'dan çıktığını açıklamıştır. Doğu Kiliseleri, ökümenik kabul etmedikleri için III.Toledo Konsili'nin kararlarını benimsemezler. Her iki konsili de ökümenik kabul eden Roma Katolik Kilisesi ise, birbirinden farklı, hatta birbiriyle çelişiyor gibi görünen bu iki konsil kararını yorumlayarak çıkış yolu bulmaya çalışır. Müellifimize göre, her konsil belli bir yanlışı düzeltmek için toplanmıştır. Sonradan yapılan konsiller, önceki konsillere bir şey ilave etmez; sadece önceki konsillerde zımnî olarak ifade edilen hususları, sonradan ortaya çıkan heretik akımlara karşı inancı savunmak için açıkça dile getirir. İstanbul Konsili'nde, Kutsal Ruh'un Oğul'dan çıktığını inkâr eden herhangi bir heretik

144 *ST*, I/36:2.
145 Matta 11:27.
146 Yuhanna 14:6.
147 *SCG*, IV/25:2.

akım olmadığı için, konsil bu hususu açıklama ihtiyacı hissetmemiştir. Ancak bu konuda bazı şüphelerin ortaya çıkması üzerine sonraki konsiller Kutsal Ruh'un hem Baba hem de Oğul'dan çıktığını açıklama gereği duymuşlardır[148]. Bununla birlikte, Aquinas'a göre, Kutsal Ruh'un Baba'dan çıktığını açıklayan İstanbul Konsili kararında bile, Kutsal Ruh'un Oğul'dan çıktığı yönünde bir anlamın gizli olduğu söylenebilir. Zira yukarıda da belirtildiği gibi, Baba hakkında geçerli olan şeyler, Oğul hakkında da geçerlidir[149].

Aquinas, Kutsal Ruh'un Baba'dan çıktığını açıklayan *Yeni Ahit* cümlesini ve İstanbul Konsili kararını bu şekilde yorumladıktan sonra, Kutsal Ruh'un Oğul'dan çıktığını gösteren başka *Yeni Ahit* cümlelerine işaret ederek kendi görüşünü sağlamlaştırmaya çalışır. *Yeni Ahit*'te Kutsal Ruh'u Tanrı Oğlu'nun gönderdiği ifade edilir[150]. Gönderenin, gönderilen üzerinde otoriteye sahip olması gerekir. Ancak buradaki otorite, Aquinas'a göre, Oğul'un büyüklüğü ya da hâkim olmasını değil; sadece Kutsal Ruh'un menşeini gösterir.

Aquinas, Kutsal Ruh'un Oğul'dan çıktığını usavurum yardımıyla da göstermeye çalışmaktadır. Düşünürümüze göre, birbirine zıt olmayan şeylerin aynı olması mümkündür. Söz gelimi, beyaz ve üçgen farklı iki şeydir; fakat bunlar birbirine zıt olmadıkları için aynı olabilirler. Başka bir deyişle, bir şey hem beyaz hem de üçgen olabilir. Katolik inancına göre, Kutsal Ruh Oğul'dan farklıdır; böyle olmasaydı, Hıristiyan tanrı anlayışı teslis değil, düalite olurdu. Oğul ile Kutsal Ruh arasındaki farklılık bazı zıtlıklardan kaynaklanmış olmalıdır. Ancak bu farklılık ne varlık ile yokluk arasında olduğu gibi olumlu-olumsuz zıtlığı ne de mükemmel olanla olmayan arasındaki gibi bir şeyin eksikliğine dayanan bir zıtlıktır. Hem Oğul ile Kutsal Ruh hem de Baba ile teslisin diğer iki unsuru arasındaki farklılığın nedeni, menşe' meselesinden

148 *ST*, I/36:2.
149 *SCG*, IV/25:4.
150 Yuhanna 15:26. Aquinas'ın Kutsal Ruh'un Oğul'dan çıkmasına delil olarak sunduğu diğer Yeni Ahit cümleleri için bkz. Yuhanna 15:26; 16:14-15.

başka bir şey değildir[151]. Baba ile Oğul arasında, babalık ve oğulluk dışında hiçbir fark yoktur. Baba ile Oğul bir ve aynı olduğuna göre, Kutsal Ruh'un Baba'dan çıktığını söylemek, aynı zamanda onun Oğul'dan çıktığını ifade etmek olacaktır. O halde Oğul, Baba'dan; Kutsal Ruh ise hem Baba'dan hem de Oğul'dan çıkmıştır[152].

Kutsal Ruh'un hem Baba'dan hem de Oğul'dan çıktığına ilişkin doktrin, Kutsal Ruh'un iki şeyden meydana gelen bir varlık olamayacağı yönündeki iddia ile de eleştirilmektedir. Kutsal Ruh, birleşik değil, basit bir varlıktır. Dolayısıyla eğer o, Baba'dan mükemmel bir şekilde çıkmışsa, Oğul'un bu süreçte bir etkisinin olmaması gerekir. Aquinas'a göre, ilahiyat konusunda bilgisi yetersiz olanlar bile bu iddiaya cevap vermenin çok kolay olduğunu bilir. Tanrısal güç ve öz bir olduğuna göre, Kutsal Ruh'un oluşumunda Baba ve Oğul'un etkisi, iki farklı gücün değil, tek bir gücün etkisi olarak görülmelidir[153].

151 *SCG*, IV/24:7.
152 *SCG*, IV/24:8.
153 *ST*, I/36:4; *SCG*, IV/25:5.

ALTINCI BÖLÜM

Enkarnasyon

KATOLİK İNANCINA GÖRE ENKARNASYON

Aquinas, ilahiyat ile ilgili konular arasında insan aklını en çok zorlayan meselenin, gerçek bir Tanrı'nın, yani Tanrı Oğlu'nun gerçek bir insan olması anlamına gelen enkarnasyon olduğunu düşünür. Diğer mucizevî olaylar enkarnasyon kadar gizemli ve sıra dışı değildir[1].

Enkarnasyonla ilgili ilk ifadeler *Yeni Ahit*'te bulunmaktadır. *Yuhanna İncili*'nde İlâhi Kelâm'ın bedenleşip insanlar arasında yaşadığı ifade edilir[2]. Aslî günah ile enkarnasyon arasındaki ilişkiye dikkat çeken Pavlus ise enkarnasyonu şöyle açıklar:

> *Mesih, Tanrı özüne sahip olduğu halde, Tanrı'ya eşitliği sımsıkı sarılacak bir hak saymadı. Ama yüceliğinden soyunarak kul özünü aldı ve insan benzeyişinde doğdu. İnsan biçimine bürünmüş olarak ölüme, çarmıh üzerinde ölüme bile boyun eğip kendini alçalttı*[3].

Bu iki açık ifadenin dışında, başka cümlelerin de dolaylı olarak enkarnasyona işaret ettiği düşünülmektedir. Söz geli-

1 *SCG*, IV/27:1.
2 Yuhanna 1:14.
3 Filippililer 2:6-7.

mi, İsa Mesih kimi zaman *"Baba benden üstündür"*[4], *"Yüreğim ölüm derecesinde kederli"*[5] gibi cümlelerle mütevazı bir şekilde kendinden bahsedip insanî yönünü ön plana çıkarırken; kimi zaman da *"Ben ve Baba biriz"*[6], *"Baba'nın olan her şey Benimdir"*[7] diyerek Tanrısal yönüne vurgu yapmaktadır. Benzer şekilde, İsa Mesih'in korktuğunu, kederlendiğini, susadığını ve öldüğünü ifade eden cümleler de O'nun insanî doğasını açıklar. Buna karşın, İsa'nın hastaları iyileştirdiğine ve ölüleri dirilttiğine; cinleri çıkaracak, günahları affedecek ve ölüler ülkesinden çıkıp dirilecek kadar yetkisinin olduğuna ilişkin cümleler ise O'nun ilâhî doğasını dile getirir[8].

Katolik inanç geleneğine göre, İsa Mesih'te kusursuz bir ilâhî doğa ve kusursuz bir insanî doğa bulunmaktadır. İsa'nın beşerî doğası aklî bir ruh ve insan bedeninden oluşur. Beşerî ve ilâhî doğanın İsa Mesih'te birleşmesi, arızî değil, doğal bir durumdur. Bu sebeple, Tanrı'ya izafe edilen her şey, İsa Mesih'e de atfedilebilir. Çünkü teslisi oluşturan üç şahıs, aslında bir ve aynı öze sahiptir[9].

Enkarnasyon konusunda ele alınması gereken ilk meselelerden biri, Tanrı Kelâmı ve insan birleşmesinin, İsa Mesih'in şahsında mı, yoksa doğasında mı gerçekleştiği sorusudur. Katolik Kilisesi, birleşmenin İsa Mesih'in doğasında değil, şahsında meydana geldiğin inanır. Ancak bu açıklamanın anlamlı hale gelebilmesi için "şahıs" ve "doğa" kelimelerinin tanımlanması gerekmektedir. "Bir şeyin neliği/mahiyeti" anlamına gelen "doğa" (natura) kelimesi ile "doğum" (nascitura) kelimesinin ilişkili olduğunu düşünen Aquinas'a göre, insanın doğası, doğuşta edindiği aslî özelliklerdir. Nitekim, Aristoteles de doğayı "Bir varlıkta arızî olarak değil, aslî olarak bulunan hareket prensibi" şeklinde tanımlamıştır. Bu ha-

4 Yuhanna 14:28.
5 Matta 26:38.
6 Yuhanna 10:30.
7 Yuhanna 16:15.
8 *SCG*, IV/27:2-4.
9 *SCG*, IV/39:1.

reket prensibi kimi zaman madde kimi zaman form olabilir. Dolayısıyla, doğa dendiğinde duruma göre madde veya formun anlaşılması mümkündür. Bununla birlikte, doğal varlıkların çoğalmasında amaç, türe ait özün korunması olduğu için, türlerin özü, doğa olarak adlandırılabilir[10]. Bir varlığın doğasına bir şey ilave edildiğinde, o varlığın türü değişir. Bu açıdan bakıldığında türler sayılara benzer. İlave veya çıkarma durumunda başka bir türe ulaşılır. O halde bir şeyi değiştirmeden, doğasına/özüne ilave yapmak veya ondan bazı şeyleri çıkarmak mümkün değildir. Dolayısıyla, enkarnasyonda, İsa Mesih'in hem insanî hem de ilâhî doğasına bir şey ilave edildiği ya da bu doğalardan bazı şeylerin eksildiği söylenemez[11].

Aquinas, "şahıs" kelimesinin anlamını açıklarken, Boethius'un "şahıs, aklî doğaya sahip bireysel tözdür" şeklindeki tanımına işaret eder. Aquinas'ın anlayışında şahsın iki temel özelliği vardır: Aklî tözlere ait olmak ve tekil olmak. Bu durumda şahıs, "aklî doğaya sahip birey" şeklinde tanımlanabilir[12]. Kısaca ifade edilecek olursa, İsa'da ruh ve bedenden oluşan beşerî öz ile ilâhî öz birbirinden farklıdır; fakat İsa Mesih bu iki özü *şahsında* birleştirmiştir. Ancak bu birleşmeyi tam olarak açıklamak insanın aklî sınırlarını aşar[13].

Bu noktada şöyle bir soru akla gelebilir: İsa hem tam bir insan, hem de tam bir tanrı ise, acaba İsa'ya "yaratılmış/mahlûk" demek doğru mudur? Aquinas'a göre, İsa'nın beşerî doğası mahlûktur. Ancak herhangi bir kayıt koymadan "İsa mahlûktur" demek, Katolik inancının, "İsa Mesih tanrı değil, sadece bir insandır ve mahlûktur" iddiasındaki Ariusçülük ile karıştırılma ihtimali nedeniyle doğru olmaz. Yukarıda da belirtildiği gibi, İsa Mesih'te iki doğa ve tek bir şahıs vardır. İsa'daki şahıs, yaratılmamış olan Tanrı Sözü'ne ait olduğu

10 Bkz. *ST*, III/2:1; *SCG*, IV/35:5; IV/41:2.
11 *SCG*, IV/41:3.
12 *ST*, I/29:1.
13 *ST*, III/2:1, 2; *SCG*, IV/41:8.

için, "İsa mahlûktur" cümlesi, Katolik inancında yanlış olarak değerlendirilmiştir[14].

Enkarnasyon'la ilgili tartışmalarda, Tanrı'nın insan bedenine girmesinin gerekli olup olmadığı da gündeme getirilmektedir. Hıristiyan teolojisinde enkarnasyonun gerekliliği, ilk insan Âdem'in işlediği aslî günahın bütün insanlığı etkilemesiyle açıklanır. Katolik öğretiye göre, bütün insanlar aslî günahla kirlenmiş ve aslî doğasını kaybetmiş olarak bu dünyaya gelirler. Tıpkı diğer günahlar gibi, aslî günahın bağışlanması için de bazı fedakârlıkların yapılması ve kefâret ödenmesi gereklidir. Ancak sıradan bir insan, bütün insanları etkileyen bir günahı ortadan kaldıracak fedakârlığı yapamaz. Bu sebeple, bütün insanlığın günahtan kurtulabilmesi için fedakârlık yapan kişinin, hem bu fedakârlığı yapabilecek bir insan hem de söz konusu fedakârlıkla bütün insanların günahını kaldırabilecek insan-üstü bir varlık olması gerekir. İnsan-üstü varlıklar denilince akla ilk olarak melekler ve Tanrı gelir. Melekler yaratılışları itibariyle insandan üstün olmakla birlikte, amaçları bakımından insandan daha aşağıdır. Dolayısıyla, bütün insanların ortak günahı için melekler fedakârlıkta bulunamaz. Geriye sadece bir ihtimal kalmaktadır: O da, Tanrı'nın böyle bir fedakârlıkta bulunmasıdır. Tanrı Oğlu'nun insan kılığına bürünerek acı ve ölüme rıza göstermesiyle bütün insanlığı etkileyen günah ortadan kaldırılmıştır. Nitekim *Yuhanna İncili*'nde de bu husus, "*İşte, dünyanın günahını ortadan kaldıran Tanrı Kuzusu!*"[15] denilerek açıklanır[16].

Hıristiyan düşünürler enkarnasyon konusunda oldukça teorik bir tartışmayı da gündemlerine almışlardır. Enkarnasyon ilk insanın işlediği aslî günahın tesirlerini ortadan kaldırmak için gerçekleşmiştir. İlk insan günah işlememiş olsaydı, Tanrı, İsa Mesih kimliğiyle bu dünyada görünür

14 *SCG*, IV/48:2; *ST*, III/16:8.
15 Yuhanna 1:29.
16 *SCG*, IV/54:9; *ST*, III/1:2.

müydü? Aquinas, farklı yorumlara değindikten sonra, Tanrı'nın iradesiyle gerçekleşen ve insanın anlama kapasitesini aşan böyle bir konuda akıl yürütmenin doğru olmayacağını, *Kutsal Kitap*'ta söylenenlerle yetinilmesi gerektiğini savunur. *Kutsal Kitap*'ta daima aslî günah enkarnasyonun nedeni olarak gösterilir ve enkarnasyonun, aslî günahın etkisini ortadan kaldırmak üzere gerçekleştiği açıklanır. Buradan hareketle Aquinas, "günah olmasaydı, enkarnasyon da olmazdı" şeklinde bir sonuca ulaşır. Ancak Aquinas'ın ulaştığı bu sonuç, Tanrı'nın gücüne bir sınır koyma şeklinde anlaşılmamalıdır[17].

Katolik öğretiye göre, İsa Mesih gerçek bir tanrı ve gerçek bir insandır. İsa gerçek bir tanrı olduğuna göre, O'nun kâdir-i mutlak olması, Tanrı'ya dua etmemesi ve olmasını istediği her şeyi kendi gücüyle gerçekleştirmesi beklenir. Hâlbuki, *Yeni Ahit*'te İsa Mesih'in Tanrı'ya dua ettiği açıkça söylenmektedir[18]. İsa Mesih'in kimliğiyle ilgili bu sorunun çözümünde Aquinas, öncelikle duanın tanımını yapar. Dua, gerçekleştirmesi ümidiyle Tanrı'ya isteklerimizi ifade etmektir. Eğer İsa Mesih'te tek bir irade (sadece Tanrısal irade) olsaydı, bu durumda O'nun dua etmesine gerek kalmaz, istediği her şeyi kendi iradesiyle yerine getirirdi. Ancak Katolik Kilisesi İsa Mesih'te iki doğanın ve buna bağlı olarak da iki iradenin varlığını kabul eder. İsa Mesih'teki ilâhî irade istediği her şeyi yapmaya muktedir olsa da, beşerî irade kâdir-i mutlak değildir ve dua etme ihtiyacı hisseder. Ayrıca İsa Mesih'in dua etmesi, O'nun bir şey istemesinden değil, dua ederek, insanlara nasıl dua edileceğini gösterme isteğinden de kaynaklanmış olabilir[19].

Enkarnasyon doktrininde benimsenen temel kabullerden biri, İsa Mesih'in "Tanrı Oğlu" olmasıdır. Hatırlanacağı gibi, Aquinas, teslis konusunda Tanrı Oğlu'nun ilâhî yönünü ay-

17 *ST*, III/1:3.
18 Bkz. Luka 6:12.
19 *ST*, III/21:1.

rıntılı olarak açıklamaya çalışmıştı. Burada da aynı konuya enkarnasyonla ilişkisi bağlamında tekrar değinmektedir.

"Tanrı Oğlu" veya "Tanrı'nın çocukları" ifadesi, İsa Mesih'ten önce de bilinmekteydi. Yahudi Kutsal Kitabı *Tanah*'ta bu ifadenin İsrailoğulları[20], Davut[21], yargıç ve hükümdarlar[22] hakkında kullanıldığı görülür. Bu durum ilk dönemlerden itibaren Hıristiyan düşünürlerin gündemini meşgul etmiştir. *Yeni Ahit*'te kullanılan "Tanrı Oğlu" ifadesi, İsa Mesih'in tanrılığını mı, yoksa Tanrı'nın buyruklarını yerine getiren iyi bir kul olduğunu mu göstermektedir?

Aquinas'a göre, İsa Mesih'in sadece bir insan olduğu iddiası, hem Hıristiyanlık'ın en önemli özelliklerinden biri olan enkarnasyonun gizemini bozduğu hem de *Kutsal Kitap* ifadeleriyle çeliştiği için yanlıştır ve kabul edilemez. Eğer İsa Mesih, iyi bir kul olduğu için "Tanrı Oğlu" diye isimlendirilmiş ve bir bakıma sonradan tanrılığa yükseltilmiş olsaydı, *Yuhanna İncili*'nde "*Söz insan oldu*"[23] değil, "*İnsan Söz oldu*" denilmesi gerekirdi.

Aquinas, *Yeni Ahit*'te Mesih'in, Tanrı özüne sahip olduğu halde yüceliğinden soyunarak bir kul halini aldığını belirten cümlelerin[24] de O'nun, sadece bir insan değil, tanrı olduğunu açıkça gösterdiğini düşünür. Ayrıca *Yeni Ahit* Mesih'in Baba'ya gideceğini söyler. Bu, İsa Mesih'in Tanrı'ya veya tanrılığa yükseleceğine bir işaret olarak değerlendirilebilir. Ancak aynı *Kutsal Kitap*, Mesih'in Baba'dan geldiğini de açıklar[25]. Dolayısıyla İsa Mesih, sadece bir insan değil, tam bir Tanrı'dır[26].

---

20 Çıkış 4:22; Hoşea 11:1.
21 II. Samuel 7:14; Mezmurlar 89:27.
22 Mezmurlar 82:6.
23 Yuhanna 1:14.
24 Filippililer 2:6-7, 9.
25 Yuhanna 16:5, 28.
26 *SCG*, IV/28:7.

ENKARNASYON KONUSUNDA ORTAYA ÇIKAN FARKLI GÖRÜŞLER

Aquinas'ın da kabul ettiği gibi, enkarnasyon doktrininin insan aklını aşan bir öğreti olması, diğer insanlar gibi birinin hem gerçek bir insan hem de gerçek bir Tanrı olduğunu kabul etmeyi ve bunu doğru bir şekilde açıklamayı zorlaştırmaktadır. Hıristiyanlık'ın ilk dönemlerinden itibaren İsa Mesih'in kimliğine ilişkin ciddî tartışmalar yapıla gelmiş ve enkarnasyon konusunda pek çok değişik görüş ortaya çıkmıştır. Aquinas da kendi zamanına kadar ortaya çıkan farklı enkarnasyon öğretilerini önce açıklamakta, sonra bu görüşlerin yanlışlığını göstermeye çalışmaktadır. İnsan aklını aşan bir konuda aklî delil getirme imkânı olmadığına göre, enkarnasyonla ilgili tartışmalarda da, tıpkı teslisle ilgili olanlardaki gibi, daha ziyade *Kutsal Kitap* cümlelerine atıf yapılmaktadır.

1. Gnostisizm

Gnostisizm terimi bilgi anlamına gelen Grekçe "gnosis" kelimesinden türetilmiştir. Gnostikler dünyanın menşeine, kötülüğün dünyaya nasıl girdiğine ve bu kötülükten nasıl kurtulunacağına ilişkin bilgiye sahip olduklarına inanan kişilerdi. İlk dönem Hıristiyan tarihinde etkili olmuş önemli akımlardan biri olan Gnostisizm'in, Hıristiyanlık içinde ortaya çıkan ve Hıristiyanlık-dışı fikirleri kullanan bir akım mı, yoksa Hıristiyanlık'a ait düşünceleri de kullanan bağımsız bir akım mı olduğu sürekli tartışıla gelmiştir. Ancak modern yaklaşımlar, Gnostisizm'i müstakil bir akım olarak görme eğilimindedir. Bununla birlikte, ilk dönem Hıristiyanlık'ında Gnostisizm ile Hıristiyanlık'ı aynı çatı altında birleştirenler de olmuştur. Kurucusunun Simon Magus olduğu kabul edilen Gnostisizm, ışık ile karanlık ve iyi ile kötü arasındaki düalizme vurgu yapan; maddenin, bedenin ve bu dünyanın kö-

tü olduğuna inanan; kurtuluş için maddî olan her şeyden uzaklaşmayı gerekli gören bir akımdır[27].

Enkarnasyon doktrini, İsa Mesih'in hem gerçek bir Tanrı hem de gerçek bir insan olduğunu açıklar. İsa'nın ilâhî ve beşerî yönü arasında kurulan bu denge, kimi zaman İsa'nın ilâhî, kimi zaman ise beşerî yönü ön plana çıkarılarak bozulmuştur. Maddenin ve bu dünyanın kötü olduğuna inanan Gnostikler, İsa Mesih'in beşerî yönünü inkâr ederek enkarnasyon tartışmalarına katılmışlardır. Bu tartışma, zorunlu olarak, İsa Mesih ile annesi Meryem arasındaki bağlantıyı da gündeme getirmiştir. Acaba İsa Mesih, annesi Meryem'den beşerî özellikler tevarüs etmiş midir? Gnostisizm'in önemli temsilcilerinden biri olan Valentine (ö. 160'tan sonra) bu soruya olumsuz bir yanıt verir ve İsa'nın Meryem'den hiçbir şey tevarüs etmediğini savunur. Ayrıca o, İsa Mesih'in gökten indiğini[28] ve insanlığın atası olan Âdem'in topraktan, İsa Mesih'in ise gökten geldiğini[29] ifade eden *Yeni Ahit* cümlelerini de kendi görüşünü desteklemek için kullanır.

Aquinas'a göre, Valentine'in iddia ettiği görüşün altında yatan temel anlayış, diğer Gnostik yazarların da benimsediği gibi, yeryüzünde meydana gelen veya yeryüzüne ait olan her şeyin kötü olduğuna ilişkin Maniheist telakkidir. Bu sebeple Valentine, İsa Mesih'in, bu dünyaya ait olduğu için doğal olarak kötü olan Meryem'den hiçbir şey almadığı düşüncesine yönelmiş olmalıdır.

Aquinas, Valentine'in iddiasını çürütmek için hem *Kutsal Kitap* cümlelerinden hem de kısmen felsefi argümanlardan yararlanır. Birleşik varlıklar madde ve formdan oluşur. Bu

27 Gnostisizm hakkında geniş bilgi için bkz. Davies, J.G., *The Early Christian Church*, London 1965, 70-74; Chadwick, Henry, *The Early Church*, London 1993, s. 33-41; Kelly, 22-28; Wolfson, Harry Austryn, *The Philosophy of the Church Fathers (Volume 1: Faith, Trinity, Incarnation)*, Cambridge 1956, s. 495-574.

28 Yuhanna 3:13, 31; 6:38.

29 I. Korintliler 15:47.

durum insan için düşünüldüğünde, beden maddeye, ruh ise forma karşılık gelir. Eğer İsa Mesih'in bu dünyaya ait bir bedeni yoksa, bu durumda O, gerçek bir insan değil, sadece bir görüntüden ibaret olacaktır. Bu ise, "*Bir hayalette et ve kemik olmaz, ama görüyorsunuz, bende var*"[30] diyen İsa Mesih'in sözüne aykırıdır[31].

Gnostiklerin kendilerini desteklemek için delil olarak kullandıkları "*İkinci adam göktendir*" cümlesini Aquinas iki şekilde yorumlar. İlk olarak, İsa Mesih'in gökten gelmiş olması, O'nun ilâhî doğasıyla ilgilidir. İsa Mesih sahip olduğu ilâhî doğayı gökte bırakmamış, insan şekline büründükten sonra da ilâhî doğasını muhafaza etmiştir. İsa Mesih'in gökten gelmesine ilişkin ikinci açıklama, O'nun mucizevî bir şekilde doğmuş olması; yani, bedeninin göksel güçlerce şekillendirilmiş olmasıdır[32].

Kutsal Kitap'ta belirtildiğine göre, İsa Mesih, Davut soyundan gelir[33]. Davut'un bedeni dünyevi olduğuna göre, İsa Mesih'in bedeni de semavi değil, dünyevi olmalıdır. Yine *Kutsal Kitap*'ta İsa Mesih'i Meryem'in doğurduğu açıklanır ve Meryem, "İsa'nın annesi" olarak adlandırılır[34]. Eğer İsa, Meryem'den hiçbir şey almamış olsaydı, *Kutsal Kitap*, O'nu bir kadının doğurduğunu dile getirmezdi. Dolayısıyla, İsa, beden bakımından Meryem'den gelmiş olmalıdır.

İbraniler'e yazdığı mektupta Pavlus, Hz. İsa'nın, "*Senin adını kardeşlerime ilan edeceğim*" sözüne dayanarak İsa ile İsa'ya inananların kardeş olduğunu ifade etmekte ve İsa ile diğer insanların beden bakımından aynı olduğunu açıklamaktadır[35]. Bu durumda, Valentine gibi, İsa'nın sadece semavi bir bedene sahip olduğu söylenirse, İsa ile diğer insanların "kardeş" olmaları imkânsız hale gelir. Aquinas, tüm bu se-

30 Luka 24:39.
31 *SCG*, IV/30:2, 3
32 *ST*, III/5:2.
33 Romalılar 1:3.
34 Matta 1:16, 18; Galatyalılar 4:4.
35 İbraniler 2:11-12, 14.

beplere dayanarak, Valentine'in görüşlerinin Havarilerin öğretisine aykırı olduğuna hükmeder[36].

2. Ariusçülük

Daha önce teslis konusunda görüşleri kısaca aktarılan Arius, enkarnasyon konusunda da Katolik öğretiden farklı düşünür. O'na göre İsa Mesih'in ruhu yoktur; yalnızca bedeni vardır ve Kelâm bu bedende ruh gibi bulunmaktadır. Arius'u böyle bir görüşü savunmaya iten şey, Tanrı Oğlu'nun yaratılmış bir varlık olduğu ve bu sebeple de Tanrı'dan daha aşağı bir mevkide bulunması gerektiği yönündeki düşüncedir[37]. Arius, görüşlerini kanıtlamak için *Kutsal Kitap*'ta İsa Mesih'in insanî yönüne vurgu yapan cümleleri kullanır. Kendisine, "Bu cümleler İsa'nın beşerî doğasına işaret etmektedir; ancak O'nun ilâhî doğası da vardır" şeklinde bir itiraz yapılmasını önlemek isteyen Arius, İsa'nın ruhunun olmadığı düşüncesine yönelir. Arius, ayrıca, *Yuhanna İncili*'ndeki "*Söz insan oldu (bedenleşti)*" cümlesinin de Kelâm'ın sadece bedeni olduğuna, ruhu olmadığına işaret ettiğini söyleyerek görüşünü ispata çalışır[38].

Aquinas'göre, Kelâm'ın İsa'nın bedeninde form olarak bulunduğu iddiası doğru değildir. Zira Katolik inancında Tanrı Sözü, tam ve gerçek bir tanrıdır ve Tanrı hiçbir bedenin formu olamaz. Bu noktada Arius'un, Tanrı Sözü'nü tam ve gerçek bir tanrı olarak görmediği itirazı yapılabilir. Ancak unutulmamalıdır ki Arius'a göre, Tanrı Oğlu üstün semavi varlıklar arasında en başta bulunur ve sadece Tanrı değil, üstün semavi varlıklar da herhangi bir bedenin formu olamazlar.

Aquinas'a göre, Arius'un düşüncesi kabul edilirse, ruhu olmadığı için, İsa'nın tam bir insan olarak görülme imkânı ortadan kalkacaktır. Çünkü ruh insanın özü ve formudur.

---

36 Bkz. *SCG*, IV/30:5-8.
37 Geniş bilgi için bkz. Kelly, *Early Christian Doctrines*, 226-231.
38 *ST*, III/5:3; *SCG*, IV/32:2.

İsa'nın tam bir insan olmaması ise, *"Tanrı ile insanlar arasında tek bir aracı vardır: O da insan olan İsa Mesih'tir"*[39] şeklindeki *Kutsal Kitap* öğretisine aykırıdır.

Arius'ün görüşünü çürütmek için Aquinas'ın kullandığı diğer bir delil ise, insanın değişik uzuvlarının da ruha bağımlı olmasıdır. Bilindiği gibi, ruh olmaksızın insanın gözü, bedeni ve kemikleri gibi vücudun değişik organları çalışmaz. Şayet İsa'nın ruhu yoksa, gerçek anlamda, bedeni ve ruha bağlı olarak hareket eden diğer vücut uzuvları da yok demektir. Hâlbuki, *Kutsal Kitap*'ta İsa beden ve kemiklerinin olduğunu söylemektedir[40]. O halde İsa'nın ruhunun da olması gerekir.

Ayrıca, *"Şimdi yüreğim sıkılıyor"*[41], *"Yüreğim ölüm derecesinde kederli"*[42] şeklindeki *Kutsal Kitap* cümleleri de İsa Mesih'in ruhunun olduğunu göstermekte ve Arius'un görüşlerini açıkça çürütmektedir[43].

3. Apollinarianizm

Teslisle ilgili bölümden de hatırlanacağı gibi, Arius, İsa Mesih'in ilâhî doğasını reddetmiştir. Arius'un görüşüne karşı İznik Konsili'nde İsa Mesih'in gerçek bir tanrı olduğu kararı alınmıştır. Ancak İznik Konsili kararları Hıristiyanlık içinde Ariusçülüğün yanı sıra başka akımların da ortaya çıkmasına yol açmıştır. Böylece bir yanda İsa Mesih'in tanrılığını reddeden Ariusçülük, diğer yanda ise İsa Mesih'in insanlığını reddeden Apollinarianizm Hıristiyan birliğini tehdit eder duruma gelmiştir. 361 yılında günümüzde Denizli'de bulunan Laodikya piskoposluğuna getirilen Apollinarius (ö. 390?), İsa Mesih'te beşerî bir ruhun bulunduğu görüşünü reddeder. Ona göre, İsa Mesih'te insan ve Tanrı'nın birleştiği-

39 I. Timoteos 2:5.
40 Luka 24:39.
41 Yuhanna 12:27.
42 Matta 26:38.
43 Bkz. *SCG*, IV/32:3-9.

ni söylemek, tanrılığı ve insanlığı birbirinden ayıracağı için düaliteye yol açacaktır. Şayet İsa Mesih'in beşerî bir yönü varsa, bu durumda o, ne bir ibadet objesi ne de kurtuluş sağlayan bir varlık olabilir. Apollinarius, İsa Mesih'te Tanrısal Kelâm ile beşerî bedenin birleştiğine inanır. Apollinarius'u böyle bir düşünceye sevk eden şey, bedenle birlikte ruhun da anne-babadan alındığına ilişkin görüşü benimsemiş olmasıdır. İsa Mesih'in ana rahmine düşmesinde sperm yerine Tanrısal Kelâm etkili olmuştur. Bu sebeple, İsa'nın, doğumunda beşerî bir ruh tevarüs etmesi mümkün değildir. Apollinarius, "Tanrı Kelâmı İsa'nın bedenine dönüşmüştür" şeklinde özetlenebilecek bu görüşü desteklemek için *Kutsal Kitap*'a müracaat eder ve "*Kelâm insan oldu*" ifadesini delil olarak kullanır. *Kutsal Kitap*'ta buna benzer bir ifade, *Yuhanna İncili*'nde "*Şölen başkanı, şaraba dönüşmüş suyu tattı*"[44] şeklinde bulunur. Burada suyun şaraba dönüşmesi gibi, "*Kelâm insan oldu*" cümlesini de Kelâm'ın İsa'nın bedenine dönüşmesi olarak anlamak gerekir[45]. Kısaca ifade edilecek olursa, Apollinarius'a göre, İsa Mesih'te diğer insanlardaki gibi beşerî bir ruh yoktur. Diğer insanlarda ruh ve beden birleştiği gibi, İsa Mesih'te de Kelâm ve beden birleşmiştir.

Apollinarius'a yönelik ilk eleştiriler İskenderiye'de 362'de yapılan konsilde yükselmiş; 377'deki Roma sinodunda ve bunun hemen ardından İstanbul Konsili'nde (381) Apollinarianizm resmen yasaklanmıştır[46].

Apollinarius'un, "Kelâm İsa'nın bedenine dönüşmüştür" düşüncesini kabul etmeyen Aquinas'a göre, bir şeyin başka bir şeye dönüşmesi bir değişimdir ve Tanrı kesinlikle değişmez. Tanrı Sözü gerçek bir Tanrı'dır ve bundan dolayı Kelâm'ın değişmesi söz konusu olamaz. Kelâm tanrı ise, onun aynı zamanda basit olması ve birleşik olmaması gerekir. Apollinarius'un iddia ettiği gibi, Tanrı Sözü bedene dönüş-

44 Yuhanna 2:9.
45 *SCG*, IV/31:1.
46 Bkz. Aquinas, *An Aquinas Reader*, 460; Davies, 194-195; Chadwick, 148; Kelly, 289-301.

müşse, bu durumda bir değişim olmuş demektir. Değişime uğrayan varlık ile değişimden önceki varlık birbirinden farklıdır. Söz gelimi, yukarıda da değinildiği gibi, şaraba dönüşen su, artık su değildir. Aynı şekilde, enkarnasyondan sonra bedene dönüşen Tanrı Sözü, artık Tanrı Sözü olamaz. Aquinas'a göre, Apollinarius'un görüşü kesinlikle yanlıştır. Zira *Yuhanna İncili*'nde de açıklandığı gibi, Kelâm ezelîdir[47] ve enkarnasyondan sonra da İsa "Tanrı Sözü" olarak adlandırılmıştır[48].

Apollinarius'un savunduğu düşüncenin yanlışlığını gösteren başka bir delil, cinslerin farklılığı temeline dayanır. Aynı maddeyi paylaşmayan ve aynı cinse ait olmayan şeyler birbirine dönüşemezler. Bir çizgiden beyaz renk elde edilemez. Tanrı Sözü tanrı olduğuna göre, ne bir cinse aittir ne de başka bir şeyle ortak bir maddeye sahiptir. Bu durumda Tanrı Sözü'nün bir bedene veya başka bir şeye dönüşmesi söz konusu olamaz[49].

4. Nestoryanizm

Nestoryanizm, tıpkı Ariusçülük gibi, ilk dönem Hıristiyanlık tarihinde kiliseyi bölünme tehlikesiyle karşı karşıya getiren düşüncelerden biridir. Dinî eğitimini Antakya'da alan Nestorius (ö. 451), 428 yılında İstanbul'a patrik olarak atanmıştır. Bu dönemde gündemde olan en önemli tartışma Meryem'in kimliğine ilişkindi. İskenderiye Kilisesi'nin başını çektiği bir grup, Bâkire Meryem'e "Tanrı Anası" (Theotokos) unvanını vermişti. Hıristiyanlık'ın ilk yıllarından itibaren İskenderiye ve Antakya okulları arasında sürekli teolojik tartışmaların yaşandığı ve bu iki okulun genel olarak birbirine zıt fikirlere sahip olduğu göz önüne alınırsa, eğitimini Antakya'da alan Nestorius'un, Bâkire Meryem'e "Tanrı Anası" denilmesine karşı çıktığını söylemek şaşırtıcı olmayacaktır.

47 Yuhanna 1:1.
48 Vahiy 19:13.
49 Bkz. *SCG*, IV/31:4.

Meryem'in "Tanrı Anası" olup olmadığı tartışması, İskenderiye Patriği Cyril (ö. 444) ile İstanbul Patriği Nestorius arasındaki daha derin bir teolojik farklılığın sadece görünen kısmıydı. Aysbergin su altında kalan kısmında ise, İsa Mesih'in enkarnasyonu ile ilgili temel yaklaşım farklılığı bulunuyordu[50]. Nestorius'un savunduğu enkarnasyon görüşüne göre, İsa Mesih'te insan ruhu ve gerçek insan bedeni doğal bir birleşme ile bir araya gelmiştir. Bu sebeple, İsa Mesih ile diğer insanlar arasında bir fark yoktur. Tanrı, inayet yoluyla, dini bakımdan öneme sahip mübarek kişilere ve Mabet'e olduğu gibi, İsa Mesih'e de kendini yerleştirmiştir. Bundan dolayı, *Yuhanna İncili*'nde İsa Mesih'in Yahudiler'e, *"Bu tapınağı yıkın, üç günde onu yeniden kuracağım"*[51] dediği rivayet edilmekte ve daha sonra İncil yazarı, tapınak ile kastedilenin İsa'nın bedeni olduğunu açıklamaktadır. İsa Mesih'in inayet yoluyla sahip olduğu bu yücelik nedeniyle, O'nunla Tanrı arasında etkin bir birlik meydana gelmiş ve bu durum *Yeni Ahit*'te, *"Beni gönderen benimledir, O beni yalnız bırakmadı. Çünkü ben her zaman O'nu hoşnut edeni yaparım"*[52] cümlesiyle ifade edilmiştir. Ancak İsa Mesih bu konuma sahip tek kişi değildir. *Kutsal Kitap*'ta kendilerine "tanrılar", "Tanrı'nın oğulları", "rabler", "kutsallar" ve "mesihler" denilen kişiler vardır. Tanrısal isimlerin bu insanlara verilmesi, onlarla Tanrı arasında var olan etkin birliktelik nedeniyledir. Bununla birlikte, diğer mübarek insanlardan daha fazla inayete mazhar olduğu ve Tanrı'yla birlikteliği diğerlerine kıyasla daha fazla olduğu için İsa Mesih'in bir üstünlüğü vardır. Bu üstünlük sebebiyle İsa Tanrısal bir saygınlık ve onur kazanmış ve Tanrı'yla birlikte kendisine de tapınılmıştır.

Daha önce de belirtildiği gibi, Katolik Kilisesi'nin enkarnasyon doktrinine göre, İsa Mesih'te bir şahıs ve iki doğa vardır. Tanrı ile insan arasındaki birleşme İsa Mesih'in doğasında değil, şahsında meydana gelmiştir. Katolik Kilisesi'nin bu

50 Bkz. Davies, 222; Chadwick, 194-200.
51 Yuhanna 2:19, 21.
52 Yuhanna 8:29.

görüşüne katılmayan Nestorius, İsa Mesih'te iki şahıs olduğunu savunur: Bir tarafta Tanrı Sözü'ne ait şahıs, diğer tarafta ise Tanrı Sözü ile birlikte kendisine tapınılan insana ait şahıs. Eğer söz konusu iki şahsın bir ve tek olduğu söylenirse, bu, evlenen kadın ve erkeğin artık tek bir şahıs olduklarının ilan edilmesi gibi[53], aradaki etkin birliktelik nedeniyledir. Ancak böyle bir birliktelik, birinci şahıs hakkında söylenen şeylerin, ikinci şahıs hakkında da doğru olacağı anlamına gelmez. Nitekim kadın ve erkek evlilik bağıyla bir araya geldiğinde, eşlerden biri hakkında söylenenler, diğeri hakkında aynıyla doğru olmayabilir. Bunun gibi, Kelâm ile İsa Mesih arasındaki birliktelikte şahıslar tam anlamıyla aynı değildir. İsa Mesih'e ve insanî tabiata ait olan özellikler, Tanrı'ya ya da Tanrı Sözü'ne izafe edilemez. Söz gelimi, acı çekmek, ölmek, gömülmek gibi insanî özellikler ne Tanrı'ya ne de Tanrı Sözü'ne ait olabilir[54].

Nestorius'un fikirlerinin Kilise'yi bölünmenin eşiğine getirmesi üzerine 431 yılında Efes'te ekümenik bir konsil toplanmış ve bu konsilde İsa Mesih'te tek bir şahıs bulunduğu görüşü benimsenerek Nestorius aforoz edilmiştir.

Aquinas, Nestorius'un, enkarnasyon düşüncesini doğru olarak anlayamadığı kanaatindedir. Nestorius'un iddiasına göre, Tanrı Sözü ile insan arasındaki birlik, Tanrı'nın, inayetiyle kendisini bazı insanlara yerleştirmesinden başka bir şey değildir. Ancak Tanrı Sözü'nün bir insana yerleştirilmesi/verilmesi, Tanrı Sözü'nün bedenleşmesi anlamına gelmez. Zira dünyanın başlangıcından beri pek çok mübarek insanda Tanrı veya Tanrı Sözü yerleştirilmiştir. Nitekim *Yeni Ahit*'te bu gerçek, "*Sizler yaşayan Tanrı'nın tapınağısınız. Tanrı'nın da dediği gibi, 'Aralarında oturacağım'...*"[55] denilerek dile getirilir. Fakat bu cümlede bahsedilen Tanrı'nın, kendisini söz konusu insanlar arasında yerleştirmesi (oturması), enkarnasyonla ay-

53 Bkz. Matta 19:6.
54 Bkz. Aquinas, *An Aquinas Reader*, 459; *SCG*, IV/34, s. 163-165; *ST*, III/2:6; III/16:4; Davies, 253-254.
55 II.Korintliler 6:16.

nı değildir. Aquinas'a göre, Hıristiyanlık, enkarnasyon inancı temeline dayanan bir dindir ve Nestorius'un iddiaları Hıristiyanlık'ın temelini yok edecek düşüncelerdir[56].

Tanrı'nın mübarek insanlara kendini yerleştirmesi veya bu insanlar içinde oturması ile enkarnasyon düşüncesi arasındaki farklılık, *Kutsal Kitap* ifadelerine dikkat edildiğinde kendiliğinden ortaya çıkar. Tanrı'nın mübarek insanlara nüfuz etmesi, "*Rab Musa'yla konuştu*", "*Rabb'in sözü Yeremya'ya geldi*" gibi ifade kalıplarıyla dile getirilir. Bu tür durumlarda asla "*Rabb'in Sözü, Musa veya Yeremya kılığına girdi*" gibi ifadeler kullanılmaz. Kelâm'ın bedenleşmesi sadece İsa Mesih'e has bir özelliktir. O halde, daha önceki insanların inayetle elde ettikleri yücelik ile İsa Mesih'te gerçekleşen enkarnasyon bir ve aynı değildir.

Aquinas, İsa'nın kendisi hakkında söylediği sözleri de destekleyici mahiyette kullanmaktadır. Söz gelimi, İsa, kendisinden bahsederken, "*İbrahim doğmadan önce, Ben varım*"[57], "*Ben ve baba biriz*"[58] gibi ifadeler kullanır. Aquinas'a göre zamirler, ilgili şahısları gösterir. Meselâ, hiç kimse bir başkası koşarken, "Ben koşuyorum" demez. Bunun gibi yukarıdaki *Kutsal Kitap* ifadelerine bakıldığında, kullanılan "ben" zamiri, konuşan şahıs ile Tanrı Sözü'ne ait şahsın aynı olduğunu açıkça gösterir.

Kutsal Kitap'ta belirtildiğine göre, göklere yükselmek Mesih'e[59], gökten inmek Tanrı Sözü'ne ait bir özelliktir. *Yeni Ahit*'te, "*İnmiş olan ve her şeyi doldurmak üzere tüm göklerden çok yukarı çıkmış olan Kişi aynıdır*"[60] denilerek, İsa Mesih ile Tanrı Sözü'nün iki ayrı şahıs değil, tek bir şahıs olduğu açıklanmaktadır.

Bir kimsenin bedeninde ortaya çıkan bir değişim ve elem, o bedenin sahibine de atfedilebilir. Söz gelimi, *A* şahsının be-

56 *SCG*, IV/34:3.
57 Yuhanna 8:58.
58 Yuhanna 10:30.
59 İşler 1:9.
60 Efesliler 4:10.

deni yaralanmış, kırbaçlanmış ya da ölmüşse, *A*'nın yaralandığı, kırbaçlandığı ya da öldüğü söylenebilir. Benzer şekilde, İsa Mesih'in bedeni ile Tanrı Sözü'nün bedeni aynı olduğuna göre, İsa'nın bedeninde meydana gelen her şeyi, Tanrı Sözü'ne de izafe etmek mümkündür. Bu sebeple, Tanrı Sözü'nün (ve Tanrı'nın) acı çektiğini, çarmıha gerildiğini, öldüğünü ve gömüldüğünü söylemekte bir sakınca yoktur.

İbraniler'e Mektup'ta, her şeyin İsa Mesih'e ait olduğu ve O'nun aracılığıyla yaratıldığı, insanları yüceliğe eriştirenin ve insanların kurtuluşunda yetkili kişinin İsa olduğu açıklanır[61]. Bunlar sadece Tanrı'ya ait olan özelliklerdir[62]. *İbraniler'e Mektup* bu özellikleri İsa Mesih'e verdikten sonra, O'nun acı çektiğini ifade eder. Bu sebeple Tanrı'nın ve Tanrı Sözü'nün acı çekip öldüğü söylenebilir.

Aquinas, *Kutsal Kitap*'ta "Tanrı oğlu/oğulları" ifadesinin değişik kişiler hakkında kullanılmasına da açıklık getirmektedir. İsa Mesih, doğal olarak "Tanrı Oğlu"dur; hâlbuki, "Tanrı'nın oğulları" olarak isimlendirilen diğer kişiler bu sıfatı doğal olarak değil, Tanrı'nın inayeti sayesinde kazanmışlardır. Ayrıca, bu kişilerin hiçbiri, İsa Mesih'in sahip olduğu "biricik oğul"[63] veya "öz oğul"[64] olma konumuna erişememişlerdir. O halde İsa Mesih'in tanrılığı bu şekilde ortaya çıkmış olmaktadır. *Yeni Ahit*'te, Tanrı olarak görülen İsa Mesih'in, günahkâr insanlar için öldüğü söylenir[65]. Dolayısıyla, Tanrı'nın ve Tanrı Sözü'nün acı çekip öldüğünü söylemek de mümkündür.

Hatırlanacağı gibi, Nestorius'un dile getirdiği iddialardan biri de Meryem'in, "Tanrı anası" veya "Tanrı Sözü'nün anası" şeklinde adlandırılamayacağıydı. Aquinas, bu iddiaya, "analık" kelimesinin anlamını açıklayarak cevap verir. Ona göre, anne, kendisinden ruh değil, beden aldığımız kişidir. İ-

61 İbraniler 2:10.
62 Bkz. Özdeyişler 16:4; Yuhanna 1:3; Mezmurlar 83:12; 36:39.
63 Yuhanna 1:14; 3:16.
64 Romalılar 8:32.
65 Romalılar 5:8-9.

sa Mesih de bedenini annesinden almıştır. İsa Mesih, Tanrı Oğlu olduğuna göre, O'nun bedeni, Tanrı Oğlu'nun ve Tanrı Sözü'nün bedenidir. Bu durumda, Bâkire Meryem'in, "Tanrı Sözü'nün anası", hatta "Tanrı anası" diye adlandırılmasında bir sakınca yoktur. Bu noktada Aquinas, "Tanrı anası" adlandırmasından, Kelâm'ın, Tanrısal özellikleri annesinden aldığı yönünde bir anlam çıkarılmaması gerektiğine de dikkat çekmektedir.

Yuhanna İncili'nde Kelâm'ın bedene büründüğü ifade edilir. Ancak Kelâm'ın, bir kadından edindiği dışında, başka bir bedeni yoktur. Bu durumda Kelâm, bâkire bir anneden meydana gelmiş olmaktadır. Bu da Meryem'in, "Tanrı olan Kelâm'ın annesi" olarak adlandırılmasını mümkün kılmaktadır[66].

Aquinas'a göre, "Tanrı oğulları" olarak isimlendirilen diğer mübarek insanlarla İsa Mesih arasındaki başka bir farklılık, İsa Mesih'in yaratma konusunda sahip olduğu yetkidir. Yerleri ve gökleri yaratma, sadece Tanrı'ya has bir özelliktir. *Kutsal Kitap*'ta bu özelliğin İsa Mesih'e de verildiği görülür. Nitekim *İbraniler'e Mektup*'ta, Musa ile İsa karşılaştırılırken, İsa'nın yaratıcı rolüne işaret edilir ve bu yönüyle Musa'dan üstün olduğu açıklanır[67]. Buradan hareketle Aquinas, İsa'nın, "Tanrı oğlu" olarak adlandırılan diğer insanlardan farklılığına işaret eder ve O'nun inayetle değil, bizatihi Tanrı olduğunu savunur.

İsa Mesih ile Tanrı Sözü'nün aynı olduğunu göstermek için Aquinas'ın kullandığı son deliller de, yine *Kutsal Kitap* cümlelerine dayanır. *Yeni Ahit*'te, *"Gökte ve yeryüzünde, görünür ve görünmez her şey O'nda yaratıldı"* denildikten sonra, *"Bedenin, yani Kilise'nin başı O'dur. O ilktir, ölüler arasından da ilk doğandır"*[68] şeklinde bir ilave yapılır. İlk cümlede *"Her şey O'nda yaratıldı"* denilirken Tanrı Sözü'ne atıfta bulunulmak-

66 Bkz. *SCG*, IV/34:4-20.
67 İbraniler 3:1-4.
68 Koloseliler 1:16, 18.

ta; "*ölülerden ilk doğan*" denilirken ise, İsa Mesih'e işaret edilmektedir. Bundan dolayı Tanrı Sözü ve İsa Mesih bir ve aynı şahıstır. Dolayısıyla İsa Mesih hakkında söylenenlerin hepsi Tanrı Sözü için; Tanrı Sözü hakkında söylenenlerin hepsi de İsa Mesih için geçerlidir.

Yeni Ahit'te, ayrıca, İsa Mesih'in yegâne Rab olduğu ve her şeyin O'nun aracılığıyla yaratıldığı ifade edilir[69]. "*Her şeyin kendisi aracılığıyla yaratılması*", Tanrı Sözü'ne ait bir özelliktir. Bu özellik İsa Mesih'e de verildiğine göre, Tanrı Sözü ve İsa Mesih aynı demektir[70].

5. Monofizitlik

Katolik inancına göre İsa Mesih tam bir tanrı ve tam bir insandır. Başka bir deyişle, O'nda ilâhî ve beşerî olmak üzere iki doğa bulunur. Bu iki doğa tek bir şahısta, yani İsa Mesih'te birleşmiştir. Daha önce de açıklandığı gibi, Gnostikler ve Apollinarius İsa Mesih'in beşerî yönünü, Arius da ilâhî yönünü reddetmişlerdir. Nestorius ise İsa Mesih'te hem ilâhî hem de beşerî iki şahsın bulunduğunu iddia ediyordu. Nestorius'un bu görüşüne tepki olarak, İsa Mesih'te enkarnasyondan sonra sadece ilâhî doğanın var olduğunu savunan Monofizitlik akımı ortaya çıkmıştır. Monofizitlik'in kurucusu olarak gösterilen Eutyches (ö. 452?) 421 yılından 451 yılında aforoz edildiği Kadıköy Konsili'ne kadar İstanbul'da bir manastırın lideri olarak görev yapmıştır. Nestorius'a karşı büyük bir düşmanlık besleyen Eutyches'e göre, birleşmeden önce İsa Mesih'te ilâhî ve beşerî olmak üzere iki doğa vardı; ancak birleşmeden sonra İsa'da tek doğa kalmıştır. Eutyches, İsa Mesih'in durumunu denize damlatılan bala benzetir. Bu bir damla bal, denizin suyu içinde görünmez olduğu gibi, İsa Mesih'in beşerî doğası da ilâhî doğası içinde görünmez olmuştur. Eutyches'e göre, birleşmeden sonra İsa Mesih'in be-

69 I.Korintliler 8:6.
70 Bkz. *SCG*, IV/34:26-30.

şerî yönü tamamen yok olmamış, sadece bir ilinek olarak varlığını sürdürmüştür[71]. Bu görüşleriyle Eutyches, İsa Mesih'in sadece Tanrısal bir doğaya sahip olduğunu kabul eder ve O'nun bedenini Tanrı'nın bedeni olarak görür. Eutyches'in görüşlerini açıklarken iki hususa çok dikkat etmek gerekmektedir. Birincisi, Eutyches'in *"İsa Mesih'in bedeni, Tanrı'nın bedenidir"* şeklinde özetlenen görüşü, İsa Mesih'in bedeninin gökten geldiğini savunan Sabellianizm'le karıştırılmamalıdır; zira Eutyches'e göre İsa Mesih bedenini Bâkire Meryem'den almıştır. Tam bu noktada, dikkat edilmesi gereken ikinci husus karşımıza çıkar. Her ne kadar bedenini Bâkire Meryem'den almış olsa da, İsa Mesih ile diğer insanlar aynı öze sahip değildir[72].

Eutyches'in bu görüşlerini değişik argümanlarla çürütmeye çalışan Aquinas, İsa Mesih'in bir bedene, aklî bir ruha ve Tanrısal bir özelliğe sahip olduğunu savunur. Pek tabidir ki, İsa'nın bedeni birleşmeden önce veya sonra Tanrısal bir özellik taşıyor olamaz. Zira hem birleşme öncesinde hem de sonrasında, İsa Mesih'e dokunmak, O'nu görmek mümkündü ve bunlar ulûhiyet fikrine zıt şeylerdir. Benzer şekilde, İsa Mesih'in ruhu da Tanrısal bir niteliğe sahip değildir. Çünkü O'nun ruhu, birleşmeden sonra bile, üzüntü, keder ve kızgınlık gibi birtakım sıkıntılara maruz kalmıştır. Bu tür sıkıntılara sahip olmak da ulûhiyet düşüncesiyle bağdaşmaz. İnsanın ruhu ve bedeni bir araya gelerek insan doğasını oluşturur. Bu sebeple, sadece birleşme öncesinde değil, sonrasında da, İsa'da insanî bir doğa vardır ve bu doğa, O'nun ilâhî doğasından farklıdır[73].

Aquinas'ın konuyla ilgili olarak öne sürdüğü diğer delil, iki doğanın birleşemeyeceğine ilişkindir. Ruh ve bedenden ya da madde ve formdan oluşan her doğa kendi içinde bir bütündür. Ne ruh ne de beden tek başına "doğa" olarak isim-

71 Davies, 254; Çelik, *Süryani Tarihi (I)*, 175.
72 Kelly, 322-323.
73 *SCG*, IV/35:3.

lendirilebilir. Bu ikisi ancak bir doğanın parçaları olabilir. İnsan doğası ruh ve bedenin bir araya gelmesiyle bir bütünlüğe kavuştuğu gibi, ilâhî doğa da kendi içinde bütünlüğe sahiptir. İnsan doğası ve ilâhî doğa, biri veya ikisi değişmeden bir araya gelemez. İsa Mesih tam bir insan ve tam bir tanrı olduğuna göre, O'nun ne beşerî ne de ilâhî doğasının yok olmamış olması gerekir. Bu durumda, Katolik inancına göre, İsa Mesih'te iki değil de tek doğanın bulunduğunu söylemek yanlıştır.

Bir varlığın temel ilkesine bir şey ilave etmek veya ondan bir şey çıkarmak, o şeyin türünü değiştirmek ile aynı anlama gelir. Söz gelimi, tanıma bir şey ilave edilir veya tanımdan bir şey çıkarılırsa, farklı bir türün tanımı elde edilmiş olur. "Canlı" ile "akıl sahibi canlı" arasındaki fark bunun iyi bir örneğidir. Benzer şekilde, form da temel bir ilkedir. Forma yapılacak her türlü ilave, yeni bir türün ve doğanın ortaya çıkmasıyla sonuçlanır. Bu durumda, İsa'da beşerî ve ilâhî doğanın birleştiği düşünüldüğünde, bu, Söz'ün Tanrısallığının insan doğasına eklenmesi anlamına gelecek ve Mesih'in insanî yönü ortadan kaldırılmış olacaktır.

Aynı doğayı paylaşmayan varlıklar, aynı türe ait olamazlar. İnsan ve at aynı doğaya sahip olmadıkları için türleri de farklıdır. Eğer İsa Mesih'te ilâhî ve beşerî doğanın birleştiği savunulursa, bu durumda, İsa'nın doğası ile diğer insanların doğası birbirinden farklı olacak ve dolayısıyla da, İsa diğer insanlarla aynı türü paylaşmayacaktır. Bu ise, *Kutsal Kitap* öğretisine aykırıdır; zira *Kutsal Kitap*'ta İsa insanların kardeşi olarak takdim edilir[74].

Aquinas'a göre, Eutyches'in "*Birleşmeden önce İsa Mesih'te iki doğa vardı*" düşüncesi, temel inanç ilkeleriyle de çelişmektedir. İnsan doğası ruh ve bedenden oluşur. Şayet Eutyches'in dediği gibi, birleşmeden önce İsa Mesih'te iki doğa varsa, enkarnasyondan önce, İsa Mesih'in beşerî ruhunun ve

74 İbraniler 2:17.

bedeninin var olması gerekir. Hâlbuki, Hıristiyan inancı ruhun bedenden önce var olduğu düşüncesini kabul etmez. Bu sebeple Aquinas, birleşmeden önce veya sonra İsa Mesih'te tek doğanın bulunamayacağını savunmaktadır[75].

6. Monotelitizm

Enkarnasyon konusunda Katolik inancının kabul etmediği diğer bir görüş de, İsa Mesih'te tek bir iradenin bulunduğu yönündeki düşüncedir. Aquinas'a göre, tarihte *Monotelitizm (Monothelitism)* diye adlandırılan bu düşünceyi ilk olarak Eutyches ve Nestorius, daha sonra da, Antakya patriği Macarius (ö. 685?), İskenderiyeli Cyrus (ö. 641?) ve İstanbul patriği Sergius (ö. 638) savunmuşlardır. Macarius ve sonrasında gelenler, aslında İsa Mesih'te iki doğanın ve bir şahsın bulunduğu yönündeki İznik, Efes ve Kadıköy konsillerinin kararlarını kabul ediyorlar; ancak İsa Mesih'in beşerî doğasına ait bir hareketin olamayacağına ve bu sebeple de tek bir iradesinin (ilâhî iradenin) olması gerektiğine inanıyorlardı[76]. Monotelitizm'i önemli kılan hususlardan biri, 625-638 yılları arasında görev yapan Papa I.Honorius'un bu görüşü benimsemiş olmasıdır. III.İstanbul Konsili'nde (680–681) *"Mesih'te bölünmeden, değişmeden, ayrılmadan ve karışmadan duran iki doğal irade ve iki doğal eylem vardır"* denilerek Monotelitist görüş reddedilmiştir[77]. İstanbul Konsili'nin bu kararıyla bir papanın heretik bir görüşü benimsemiş olduğu açıkça dile getirilmiştir. Papa I.Honorius'un Monotelitist görüşü nedeniyle mahkûm edilmesi, Hıristiyanlık'ta papaların yanılmazlığı dogmasının doğruluğu konusunda bazı şüphelerin doğmasına da yol açmıştır[78].

Aquinas'a göre, İsa Mesih'te tek bir iradenin ve tek yönlü bir eylemin olduğunu savunan Monotelitist görüş, Mesih'te

75 Bkz. *SCG*, IV/35:9-14.
76 *ST*, III/18:1.
77 Chadwick, 210-211; Davies, 257.
78 Toner, P.J., "Infallibility", *The Catholic Encyclopedia*, (Online Edition), http://www.newadvent.org/cathen/09217a.htm (23.05.2005).

iki doğa bulunduğu şeklindeki Katolik inancı ile çelişir. Eğer Katoliklerin iddia ettiği gibi, Mesih'te beşerî ve ilâhî iki doğa varsa, bunlara uygun olarak beşerî ve ilâhî iki eylem ve iki iradenin bulunması gerekir. Monotelitist görüşte iddia edildiği gibi, Mesih'te sadece Tanrısal eylem ve Tanrısal irade varsa, bu, bizi, İsa Mesih'te tek doğanın bulunduğunu savunan ve Katoliklerce heretik olarak kabul edilen Monofizitlik'e götürür. Bu sebeple, Mesih'te sadece Tanrısal eylemin ve sadece Tanrısal iradenin bulunduğunu söylemek yanlıştır. Ayrıca, Katolik inancına göre, mükemmel bir ilâhî doğa ve mükemmel bir beşerî doğa İsa Mesih'in şahsında birleşmiştir. Mesih'teki ilâhî doğanın mükemmel olabilmesi için Tanrısal bir iradenin bulunması gerekir. Benzer şekilde, beşerî doğanın mükemmel olabilmesi için, Mesih beşerî bir iradeye sahip olmalıdır. Bu sebeple, Katolik inancında, Mesih'te beşerî ve ilâhî iki iradenin bulunduğu kabul edilir[79].

Mesih'in iki iradeye sahip olduğu *Kutsal Kitap*'ta da ifade edilmektedir. *Kutsal Kitap*'ın bildirdiğine göre, İsa Mesih kendisi hakkında, "*Kendi irademi değil, beni gönderenin iradesini yerine getirmek için gökten indim*"[80] demektedir. Yine İsa, Tanrı'ya, "*Benim değil, Senin iraden olsun*"[81] diyerek hitap eder. Bu cümlelerde İsa Mesih'in, Baba'nın iradesinden başka bir iradeye sahip olduğu dile getirilmektedir. İsa Mesih beşerî iradesinin yanı sıra ilâhî iradeye de sahip olmalıdır; zira daha önce de ifade edildiği gibi, Baba ve Oğul, aynı ilâhî öze sahip olduğuna göre, her ikisi için ortak bir ilâhî irade olmalıdır. Dolayısıyla, İsa Mesih'te biri beşerî diğeri ilâhî iki irade bulunur[82].

---

79 Bkz. *SCG*, IV/36:2, 3.
80 Yuhanna 6:38.
81 Luka 22:42.
82 *SCG*, IV/36:8.

ENKARNASYONA YÖNELİK ELEŞTİRİLER

1. Salt insan aklına dayanarak anlaşılması ve açıklanması mümkün olmadığı için enkarnasyon doktrinine karşı pek çok eleştiriler yöneltilmiştir. Bu bağlamda ifade edilebilecek ilk eleştiri, Tanrı'nın yüceliği düşüncesine dayanır. Evrende her şeyin bir düzen içinde bulunması Tanrı'nın iyiliğinin ve yüceliğinin bir göstergesidir. Evrendeki düzene göre, Tanrı'nın her şeyden üstün ve yüce; insanın ise ontolojik olarak daha aşağıda bulunan varlıklarla birlikte olması gerekir. Dolayısıyla, Tanrı'nın insanla birleştiğini söylemek, O'nun yüceliğine ve tanrı düşüncesine uygun düşmez.

Aquinas, enkarnasyon inancının evrendeki düzen fikrine aykırı olmadığını ve Tanrı'nın enkarnasyonla yüceliğinden bir şey kaybetmediğini savunarak bu eleştiriye cevap vermeye çalışır. Ona göre, her ne kadar ilâhî doğayı anlamak insanın sınırlarını aşsa da, insan, aklını kullanarak Tanrı'yla birleşmek üzere yaratılmıştır. Bu zihinsel birlik düşüncesi, Tanrı ile insan arasındaki şahsî birlik için bir örnek ve delildir. Bununla birlikte, enkarnasyondan sonra hem İsa'nın beşerî tabiatının hem de Tanrı Sözü'nün ilâhî tabiatının bozulmadan korunduğu da unutulmamalıdır. Bu sebeple, enkarnasyon sonucunda ne Tanrı yüceliğinden herhangi bir şey kaybetmiş; ne de insan kendi türünün sınırlarını aşan bir konuma yükseltilmiştir[83].

Yukarıda aktarılan eleştiriye göre, Tanrı'nın insan bedenine bürünmesi, Tanrı'ya uygun bir şey değildir. Buna karşın Aquinas, Tanrı'nın bedenleşmesinde herhangi bir uygunsuzluk olmadığı kanaatindedir. Bir özelliğin bir varlığa uygun olup olmaması, söz konusu varlığın doğasıyla ilgili bir durumdur. Söz gelimi, aklî bir doğaya sahip olduğu için, akıl insana uygun bir özelliktir. Tanrı'nın doğası ise, O'nun iyiliğidir. Dolayısıyla, Tanrısal iyiliğe uygun her türlü düşünce ve özellik, Tanrı'ya atfedilebilir. Tanrı'nın, kendisini insanlara

83 *SCG*, IV/55:2.

açıklaması, O'nun iyi olan doğasından kaynaklanır. Bunun en iyi yolu da insan kılığına bürünüp görünür olmaktır. O halde, Tanrı'nın, kendisini insanlara açıklamak için bedenleşmesi, O'nun doğasına aykırı değildir[84].

2. Enkarnasyon doktrinine yönelik bir başka eleştiri, Tanrı'nın insan kılığına bürünmesinin gerekli olmadığını öne sürer. Tanrı her şeye gücü yeten bir varlık olduğuna göre, yapmak istediği şeyleri sadece irade etmekle yaratabilir. Bu sebeple, Tanrı'nın, birtakım faydaları meydana getirmek için, insan kılığına girmesi gereksizdir[85]. Ayrıca, günaha düşmüş bir insandan, affedilebilmesi için gücünün yettiğinin üstünde bir talepte bulunulması doğru değildir. Bu sebeple, günah bataklığına saplanan insanlığın kurtuluşu, İsa Mesih'in ölümü ile sonuçlanan enkarnasyonla değil, Tanrı'nın merhametiyle sağlanabilirdi[86].

Bu eleştiri karşısında Aquinas, Tanrı'nın kâdir-i mutlak olduğunu ve her şeyi iradesiyle yapabileceğini kabul etmekle birlikte, ilâhî hikmetin, âlemde bazı şeylerin meydana gelebilmesi için birtakım şartlar koyduğunu savunur. Elbette Tanrı isteseydi, enkarnasyonla elde edilecek faydaları kendi iradesiyle yaratabilirdi. Ancak Tanrı'nın âlemdeki kurduğu düzene göre, insanın, insanlaşmış bir Tanrı'dan bazı faydaları alması daha uygundur[87].

3. Enkarnasyona karşı çıkanların kullandığı başka bir delil, enkarnasyona inanmanın zor olması ve bunun sonucunda insanlığın kurtuluşu için gerçekleştiği söylenen enkarnasyonun, aslında pek çok insanın yanlış fikirlere ve inkâra düşmesiyle sonuçlanmasıdır. Bu durumda, enkarnasyon insanın kurtuluşunu sağlayamamıştır.

Aquinas'a göre, insanların enkarnasyonu anlamakta zorlandıkları ve bazılarının bu konuda yanlış fikirlere saplandık-

84 *ST*, III/1:1.
85 *SCG*, IV/53:3.
86 *ST*, III/1:2.
87 *SCG*, IV/55:5.

ları doğru olsa da, pek çok insan enkarnasyon sayesinde kurtuluşa ulaşmış ve yanlış fikirlerden uzaklaşmıştır. Bu açıdan bakıldığında enkarnasyon ile yaratma arasında bir fark yoktur. İnsanlar Tanrı'nın iyiliğinin bir göstergesi olan yaratma konusunda da yanlış fikirlere yönelebilmektedirler. Bununla birlikte, inanan insanlar, gerek yaratma gerekse enkarnasyon hakkındaki yanlışları ilâhî hakikatleri daha iyi anlamak için kullanabilirler[88].

4. Kendi varlığını insan bedenine soktuğu için, enkarnasyonun, Tanrı'nın yaptığı işlerin en büyüğü ve en önemlisi olduğu kabul edilebilir. En büyük işten elde edilecek fayda da en büyük olmalıdır. Eğer enkarnasyon insanlığın kurtuluşu için gerçekleşmişse, bu en büyük eylemin bütün insanlığın kurtuluşunu sağlaması gerekirdi; ama bunu gerçekleştirememiştir.

Aquinas'a göre, Tanrısal iyilik ile karşılaştırıldığında, yaratılmış her türlü iyilik önemsiz kalır. Bununla birlikte, yaratılanlar açısından bakıldığında, akıllı varlıkların kurtuluşundan daha büyük ve daha önemli başka bir şey olamaz. İnsanın kurtuluşunun enkarnasyona bağlı olduğu düşünüldüğünde, enkarnasyonun önemi de kendiliğinden ortaya çıkar. Ancak enkarnasyonun bütün insanların kurtuluşunu sağlaması zorunlu değildir. Sadece enkarnasyona inananlar kurtuluşa ulaşır. Bu noktada enkarnasyonun bütün insanlara hitap ettiği de akılda tutulmalıdır. Enkarnasyonun nimetlerinden istifade etmek istemeyenler, kendilerini kurtuluştan mahrum bırakmış olurlar[89].

5. Tanrı'nın, insan bedenine girdikten sonra, ulûhiyetini gösterecek işler yapmamış olması da enkarnasyon doktrinine yapılan eleştirilerden biridir. Eğer Tanrı, insanların kurtuluşu için insan bedenine bürünmüşse, kendisinin Tanrı olduğunu insanlara göstermeye yetecek işaretler göstermesi gerekirdi; ancak durum böyle olmamıştır. Hatta sadece Tanrısal yar-

88 *SCG*, IV/55:9.
89 *SCG*, IV/55:10.

dım alan bazı insanlar, Tanrı'yla birleşmedikleri halde, İsa Mesih'in yaptığı gibi, belki de daha büyük mucizeler gerçekleştirmişlerdir. Nitekim *Yeni Ahit*'te *"Size doğrusunu söyleyeyim, benim yaptığım işleri, bana iman eden de yapacak; hatta daha büyüklerini yapacaktır"*[90] diyerek bu hususa işaret eden bizzat İsa Mesih'tir. O halde, Tanrı'nın enkarnasyonu insanlığın kurtuluşunu sağlayacak delilleri tam olarak gösterememiştir.

Aquinas, Tanrı'nın, enkarnasyonla insanların kurtuluşuna yetecek delilleri gösterdiğini düşünmektedir. Tanrı olduğunu kanıtlamanın en iyi yolu, sadece Tanrı'ya ait olan şeyleri yapmaktır. Söz gelimi, tabiat kurallarını aşacak şeyler yapabilme gücü, sadece Tanrı'ya ait bir özelliktir. İsa Mesih de körleri ve cüzamlıları iyileştirerek, ölüleri dirilterek sadece Tanrı'ya ait olan işleri yapmış ve böylece Tanrı olduğunu göstermiştir. Yukarıdaki iddiada savunulduğu gibi, başka insanların da benzer şeyler yaptığı öne sürülebilir. Fakat Aquinas'a göre, aynı işi yapıyor olsalar da, İsa'nın tarzı ile diğerlerininki tamamen farklıdır. Başka insanlar dua ederek mucizevî şeyler yaparlarken, İsa Mesih kendi gücüyle ve kendi buyruğuyla bu işleri yapmıştır. Hatta İsa, kendisi gibi veya kendisinin yaptığından daha büyük mucizevî işler yapmaları için başka insanlara da yetki ve güç vermiştir. İsa Mesih'in yaptığı olağanüstü işler sadece maddî ve bedensel değil; aynı zamanda manevîdir. İsa Mesih'le veya O'nun adını anarak insanlar Kutsal Ruh'la dolmakta, güzel işler yapmaya yönelmekte ve Tanrı'yla ilgili meselelerde aniden aydınlanmaktadırlar. Okuma yazma bilmeyenler, başkalarına ilâhî hakikatleri anlatacak kadar yetenekli hale gelmektedirler. Bütün bunlar, Aquinas'a göre, İsa'nın tanrılığını gösteren açık işaretlerdir[91].

6. Enkarnasyonun geç gerçekleşmesi de eleştiri noktalarından birini oluşturur. Eğer insanın kurtuluşu için Tanrı'nın bedenleşmesi gerekliyse, bu bedenleşme neden daha önce

90 Yuhanna 14:12.
91 *SCG*, IV/55:11.

gerçekleşmemiştir? İsa Mesih'in dönemine kadar gelip geçen nesiller neden böyle bir kurtuluştan mahrum bırakılmıştır?

Aquinas, bu sorulara cevap verirken, enkarnasyonun bütün insan nesilleri için gerekli olduğunu kabul etmekle birlikte, bunun dünyanın başlangıcında gerçekleşmesinin gerekli olmadığını öne sürmektedir. Düşünürümüze göre, enkarnasyonun gecikmesi, insanların, işledikleri günahın farkına varmaları amacına yöneliktir. Hiçbir kimse, kusurunu ve sorununu bilmeden, günaha karşı tam olarak çare bulamaz. Ancak kusurunu bilen insan, alçak gönüllü bir şekilde, günahlarını bağışlayacak olan Tanrı'ya yönelebilir. Ayrıca, kurtuluş için gerekli olan enkarnasyonun gecikmesi, insanın ne kendi çabasıyla, ne erdemli davranışlarıyla, ne de Eski Ahit'in yasalarına bağlı kalarak kurtuluşun mümkün olduğunu anlamasını sağlamıştır. İnsanlık bu dönemde üç süreçten geçmiştir: Dinî kurallar öncesi, dinî kurallar dönemi ve inayet dönemi. Mükemmelliğe ulaşmak için insanların bu süreçleri geçmesi gerekiyordu. Aquinas, burada çocukların eğitimini örnek olarak sunar. Çocuklara başlangıçta küçük şeyler öğretilir. Onların önemli şeyleri anlamaları için zihinlerinin olgunlaşması gerekir ve bu da zamanla olur. Bunun gibi, insanlık da patriyarklar, dinî kurallar ve peygamberler aracılığıyla enkarnasyonun gizemini kavrayabilecek olgunluğa getirilmiştir. Bu sebeple, enkarnasyon dünyanın başlangıcında değil, İsa Mesih döneminde gerçekleşmiştir. Nitekim, "*Ama zaman dolunca Tanrı, Yasa altında olanları özgürlüğe kavuşturmak için kadından doğan, Yasa altında doğan öz Oğlunu gönderdi*"[92] şeklindeki *Yeni Ahit* cümlesi de Tanrı'nın kurtuluş planındaki süreci açıklar. Aquinas, bu süreci, kraldan önce elçilerin gelerek halkı saygılı davranmaya hazırlamalarına benzetir[93].

7. Enkarnasyona yönelik başka bir eleştiri, Tanrı'nın, bir ölümlünün bedenine girmesiyle alakalıdır. Eğer Tanrı ölümsüz, acı çekmeyen, muhteşem bir bedende ortaya çıkmış ve

92 Galatyalılar 4:4. Ayrıca bkz. 3:34-25.
93 Bkz. *ST*, III/1:5; *SCG*, IV/55:12.

bunu da bütün insanlara göstermiş olsaydı, daha inandırıcı ve insanların gelecekle ilgili beklentileri açısından daha umut verici olurdu. Bu sebeple Tanrı'nın, ölümlü ve güçsüz bir varlığın bedenini alması uygun değildir.

Aquinas, Tanrı'nın acı ve ölüme maruz kalmayacak bir bedene değil, bilakis, acı ve ölüme bağımlı bir bedene girmesinin daha doğru olduğuna inanır. Ona göre, bunun birkaç nedeni vardır: Birincisi, eğer enkarnasyon, acı ve ölüme maruz kalmayan bir kişide meydana gelseydi, insanlar için bu varlık, hayaletten öte bir anlam taşımayacak ve bu nedenle de enkarnasyonla hedeflenen sonuç gerçekleşmeyecekti. İkinci neden, enkarnasyonun insanların günahlarını ortadan kaldırmak üzere meydana gelmiş olmasıdır. İlk insanın işlediği aslî günah nedeniyle insanlık ölüme ve bu dünya hayatındaki diğer acılara maruz kalmıştır. Bu nedenle Tanrı'nın, hiç günah işlememişken, acı ve ölüme tâbi bir bedene bürünmesi; acı ve ölümü tadarak aslî günahın etkisini insanlardan kaldırması gerekli olmuştur[94]. Enkarnasyonun ölümlü bir insanın bedeninde gerçekleşmesinin üçüncü nedeni, Tanrı'nın, çektiği acı ve ölümün üstesinden gelerek bize bir erdem örneği vermesidir. Bu örnek sayesinde insanlar, bedensel acılarının üstesinden gelme konusunda daha etkin ve daha cesur davranacaklardır[95].

8. Enkarnasyon doktrinine göre, Tanrı Oğlu, Baba'sına itaat ederek ölümü seçmiştir. İtaat, âmir konumunda olanın iradesine boyun eğmektir. Enkarnasyon göz önünde bulundurulduğunda, Tanrı'ya, ölüm emri veren bir irade izafe edilmiş olur. Hâlbuki, Tanrı yaşamın sona ermesini değil, devamını murat eder. Bu sebeple, bir insanın ölümünü istemek, Tanrı fikriyle uyumlu bir nitelik değildir.

Aquinas, bu eleştiriye Tanrı'nın insandan ne istediğini açıklayarak cevap verir. Tanrı insanın erdemli davranması ister. Bir kimse ne kadar erdemli davranırsa, o oranda Tanrı'ya

94 Romalılar 8:3.
95 *SCG*, IV/55:14.

itaat etmiş olur. Erdemli davranışlar arasında en önemlisi yardımseverliktir. Bir kimsenin başkaları için kendisini ölüme teslim etmesi, yapılabilecek en büyük iyiliktir. *Yeni Ahit*'te bu gerçek, *"Hiç kimsede, insanın, dostları uğruna canını vermesinden daha büyük bir sevgi yoktur"*[96] denilerek ifade edilir. İsa Mesih'in ölümü tercih etmiş olması, O'nun tanrılığına aykırı değildir; zira İsa Mesih'te ilâhî ve beşerî doğa birbiriyle karışmadan bulunur. Ölüm, acı gibi şeyler Mesih'in ilâhî değil, beşerî doğasıyla ilgilidir. Benzer bir durum tüm insanlar için geçerlidir: Zira insanların da bedenleri ölmekte; ama ruhları varlığını sürdürmektedir[97].

9. Enkarnasyon doktrininde, ölümü hak eden bir günahkârın yerine masum bir insan ölüme gönderilmektedir. Bu, Tanrı'nın adalet ilkesine aykırıdır.

Aquinas'a göre, Tanrı'nın, Mesih'in ölmesini istemiş olması ne bir saygısızlık ne de zulümdür. Zira Tanrı, Mesih'e istemediği bir şeyi yaptırmamış; İsa Mesih ölümü kendisi seçmiştir[98].

10. İnsanlara alçak gönüllülüğü öğretmek için bir insanın ölmesi gerekli değildir. Tanrı, diğer buyruklarında yaptığı gibi, vahiy yoluyla insanlardan alçakgönüllü olmalarını isteyebilirdi.

Aquinas'a göre, ilâhî vahye muhatap olan insanların alçakgönüllülüğü de vahiyle öğrenmeleri mümkündür. Ancak, davranışlar daima sözden daha etkilidir. Bu konuda pek çok örnek bulunduğu halde, hiçbirisi İsa Mesih'in yaşamı ve ölümü kadar etkili olmamıştır[99].

---

96 Yuhanna 15:13.
97 *SCG*, IV/55:17.
98 *SCG*, IV/55:19.
99 *SCG*, IV/55:21.

BÂKİRE MERYEM: İSA MESİH'İN ve TANRI'NIN ANASI

Kelâm'ın İsa Mesih'in bedeninde ortaya çıkmasını ifade eden enkarnasyon doktrini, Bâkire Meryem'in durumunun da sorgulanmasına ve bunun sonucu olarak ilk dönem Hıristiyanlık tarihinde oldukça şiddetli tartışmaların doğmasına yol açtı. İznik ve Kadıköy konsillerinde İsa Mesih'in hem gerçek bir insan hem de gerçek bir Tanrı olduğunun kabul edilmesinden sonra, Bâkire Meryem *Theotokos* (Tanrı doğuran/Tanrı anası) olarak adlandırıldı. *Theotokos* teriminin kullanılmasına tepki olarak ise, Hıristiyanlık tarihinde Meryem'in sadece bir insan annesi olduğunu savunan Nestoryanizm mezhebi doğdu[100]. Konuyla ilgili tartışmaların alevlenmesi üzerine Efes'te bir konsil toplanmasına karar verildi ve bu konsilde (431) Nestorius'un görüşleri reddedilerek Meryem'in "Tanrı Anası" olduğu karara bağlandı[101].

Bâkire Meryem'in *Theotokos* (Tanrı Anası) olarak adlandırılması, çözülmesi gereken bazı problemleri de beraberinde getirmiştir. *Kutsal Kitap*'ın kullanmadığı bir unvanı, Efes Konsili'nin Meryem'e izafe etmesi bu problemlerden biridir. Ayrıca, hatırlanacağı gibi, İsa Mesih'in tanrılığı, O'nun beşerî doğasıyla değil, ilâhî doğasıyla ilgilidir. Hâlbuki, İsa Mesih ilâhî doğasını Bâkire Meryem'den almamıştır. Bu sebeple Meryem'in "Tanrı Anası" diye adlandırılması doğru görünmemektedir. Katolik düşüncesine karşıt başka bir argümana göre, "Tanrı", Baba, Oğul ve Kutsal Ruh için ortaklaşa kullanılan bir kelimedir. Meryem'e "Tanrı Anası" denilirse, bu durumda onun, Baba, Oğul ve Kutsal Ruh'un anası olduğu şeklinde kabul edilemez bir düşünceye kapı açılmış olacaktır.

Aquinas, Meryem'in "Tanrı Anası" olarak isimlendirilmesinin doğru olup olmadığı meselesine girmeden önce, isimlendirme hakkında bilgi verir. Düşünürümüze göre, somut

---

100 Çelik, 143.
101 Geniş bilgi için bkz. Chadwick, *The Early Church*, 194-200; Çelik, 145-168.

şeylere işaret eden her kelime, aslında işaret ettiği şeyin şahsı (hypostasis) için kullanılır. Katolik inancında inkarnayon İsa Mesih'in şahsında gerçekleşmiştir. Tanrı olan İsa Mesih beşerî ve ilâhî iki doğaya sahiptir. Gerek beşerî doğasına, gerekse ilâhî doğasına ait olan özellikler İsa Mesih'in şahsına atfedilir. Dolayısıyla, İsa Mesih'in beşerî doğası gereği doğduğundan söz edilebiliyorsa, Tanrı'nın doğduğundan bahsetmek de mümkündür. O halde, beşerî doğası bakımından İsa Mesih'in annesi olan Meryem, aynı zamanda O'nun ilâhî doğasının da annesidir, yani "Tanrı Anası"dır.

Kutsal Kitap'ta Meryem'e "Tanrı Anası" denilmediği doğrudur. Ancak Aquinas'a göre *Kutsal Kitap*'ın değişik cümleleri birlikte düşünüldüğünde, Meryem'in "Tanrı Anası" olduğu sonucuna ulaşılabilir. Söz gelimi, *Kutsal Kitap*'ta bir taraftan İsa Mesih'in tanrı olduğu açıklanırken, bir taraftan da Meryem'in, İsa Mesih'in annesi olduğu ifade edilir[102]. Bu iki ifade bir araya getirildiğinde Meryem'in "Tanrı Anası" olduğu ortaya çıkar.

"İsa Mesih ilâhî doğasını değil, beşerî doğasını Meryem'den almıştır. Bu sebeple, Meryem'e 'Tanrı Anası' denemez" şeklindeki itiraz, Aquinas'ın belirttiğine göre, Nestorius'a aittir ve Aquinas, bu eleştiriye cevap verirken, İskenderiye Patriği Cyril'in Nestorius'a gönderdiği mektuptan alıntı yapar. Bu mektupta Cyril, "*İnsanın ruhu bedeniyle birlikte doğar ve bu ikisi tek bir varlık olarak kabul edilir. Bedeni doğuran kişi, sadece bedenin değil, aynı zamanda ruhun da annesidir. İsa Mesih için de durum buna benzer*" diyerek Meryem'in "Tanrı Anası" olduğunu göstermeye çalışır.

"Meryem 'Tanrı Anası' ise, bu durumda Baba ve Kutsal Ruh'un da anasıdır" şeklinde özetlenebilecek itiraza karşı Aquinas, *Kutsal Kitap*'ta "Tanrı" kelimesinin hem teslisi oluşturan üç şahsın ortak adı olarak, hem de Baba, Oğul veya Kutsal Ruh'tan herhangi birini ifade etmek için kullanıldığı-

102 I.Yuhanna 5:20; Matta 1:18.

nı dile getirmektedir. Meryem'in "Tanrı Anası" olduğu söylenirken, kastedilen Baba veya Kutsal Ruh değil, bedenleşmiş Oğul'dur[103].

İsa Mesih'in mucizevî bir şekilde babasız olarak doğması, Meryem'e "İsa Mesih'in annesi" denilip denilmeyeceği meselesini de gündeme getirmektedir. Zira hamile kalmasında, Meryem'in herhangi bir fonksiyonu olmamış; o sadece bunun için gerekli olan maddeyi sağlamıştır. Tıpkı yatak ya da sıranın malzemesini sağlayan kütük, yatağın/sıranın annesi olarak adlandırılamayacağı gibi, Meryem'in de İsa Mesih'in annesi olarak isimlendirilmesi mümkün değildir. Ayrıca, Âdem'den yaratıldığı halde, Havva'ya "Âdem'in kızı" denilmediği gibi, İsa Mesih'in mucizevî doğumunda Meryem'e anne, Mesih'e de onun oğlu denilmesi doğru değildir.

Aquinas'a göre, bu itirazlar yersizdir ve Meryem İsa Mesih'in gerçekten annesidir; zira Mesih'in bedeni gökten inmemiş, Meryem'in kanından oluşmuştur. Bu, bir kimseye "anne" denilmesi için yeter sebeptir. Kütüğe yatak veya sıranın annesi denilememesi, annelik, babalık veya oğulluk gibi kavramların cansızlar için değil, canlılar için kullanılması nedeniyledir. İsa Mesih'in doğumu, Meryem ile Kutsal Ruh'un etkin olduğu mucizevî bir olaydır. Bu olayın Meryem ile ilgili kısmı olağan, Kutsal Ruh'un etkisi ise olağandışıdır. Dolayısıyla, Meryem İsa Mesih'in gerçek ve doğal annesidir[104].

103 *ST*, III/35:4.
104 *ST*, III/35:3.

YEDİNCİ BÖLÜM

Sakramentler

"Yemin, işaret, bağ" gibi anlamlara sahip Latince "sacramentum" kelimesinden türetilen *sakrament (sacrament)*, terim olarak, Hıristiyanlık'ta manevî armağanları sembolize etmek ve taşımak üzere İsa Mesih'in kurduğuna inanılan maddî işaretleri ifade eder. Kelimenin ilk olarak Tertullian ile birlikte üçüncü yüzyıldan itibaren kullanılmaya başladığı görülmektedir. Dört ve beşinci yüzyıllarda her türlü âyini ifade eden sakrament, Augustinus tarafından "görünür kurban" ya da "görünmeyen kurbanın kutsal işareti" olarak tanımlanmıştır. Aquinas da bu yorumu benimseyerek sakramenti "kutsal işaret" olarak tarif etmiştir.

Sakramentler üzerine ilk ciddi çalışmayı yapan Hugh of Saint Victor (ö. 1141) sakramentlerin sayısını otuza kadar çıkarmış; ancak kendisinden sonra Peter Lombard sakramentlerin sayısını yedi olarak belirlemiştir. 1439 yılında Floransa Konsili Lombard'ın düşüncesini onaylayarak Roma Katolikleri açısından yedi sakramenti tespit etmiştir. Bu yedi sakrament vaftiz, evharistiya, güçlendirme, günah itirafı, son yağlama, nikâh ve rahip takdisidir. Bu sakramentlerin etkili olabilmesi için üç şeyin bulunması gerekir: Doğru "madde" (maddî işaret), "form" (gerekli sözler), ve "niyet". Katolik ve

Ortodoks Kiliseler yedi, Ermeniler altı (son yağlamayı sakrament olarak görmüyorlar), Protestan Kiliseler iki sakramenti (vaftiz ve evharistiya) kabul ederken, Tanrı ile insan arasında hiçbir şeyin bulunmaması gereğine inanan Unitaryenler ve Kuveykırlar bütün sakramentleri reddederler[1].

SAKRAMENTLERİN GEREKLİLİĞİ

Aquinas, eserlerinde sakramentlerin gerekli olup olmadığıyla ilgili tartışmaya da değinmektedir. Sakramentlerin gerekli olmadığını düşünenler, temelde, İsa Mesih'in getirdiği kurtuluşun yeterli olduğuna ve sakramentlerin maddî unsurlar içermeleri nedeniyle kurtuluşa vesile olamayacağına vurgu yaparlar. Bu görüşte olanlara göre, günah insanın ruhuyla ilgili manevi bir şey olduğu için, günahtan kurtuluş çarelerinin de manevi olması beklenir. Nitekim, *Kutsal Kitap*'ta bunu destekleyecek deliller de bulunmaktadır. Söz gelimi, bir *Kutsal Kitap* cümlesi bedenle ilgili uygulamaların çok az yararının olacağını açıklar[2]. Sakramentler maddî şeylerle ve birtakım sözlerle yerine getirildiğine göre, onlar sayesinde gelecek faydalar insanın kurtuluşunu sağlayamaz. Yine *Kutsal Kitap*'ta anlatıldığına göre Pavlus, Tanrı'dan *"Lütfum sana yeter"* şeklinde bir söz işitmiştir[3]. Eğer Pavlus'un duyduğu Tanrı sözü doğru ise, kurtuluş için sakramentlere gerek olmamalıdır. Ayrıca, yeterneden, bir şeyin meydana gelmesini tek başına sağlayan, başka bir şeye ihtiyaç duymayan nedendir. İsa Mesih'in çarmıhta çektiği sıkıntılar insanın kurtuluşu için yeter-nedendir. Dolayısıyla, kurtuluş için sakramentler gerekli değildir.

---

1 Bkz. *ST*, III/60:1; Talley, T.J., "Sacraments", *The Perennial Dictionary of World Religions*, 636; "Sacraments (Christian)", *The Penguin Dictionary of Religions*, Middlesex 1984, s. 278-279; Erbaş, Ali, *Hıristiyan Ayinleri (Sakramentler)*, İstanbul 1998, s. 31-36; Hellwig, Monika H., "Sacrament: Christian Sacraments", *The Encyclopedia of Religion*, XII/505; Tümer, Günay – Küçük, Abdurrahman, *Dinler Tarihi*, 296.

2 I.Timoteos 4:8.

3 II.Korintliler 12:9.

Aquinas, sakramentlerin gerekli olmadığını savunan bu itirazların ilkine cevap verirken, bedenle ilgili uygulamaların çok az faydasının olacağını kabul etmekle birlikte, sakramentlerin sadece bedenle ilgili değil, belli oranda ruhsal bir uygulama olduğuna dikkat çeker. İkinci itirazla ilgili olarak, müellifimiz, Tanrı'nın lütfunun yeterli olduğu, ancak bu lütfun kazanılması için yine de sakramentlere ihtiyaç duyulacağı açıklamasını yapmaktadır. İsa Mesih'le gelen kurtuluşun yeter-neden olduğu ve başka bir nedene tevessül etmenin gerekli olmadığı itirazına Aquinas'ın verdiği cevap, ikinci itirazın cevabıyla paraleldir. İsa Mesih'le gelen kurtuluş yeterli olmakla birlikte, bu kurtuluşa sakramentler aracılığıyla ulaşılır. Başka bir deyişle, sakramentler etkisini, İsa Mesih'in çarmıha gerilmesiyle kazanılan kurtuluştan alır. Dolayısıyla, İsa Mesih'in getirdiği kurtuluşa ulaşabilmek için sakramentler gereklidir[4].

Sakramentlerin gerekliliği ile ilgili diğer bir tartışma, sakramentlerin maddî bir nitelik taşımasına ilişkindir. Günah da, günahtan kurtuluş da manevî ve ruhsal bir şey olduğuna göre, neden sakramentler maddî şeylerle uygulanmaktadır? Aquinas'a göre, sakramentlerin görünür şeylerle uygulanmasının üç nedeni vardır. Birincisi, insanın, manevî ve zihnî şeyler de dâhil olmak üzere, bilgiye duyular aracılığıyla ulaşmasıdır. Bu sebeple, sakramentlerin görünür olması insan doğasına daha uygundur. İkincisi, araçlar ile ilk neden arasında bir uyum olması gereğidir. Hatırlanacağı gibi, insanın kurtuluşunun ilk ve evrensel nedeni insan şekline bürünmüş olan Kelâm'dı (enkarnasyon). O halde, bu evrensel nedenin gücünü insana ulaştıracak olan tedaviler de nedenine benzemeli, yani görünür olmalıdır. Son olarak, mademki insan görünür şeylerle günaha düştü, o halde, yine görünür şeylerle kurtuluşa erişmesi uygun olacaktır. Tanrı'nın yarattığı şeyler bizatihi kötü ve günaha sevk eden şeyler olamaz. İnsanlar Tanrı'nın yarattığı varlıkları yanlış bir şekilde kullandıkları için

4 *ST*, III/61:1.

günah işlemiş oluyorlar; şayet kendilerine emredildiği şekilde kullanırlarsa, Tanrı'nın yarattığı bu varlıklar insanın kurtuluşunu sağlayabilir[5].

Belirtilen bu nedenlerden dolayı, Aquinas, görünür ve cismani şeylerin manevi kurtuluşa hizmet edemeyeceğini düşünmenin yanlış olduğu kanaatindedir. Bu tür görünür şeyler, kendisi de ete kemiğe bürünmüş ve acı çekmiş olan Tanrı'nın kullandığı araçlardır. Araçlar, kendilerine ait bir güçle çalışmaz; bağlı bulundukları varlığın gücü sayesinde iş görürler. O halde, görünür şeyler manevi kurtuluşa hizmet edebilir[6].

Bilindiği gibi, Katolik ve Ortodoks Kiliselerinde vaftiz, güçlendirme, evharistiya, günah itirafı (tövbe), son yağlama, rahip takdisi ve nikâh olmak üzere yedi sakrament uygulanmaktadır. Sakramentlerin gerekliliği konusu ele alınırken, bu yedi sakramentin tamamının, kurtuluş için zorunlu olup olmadığı meselesinin de çözüme kavuşturulması gerekir. Bu konuda Aquinas, öncelikle "zorunlu/gerekli" ifadesinin ne anlama geldiğini açıklamanın lüzumunu hissetmektedir. Düşünürümüze göre, "gerekli" denilen şeyler iki türlü olabilir: Birincisi, insanın yaşaması için yiyeceğin "mutlaka" gerekli olması gibi, bir şey, eğer kendisi olmadan amaca ulaşılamıyorsa, bu, mutlaka gereklidir. İkincisi ise, bir şeye daha kolay ve daha uygun bir şekilde ulaşmak için "gerekli" olan araçları ifade eder. Bunun örneği de, yolculuk için bir bineğin gerekli olmasıdır. Mutlaka gerekli olan üç sakrament vardır: Vaftiz, günah itirafı ve rahip takdisi. Vaftiz ve günah itirafı bireyler için, rahip takdisi ise Kilise için gereklidir. Vaftiz, herkese gerekli olan vazgeçilmez bir sakramenttir. Çocuklar, sadece vaftiz olarak kurtuluşa erişebilirler. Vaftiz edildikten sonra günah işleyenler için günah itirafı zorunlu hale gelir. *"Yöneticisi olmayan halk düşer"*[7] şeklindeki *Kutsal Kitap* cümle-

5 *SCG*, IV/56:4-6.
6 *SCG*, IV/56:7; *ST*, III/60:4.
7 Özdeyişler 11:14.

sinin de işaret ettiği gibi, rahip takdisi Kilise'nin devamı için mutlaka gerekli olan sakramenttir. Diğer sakramentler ise, daha iyi bir Hıristiyan olmak için gerekli olan âyinlerdir. Güçlendirme, vaftizi; son yağlama da günah itirafını teyit eder; nikâh ise Hıristiyan nüfusun sayısını muhafaza etmek ve arttırmak için önemlidir[8].

ESKİ ve YENİ ŞERİATTAKİ SAKRAMENTLER ARASINDAKİ FARKLAR

Hıristiyan inancına göre, daha önceki kutsal metinlerde (Eski Ahit'te) vaat edilen nihâi kurtuluş, Tanrı Kelâmı'nın İsa Mesih olarak ortaya çıkması (enkarnasyon) ve Mesih'in aslî günaha kefâret olmak üzere ölümü tercih etmesiyle gerçekleşmiştir. Kurtuluşu ortaya çıkaran şey, ete kemiğe bürünen ve acı çeken Kelâm'dır. Bu nedenle, enkarnasyondan önce uygulana gelen sakramentler, İsa ile gelecek olan kurtuluşun müjdeleyicisi olarak değerlendirilmelidir. İsa'nın ölümünün ardından sakramentler, artık, insanlığa kurtuluşu vadeden değil, sağlayan ibadetlerdir.

Bu noktada İsa Mesih'ten önce uygulanan sakramentlerin durumu tartışılmaya başlanmıştır: Tanrı değişmediğine ve yaptığı bir şeyden veya verdiği bir emirden pişman olmadığına/olmayacağına göre, Eski Ahit'teki şeriatta belirtilen ve Tanrı'nın emrettiği sakramentler gözetilmeli midir? Aquinas, Tanrı'nın değişmeyeceğini ve pişman olmayacağını kabul etmekle birlikte, eski sakramentlerin uygulanmasının gerekmediğini düşünür; zira Tanrı farklı zamanlarda insanlara farklı emirler verebilir. Bu durumu, çocuklarına emirler veren bir baba örneğiyle açıklayan Aquinas, babanın küçük çocuğuna verdiği emirle, büyük çocuğuna verdiği emirlerin farklılığına işaret eder. Tanrı da, enkarnasyon-

8 *ST*, III/65:4.

dan önceki eski sakramentleri ve emirleri geleceğe işaret etmek için vermiştir. Yeni sakramentler ise geleceğe değil, şimdiye yöneliktir[9].

Eski ve yeni sakramentler arasında fark gözeten Aquinas'ın karşılaştığı diğer bir sorun ise, hem eski hem de yeni sakramentlerin birlikte uygulanmasını savunan Nasuralılar* ve Ebionitler'in durumudur. Düşünürümüze göre eski ve yeni sakramentleri bir arada uygulayanlar doğru bir davranış içinde değildir. Zira bu kişiler bir yandan İncil'in sakramentlerini yerine getirerek, enkarnasyon ve diğer gizemlerin mükemmel bir şekilde gerçekleştiğine şahadet ediyor olacaklar; diğer yandan ise şeriatın eski sakramentlerini yerine getirerek, bu gizemlerin gelecekte ortaya çıkacağını söylüyor olacaklardır. Dolayısıyla, hem eski hem de yeni sakramentlerin birlikte uygulanması çelişkili bir durumdur[10].

SAKRAMENTLER

Aquinas sakramentlerin sayısını ve adlarını açıklarken bir benzetmeden yararlanır. İnsan, bedensel yönüyle üç şeye zorunlu olarak; dördüncüsüne de gerektiğinde ihtiyaç duyar. Zorunlu şeylerin ilki doğum anında elde edilen yaşamdır; ikincisi, büyürken kazanılan boy ve güçtür; üçüncüsü ise, hem yaşamın korunması hem de büyüme için gerekli olan besindir. Bunlar olmaksızın doğal yaşam süremez. Doğal ya-

9 Bkz. *SCG*, IV/57:1-2.

* Filistin bölgesinde İsa'dan önce ortaya çıkmış ve M.S. 4. yy'a kadar varlıklarını devam ettiren heterodoks bir Yahudi mezhebidir. Nasuralılar, Kudüs'teki Yahudileri sapkınlıkla suçlar ve onların ellerindeki Torah'ın gerçek Torah olmadığı iddia ederlerdi. Nasuralılar ile Ebionitler arasındaki en önemli fark, İsa Mesih'in doğumuna ve kimliğine ilişkindir. Nasuralılar, Mesih'in, bâkire Meryem'den doğan bir Tanrı Oğlu olduğuna; Ebionitler ise İsa'nın, Yusuf ve Meryem'den normal bir doğumla dünyaya gelen sıradan bir insan olduğuna inanırlardı. Ceniş bilgi için bkz. Gündüz, Şinasi, *Din ve İnanç Sözlüğü*, Ankara 1998, s. 279; Kelly, 139.

10 *SCG*, IV/57:3.

şamı zayıflatacak engeller de vardır. Bu engeller karşısında dördüncü bir nitelik gerekli olur: O da yaralanmış olan bedenin tedavisidir.

Aquinas'a göre, ruhsal yaşam da bunun gibidir. Zorunlu olan şeylerin ilki, vaftiz ile ruhsal bakımdan doğmaktır; ikincisi, güçlendirme (konfirmasyon) ile ruhsal gelişimi sağlamak ve güçlenmektir; üçüncüsü de evharistiya ile ruhsal besini almaktır. Ruhsal tedavi ise, günah itirafı ya da son yağlama ile sağlanır. Önem sırasına göre sakramentler vaftiz, güçlendirme, evharistiya, rahip takdisi, nikâh, günah itirafı ve son yağlama şeklinde tasnif edilmektedir[11].

1. Vaftiz

Sakramentlerin ilki, Hıristiyanlık'a girişi sağlayan vaftizdir. Hıristiyan inancına göre, insan dünyaya aslî günahı yüklenmiş olarak gelir. Aslî günahın yanı sıra kişinin bizzat işlediği günahlar da insanı Tanrı'dan ve ruhsal yaşamdan uzaklaştırmaktadır. Bu sebeple, hem aslî günahtan hem de diğer günahlardan kurtulmak için vaftiz olmak ve Hıristiyanlık'ı kabul etmek gerekir[12]. Vaftiz, Hıristiyanlık'ta dine girmek ve aslî günahtan kurtulmak için belli usullere uyularak su ile yapılan bir sakrementtir[13].

Daha önce de ifade edildiği gibi, sakramentlerin tam olarak yerine getirilebilmesi için madde, form ve niyet olmak üzere üç şeyin birlikte bulunması gerekir. Madde ile sakramentte kullanılacak maddî unsur ve işaret kastedilir. Bu işaret ile o sakrament yapıldığında elde edileceği düşünülen sonuç arasında bir uyum olmalıdır. Vaftiz ilk insandan tevarüs ettikleri aslî günahı ve geçmişte kendilerinin işledikleri günahları temizleyen bir sakrament olduğuna göre, tıpkı bedeni kirlerden temizlerken yapıldığı gibi, vaftizde de suyun

---

11 Bkz. *SCG*, IV/58:3-4; *ST*, III/65:1, 2.
12 *SCG*, IV/59:1.
13 Erdem, Mustafa, "Hıristiyanlıktaki Vaftiz Anlayışı Üzerine Bir Araştırma", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, c. 36, Ankara 1993, s. 133.

kullanılması anlaşılabilir bir durumdur[14]. Vaftiz sakramentinde kullanılan işaretin su olması, bazı itirazların doğmasına yol açmıştır. Bu itirazların temelinde Vaftizci Yahya'nın İsa Mesih hakkında söylediği, *"O sizi Kutsal Ruh'la ve ateşle vaftiz edecek"*[15] cümlesi yer almaktadır. Aquinas, vaftiz için uygun işaretin su olduğuna inanır ve Vaftizci Yahya'nın sözünün değişik şekillerde anlaşılabileceğini iddia eder. İsa Mesih'in göğe yükselmesinin ardından, Havarilerin üzerine ateşten dillere benzer bir şey mucizevî bir şekilde inmiş ve Havariler değişik dillerde konuşmaya başlamışlardır[16]. Aquinas'a göre, Vaftizci Yahya'nın sözü bu olaya işaret ediyor olabilir. Sözü edilen ateşin, musibet anlamında değerlendirilmesi de mümkündür; zira musibetler de insanların günahlarını temizler. Bu sebeple Aquinas, vaftizin işaretinin ateş değil, su olduğunu düşünmektedir[17].

Vaftiz sakramentinin formu, rahibin söylediği *"Sizi Baba, Oğul ve Kutsal Ruh adına vaftiz ediyorum"* cümlesidir. Bu ifade, İsa Mesih'in göğe yükselmeden önce Havarilerine söylediği, *"Onları Baba, Oğul ve Kutsal Ruh'un adıyla vaftiz edin"*[18] cümlesine dayanır.

Vaftiz sakramentini sadece piskoposlar değil, aynı zamanda rahip ve diğer Kilise görevlileri de uygulayabilir. Hatta Hıristiyanlık'ta bütün insanların kurtuluşu amaçlandığı ve kurtuluş için de vaftizin gerekli olduğu göz önünde bulundurularak, vaftiz sakramentini Kilise'deki din görevlililerinin dışında kalan sıradan insanların bile yerine getirebileceği kabul edilmiştir. Bununla birlikte, Katolik Kilisesi'nde kadınların vaftiz sakramentini uygulayıp uygulayamayacağı tartışma konusudur. *Yeni Ahit*'te de kadının ders verip erkeğe egemen olmasına izin verilmemiş, kadınların Kilise'de soru sor-

14 *SCG*, IV/59:2.
15 Matta 3:11; Luka 3:16. Markos İncili'nde (1:8) İsa Mesih'in sadece Kutsal Ruh'la vaftiz edeceği söylenmekte ve ateşten bahsedilmemektedir.
16 Bkz. İşler 2:1-13.
17 *ST*, III/66:3.
18 Matta 28:19.

mak için konuşmalarının bile utanç verici bir durum olduğu açıklanmıştır[19]. Ayrıca, Kartaca Konsili'nde, *"Ne kadar eğitimli ve ne kadar kutsal olursa olsun, bir kadın Kilise'de ders vermeye veya vaftiz sakramentini uygulamaya yeltenmemelidir"* şeklinde bir karar alınmıştır. Aquinas, kadınların vaftiz sakramentini yürütmelerinin, ancak bu görevi yerine getirebilecek bir erkek bulunmadığı zaman mümkün olduğunu düşünür. Bununla birlikte, sakramenti uygulayabilecek bir erkek olmasına rağmen, bu görevi bir kadın yaparsa, sakramentin tekrarlanması gerekmez; ancak vaftizi yapan kadın ve buna müsaade edenler günah işlemiş olurlar[20].

Bir şeyin meydana gelmesi, önceki bir şeyin yok olması anlamına gelir. Ruhsal bir doğum anlamındaki vaftiz ile insan daha önceki yaşamından ayrı bir hayat kazanır ve vaftizden önceki günahlarından kurtulur. Bu noktada, vaftizin tekrarlanıp tekrarlanmayacağı meselesi gündeme gelmektedir. Aquinas'a göre, vaftiz ruhsal bir doğumdur ve tıpkı bedensel doğum gibi sadece bir kez meydana gelebilir. Ayrıca, günah ile günahın cezası arasında uyum olmalıdır. Âdem aracılığıyla dünyaya giren aslî günah sadece bir kez işlenmiştir. Bundan dolayı, bu günahın kefâreti olan vaftiz de sadece bir kez gerçekleşmelidir[21].

2. Güçlendirme (Konfirmasyon)

Vaftizi pekiştirme ve mükemmelleştirme âyini olarak tanımlanabilecek güçlendirme sakramenti, vaftiz edilmiş bir kişinin, imanında sadık kalacağına ve bu konuda hiçbir engele boyun eğmeyeceğine söz vermesini ve rahibin bu kişiyi kutsal yağla alnını yağlayarak güçlendirmesini ifade eder. Konfirmasyon sayesinde Hıristiyan, Kutsal Ruh'la güçlendirilmektedir. Başlangıçta vaftizin bir parçası olarak uygulanan bu sakrament zamanla müstakil hale gelmiştir.

---

19 I.Timoteos 2:12; I.Korintliler 14:35.
20 *ST*, III/67:2-4.
21 Bkz. *ST*, III/66:9; *SCG*, IV/59:5-6.

Konfirmasyon Doğu Kiliseleri'nde vaftizden hemen sonra yapılır. Batı Kiliseleri'nde bu sakrament, vaftiz olanın çocuk mu, ergin mi olduğuna bağlıdır. Vaftiz edilen çocuksa, güçlendirme çocuk ergenliğe eriştikten sonra, yani 13–16 yaşlarında yapılır. Vaftiz edilen kişi ergin ise, güçlendirme vaftizle birlikte yapılır. Vaftiz hem Kilise'de hem de evde aile içinde yapılabilirken, güçlendirme sadece Kilise'de yapılabilir[22].

Yeni Ahit'te güçlendirme sakramentiyle ilgili açık bir ifadenin bulunmayışı, bu sakramentin menşei konusunda farklı görüşlerin ortaya çıkmasına neden olmuştur. Aquinas'ın belirttiğine göre, bazıları güçlendirme sakramentini İsa Mesih'in ve havarilerin değil, konsillerin tesis ettiğini savunurlarken, bazıları da bu sakramenti tesis edenlerin havariler olduğunu iddia etmişlerdir. İki düşüncenin de yanlışlığına dikkat çeken Aquinas, *Kutsal Kitap*'taki bazı cümlelere dayanarak güçlendirme sakramentini İsa Mesih'in ihdas ettiğini kanıtlamaya çalışır. Ona göre, İsa Mesih'in Havarilere söylediği *"Gitmezsem, Yardımcı (Paraklit) size gelmez. Ama gidersem, O'nu size gönderirim"*[23] şeklindeki cümle, güçlendirme sakramentini İsa Mesih'in kurduğuna işaret eder. Zira burada bahsedilen Yardımcı'nın gelişi ile güçlendirme sakramentinde kişinin Kutsal Ruh'la dolması aynı şeydir[24].

Manevî hayatın en güçlü hali, kişinin hiç kimseden çekinmeden Mesih'e iman ettiğini açıklayabilmesi, bu konuda en ufak bir şüphesinin olmaması ve imanından vazgeçme konusunda her türlü baskıya göğüs gerebilmesidir. Güçlendirme sakramentiyle kazanılan manevî güç, kişiyi, bir bakıma Mesih'e iman yolundaki savaşta en ön safa yerleştirir. Bir kral adına savaşanlar kendi nişanlarını taktıkları gibi, güçlendirme sakramentini alanlar da Mesih'in işareti olan haçı taşırlar.

22 Bkz. Erbaş, 181-185; Sarıkçıoğlu, Ekrem, *Başlangıçtan Günümüze Dinler Tarihi*, 349; Tümer – Küçük, 297-298; Güç, 202.
23 Yuhanna 16:7.
24 *ST*, III/72:1.

Önlerinde taşıdıkları bu haç, onların Mesih'e imanlarını açıkça ifade etmelerinin bir göstergesidir[25].

Güçlendirme sakramentinin maddesi yağ ve pelesenk'in (belsem) karışımı ile elde edilen kutsal yağdır (chrism). Yağ Kutsal Ruh'un gücüne; pelesenk ise güzel kokusuyla iyi şöhrete işaret eder. Bu sakramentin ardından kişi, Kilise'nin kıyısında-köşesinde bulunur bir durumdan çıkıp savaş alanına girmiş olur[26]. Güçlendirmenin formu ise, rahibin söylediği, *"Seni haç ile takdis ediyorum ve Baba, Oğul ve Kutsal Ruh adına seni kurtuluş yağıyla güçlendiriyorum"* cümlesidir[27].

Daha önce de belirtildiği gibi, güçlendirme sakramenti, vaftizi mükemmelleştirmek için yapılır. Bu sebeple, Katolik Kilisesi'nde vaftizi sıradan insanların bile yapmasına müsaade edilirken, vaftizin mükemmelleştirilmesi anlamına gelen güçlendirme sadece piskoposlarca yapılabilir[28]. Katoliklik'teki bu uygulamaya karşı, Doğu Kiliseleri'nde rahipler bütün sakramentleri yaptırma yetkisine sahiptirler[29].

3. Ekmek-Şarap Âyini (Evharistiya)

Aquinas, manevî hayatın maddî hayata benzediğini düşünür ve sakramentleri içinde yaşadığımız maddî hayatın evrelerine karşılık gelecek şekilde açıklar. Maddî hayatımızdaki doğumun karşılığı manevî doğum olan vaftiz, maddî hayattaki gelişimin karşılığı ruhsal gelişimi ifade eden güçlendirme ve maddî hayatımızı devam ettirmemizi sağlayan yemeiçmenin karşılığı da manevî yaşamın idamesini sağlayan ekmek-şarap âyinidir[30]. Bedenin maddî besinleri arasında ekmek ve şarap yer aldığı için, evharistiya sakramentinin maddesi olarak gıdayı temsil eden ekmek ve şarap kullanılır.

---

25 *SCG*, IV/60:1.
26 *SCG*, IV/60:2; *ST*, III/72:2.
27 *ST*, III/72:4.
28 *SCG*, IV/60:3; *ST*, III/72:11.
29 Erbaş, 183.
30 *ST*, III/73:1; *SCG*, IV/61:1.

Mesih'in çarmıhta insanlar uğruna kendini feda etmesi bir tür "kurban" olduğu için, onun çarmıhta çektiği sıkıntıları anma amacıyla yapılan ekmek-şarap âyininin bir adı da "kurban"dır. Ayrıca Hıristiyanların bir araya gelmelerine vesile olduğu için bu âyin "komünyon" olarak da adlandırılır. Son olarak, gelecekte Tanrı'nın lütfunun gerçekleşeceğini ve sonsuza kadar süreceğini önceden haber verdiği için, ekmek-şarap âyini evharistiya (güzel lütuf) şeklinde de isimlendirilir[31].

İnsan kılığına bürünmüş olan Tanrı Sözü, insanla, vaftiz aracılığıyla yeniden doğum olarak; evharistiya ile ruhsal bir gıda olarak birleşir. Vaftizde Tanrı Sözü'nün gücü; evharistiya sakramentinde ise Tanrı Sözü'nün tözü (cevher) insana sunulmaktadır. İsa Mesih'in çarmıha gerilip ölmesiyle birlikte kanı bedeninden ayrılmıştır. Evharistiya sakramentinde ekmek İsa Mesih'in kansız bedenini, şarap ise kanını temsil eder[32]. Bu durum *Yeni Ahit*'te İsa Mesih'in söylediği *"Bedenim gerçek yiyecek, kanım gerçek içecektir. Bedenimi yiyip kanımı içen bende yaşar, ben de onda"*[33] cümleleriyle ifade edilmektedir.

Hıristiyan mezhepleri arasında bu sakramentin maddesi olarak kullanılan ekmeğin mahiyeti ve ekmek ile şarabın, İsa Mesih'in eti ve kanına dönüşmesi noktasında bazı görüş farklılıkları ortaya çıkmıştır. İlk tartışma ekmeğe maya katılıp katılmayacağına ilişkindir. Ekmek İsa Mesih'in bedenini temsil eder ve ekmeğe maya katılıp katılmaması değişik mezheplerin İsa Mesih'in bedeniyle ilgili görüşlerini yansıtır. Söz gelimi, İsa Mesih'in babasız dünyaya gelmesine vurgu yapan Roma Katolik Kilisesi, babası olmadığı için İsa Mesih'in bedeninin, mayasız bir ekmeğe benzediğini düşünür ve bu sakramentte ekmeğe maya katmaz. Ortodoks Kiliseler ise mayanın unla birleşmesi gibi, Tanrı Kelâmı'nın da İsa Mesih'in bedenine büründüğünü açıklayarak bu sakramentte mayalı ek-

31 *ST*, III/73:4.
32 Bkz. *SCG*, IV/61:2-4.
33 Yuhanna 6:55-56.

mek kullanırlar. Katolik Kilisesi'ne göre evharistiyada mayalı ekmek, Ortodoks Kiliseleri'ne göre ise mayasız ekmek kullanmak günahtır. Roma Katolik Kilisesi'ne bağlı bir Hıristiyan olan Aquinas, evharistiyada mayasız ekmek kullanılmasını doğru bulur ve görüşünü desteklemek için *Kutsal Kitap* cümlelerine müracaat eder. *Yeni Ahit*'te açıklandığına göre, İsa Mesih'in havarilere ekmeği uzatıp *"Bu benim bedenimdir"*, arkasından da şarabı uzatıp *"Bu benim kanımdır"* dediği gece, Yahudilerin mayasız ekmek bayramı olarak kutladıkları fısıh bayramının ilk günüdür[34]. Dolayısıyla, o gece İsa Mesih'in mayasız ekmek kullanmış olması gerekir[35].

Hıristiyan mezheplerinin görüş birliğine varamadıkları bir diğer konu, evharistiyada kullanılan ekmek ve şarabın İsa Mesih'in bedeni ve kanına dönüşmesidir. Evharistiya sakramentinde katılımcıların yedikleri ekmek gerçekten İsa Mesih'in bedeni ve içtikleri şarap da O'nun kanı mıdır? Yoksa ekmek ve şarap sadece birer sembol ve işaret midir? Katolik Kilisesi, önce 4.Lateran Konsili'nde (1215), daha sonra da Trent Konsili'nde (1551) ekmek ve şarabın töz değişimine (transubstantiation) uğrayarak İsa Mesih'in bedeni ve kanı haline geldiğini kabul etmiştir. Aquinas'ın belirttiğine göre, Berengarius'un (ö. 1080?) öncülüğünü yaptığı heretik bir akım, bu sakramentte kullanılan ekmek ve şarabın gerçekten İsa Mesih'in bedeni ve kanı olmadığını, sadece bir işaret olarak görülmesi gerektiğini savunmuştur. Ancak bunun yanlış olduğunu düşünen Aquinas, insanlığın kurtuluşu için insan bedenine giren İsa Mesih'in, göğe yükseldikten sonra da inananları kurtuluş yolunda yalnız bırakmadığını ve evharistiya âyininde bizzat bulunarak inananlarla birleştiğini savunur. Nitekim, *Kutsal Kitap*'ta *"Bedenimi yiyip kanımı içen bende yaşar, ben de onda"*[36] denilerek, evharistiya âyininde sağlanan birleşmeye işaret edilmektedir. Ancak İsa Mesih'in bedeni-

34 Matta 26:17-28; Markos 14:12-24; Luka 22:7-20.
35 *ST*, III/74:4.
36 Yuhanna 6:56.

nin ve kanının bu sakramentte bulunması duyularla ve akılla algılanamaz; sadece imanla hissedilir. Evharistiya'nın bu şekilde açıklanması bazı problemlerin doğmasına da yol açmıştır. Söz gelimi, pek çok değişik yerde bu sakramentin aynı anda yapıldığı düşünüldüğünde, İsa Mesih'in bedeninin ve kanının evharistiya esnasında bizzat bulunması nasıl mümkün olabilir? Bu sorunu çözmeye çalışırken Aquinas'ın birtakım kelime oyunlarına gittiği görülmektedir. Düşünürümüze göre, İsa Mesih'in bu sakramentte bizzat bulunması, sakramente has (âyinsel) bir durumdur. Her ne kadar sakrament bir tür "işaret" ise de, İsa Mesih'in evharistiyada bulunmasını bir işaret veya sembol olarak algılamamak gerekir. Mesih'in ekmek-şarap âyininde bulunması bu sakramente özel bir şekilde meydana gelir[37]. Bu mesele Aquinas'tan sonra da tartışılmaya devam etmiştir. Luther, evharistiya âyininde İsa Mesih'in bedeni ve kanının takdis edilen suda gerçekten bulunduğunu kabul ederken; Zwingli, bu âyini bir hatıra olarak görür ve ekmekle şarapta herhangi bir değişimin olmadığını savunur. Hem Ortodoks hem de Protestan mezhepler ekmek ve şarapta bir töz dönüşümü olduğu fikrini reddederler[38].

Maddesi ekmek ve şarap olan evharistiya sakramentinde kullanılan form, diğer sakramentlerin formundan farklıdır. Diğer sakramentlerde, meselâ vaftizde, sakramenti alan kişi takdis edilir. Hâlbuki, evharistiyada ekmek ve şarap, İsa Mesih'in bedeni ve kanına dönüşmek suretiyle takdis edilmektedir. Ayrıca, diğer sakramentlerde rahip sakramentin formunu söylerken *"Seni vaftiz ediyorum"*, *"Seni güçlendiriyorum"* şeklinde kendisine ait zamirler kullanır. Evharistiya'da ise, sanki İsa Mesih konuşuyormuş gibi, ekmek takdim edilirken, *"Bu benim bedenimdir"*; şarap takdim edilirken de *"Bu benim kanımın kadehidir"* denilir[39].

37 *ST*, III/75:1.
38 Bkz. Crim, Keith, (ed.), *Dictionary of World Religions*, New York 1989, s. 243; Güç, 203-204; Erbaş, 174-175.
39 *ST*, III/78:1.

Aquinas'a göre, evharistiya sakramentini sadece rahipler uygulayabilir. Diyakozlar ancak İsa Mesih'in kanı olarak görülen şarabı dağıtabilirler. Zorunlu hallerde diyakozların Mesih'in bedenini, yani ekmeği dağıtmalarına izin verilir. Rahibin günahkâr olması evharistiya âyinini yürütmesine engel değildir. Çünkü rahip kendi gücüyle değil, İsa Mesih'in görevlendirdiği bir kişi olarak âyini idare eder; işlediği günahlar rahibin bu niteliğini ortadan kaldırmaz. Hatta Aquinas'a göre, önceden rahipken birtakım heretik görüşlere kapılarak Hıristiyan topluluğundan tecrit (excommunication) edilen kimseler bile, ihtiyaç anında evharistiya sakramentini yürütebilirler[40].

4. Günah İtirafı

Bundan önce anlatılan üç sakrament insanlara ilâhî inayeti vermekle birlikte, onları hiç günah işlemeyen bir varlık haline dönüştürmez. Ahlâkî erdemler insan ruhuna işlenmiş olsa da, insanlar kimi zaman bu erdemlere aykırı hareket edebilirler; zira eylem ve alışkanlıklar insan iradesinin ürünleridir. İrade de iki zıttan birini seçmek olduğuna göre, insanlar kimi zaman doğru olanı, kimi zaman da yanlış olanı seçebilirler.

Aristoteles'in *"Bütün kötüler cahildir"* sözüyle ifade ettiği gibi, tüm günahlar aslında bir tür cahillikten kaynaklanır. O halde, insanın günahlardan tamamen kurtulabilmesi, ancak cehaletten tam anlamıyla kurtulduğunda mümkün olabilecektir. Yukarıdaki ilk üç sakrament, insanları cehaletten tam anlamıyla kurtarmaz. Dolayısıyla, inayet sağlama fonksiyonu olan sakramentler, insanları günahtan korunan varlıklar haline getiremez[41].

Vaftiz edildikten sonra günah işleyen birinin, günahlarından kurtulması için tekrar vaftiz edilmesi mümkün değildir;

40 Bkz. *ST*, III/82:3, 5, 7.
41 *SCG*, IV/70:2-3.

zira vaftiz, daha önce de ifade edildiği gibi, sadece bir kez yapılır. İlâhî merhamet ve Mesih'in inayetinin gücü, insanları vaftizden sonra işledikleri günahın bataklığında ve etkisinde bırakmayacak kadar büyüktür. Bu sebeple, vaftizden sonra işlenen günahlar için başka bir sakrament tesis edilmiştir. Bu da günah itirafıdır[42].

Günahından tövbe etmek isteyen Hıristiyan, kendisine uygun cezayı vermesi için Mesih'in adaletine sığınmalıdır. Mesih'in adaleti, O'nun vekilleri vasıtasıyla gerçekleşir. Fakat hiç kimse bilmediği bir hatayı yargılayamayacağı için, *itiraf* zorunlu hale gelir. İtirafı dinleyen rahibin, Mesih'i temsilen konu hakkında hüküm verecek bir gücünün olması gerekir. Bu gücün iki yönü vardır: İtirafları dinleme yetkisi ve günahları affetme veya mahkûm etme gücü. İtirafları dinleme ve hüküm verme yetkisi, İsa Mesih'ten Petrus'a[43], Petrus'tan da Kilise'ye geçmiş ve *"Kilise'nin iki anahtarı"* olarak biline gelmiştir.

Günah itirafının maddesi, tövbe eden kişinin itiraf edip üzüntü duyduğu günah; formu ise, rahibin söylediği *"Seni affediyorum"* cümlesidir. Bu sakrament, formunu, İsa Mesih'in Petrus'a hitaben söylediği *"Yeryüzünde bağlayacağın her şey göklerde de bağlanmış olacak"*[44] cümlesinden alır[45].

Kısaca söylenecek olursa, kimse vaftiz olmadan kurtuluşa erişemez; benzer şekilde, vaftizden sonra günah işleyen hiçbir Hıristiyan da günah itirafı yapmadan kurtuluşa ulaşamaz[46]. *"Tövbe etmezseniz hepiniz mahvolacaksınız"*[47] şeklindeki *Kutsal Kitap* cümlesi de günah itirafının, insanın kurtuluşu için ne kadar gerekli ve önemli olduğunu açıklar. Bununla

42 *SCG*, IV/72:1. Hıristiyanlık'ta günah itirafı ile ilgili uygulamaların tarihî gelişimi için bkz. Katar, Mehmet, *Hıristiyanlık, Yahudilik ve İslam'da Tövbe*, Ankara 1997, s. 90-120.
43 Bkz. Matta 16:19.
44 Matta 16:19.
45 Bkz. *ST*, III/2, 3.
46 Bkz. *SCG*, IV/72:9-11.
47 Luka 13:3.

birlikte, Aquinas'a göre, kurtuluş için gerekli olması bakımından günah itirafı ile vaftiz arasında bir fark vardır. Vaftiz kurtuluşa erişmek isteyen herkes için zorunlu bir sakramenttir. Vaftiz olmayan hiç kimse kurtuluşa erişemez. Hâlbuki, günah itirafı, herkes için değil, sadece vaftizden sonra günah işleyenler için gereklidir. Bedensel hastalıklara yakalananlar ilaç kullanmak zorunda olduğu gibi, vaftizden sonra günah işleyenlerin de mutlaka günah itirafında bulunması gerekir[48]. Vaftiz ve güçlendirme sakramentleri kişinin hayatında sadece bir kez yapılabilirken, günah itirafı ihtiyaç anında tekrarlanabilir. *Kutsal Kitap*'ta anlatıldığına göre, Petrus, İsa Mesih'e, "*Kardeşim bana karşı kaç kez günah işlerse onu bağışlamalıyım. Yedi kez mi?*" diye sorunca, İsa Mesih, "*Yedi kez değil, yetmiş kere yedi kez*" cevabını vermiştir[49]. Bu rivayet, Aquinas'a göre, günah itirafının tekrarlanabileceğini açıklamaktadır[50].

Günah itirafı sakramenti bir yönüyle Hıristiyan tarihinde özellikle Ortaçağ'da sıklıkla kullanılan endüljanslarla da ilgilidir. "Cezayı affetme", "bağışlama" anlamına gelen endüljans, Hıristiyan teolojisinde sadece Katolik Kilisesi'ne has bir terim olarak Tanrı'nın affettiğine inanılan günahların dünyevî cezalarının kilise tarafından kısmen ya da tamamen bağışlanmasını ifade eder[51]. Endüljans iki şekilde uygulanır: Birincisi, rahibin, günah itirafında bulunan kişiyi hiçbir ceza vermeden affetmesidir. İsa Mesih'in zina eden bir kadını ceza vermeden affetmesine[52] işaret eden Aquinas, endüljans uygulamasının İsa Mesih'e dayandığını ve Kilise'nin de bu uygulamayı onaylayıp devam ettirdiğini savunur. Ona göre, Kilise'nin yanlış yapması söz konusu değildir ve bu sebeple de endüljansın yanlış bir uygulama olduğu düşünülemez. Endüljansın ikinci şekli, işledikleri küçük

48 *ST*, III/84:5.
49 Matta 18:21-22.
50 *ST*, III/84:10.
51 Harman, Ömer Faruk, "Endüljans", *DİA*, İstanbul 1995, c. 11, s. 209.
52 Yuhanna 8:1-11.

günahlar nedeniyle ölümden sonraki ilâhî yargılamada arafta kalmaya mahkûm edilenlerin buradan kurtarılmasıdır. Aquinas, endüljansın bu şekilde uygulanabileceğine delil olarak, *Yeni Ahit*'teki "*Yeryüzünde çözeceğin her şey, gökyüzünde de çözülmüş olacak*" cümlesini gösterir. Buna göre Kilise'nin bu dünyada araftan kurtardıkları, Tanrı katında da araftan kurtulmuş olacaktır[53]. Endüljansları verme yetkisinin papalara ait olduğu genel olarak kabul edilmekle birlikte, Aquinas, endüljansları yargılama yetkisiyle ilişkilendirmekte ve gerek diyakozların gerekse rahip olmayan diğer kişilerin, yargılama yetkisine sahip oldukları takdirde, endüljans verebileceklerine inanmaktadır[54].

Endüljans kazanabilmek için hayır kurumlarına yardım etmek, fakirlere bağış yapmak (sadaka vermek), değişik yerlere hac yolculukları yapmak, Haçlı Savaşları'na katılmak gibi birtakım işler yapılmalıdır[55]. Bunları yapanlar kazanacakları endüljanslar ile küçük günahlarından arınmak için arafta geçirecekleri süreyi azaltır veya sona erdirirler. Endüljanslar bir müddet sonra hem bu iyilikleri yapanları hem de yakınlarını içine alacak şekilde uygulanmaya başlanmıştır. Hatta daha da ileri gidilerek ölmüş akrabaları araftan kurtaracak endüljanslar yazılmıştır. Bu noktada, yaşayanların yaptığı iyiliklerin ölülere faydalı olup olamayacağı meselesi gündeme gelmektedir. Bilindiği gibi, günah itirafının ardından rahip günah işleyen kişiye günaha kefâret olmak üzere bazı cezalar verir. Aquinas'a göre bu kefâretin iki amacı vardır: Birincisi, tövbekârın, işlediği günahtan doğan manevî borcunun ödenmesini sağlamaktır. Kefâretin ikinci amacı ise, insanı günah işlemekten uzaklaştırmasıdır. Günahtan uzaklaştırma amacı düşünüldüğünde, bir insanın yaptığı iyilik, bir başkasının iyi olmasını sağlayamadığı gibi, bir kimsenin ödediği kefâret de başkasına fayda sağlamaz.

---

53 *ST, Supplement*, 25:1.
54 *ST, Supplement*, 26:2.
55 Waddell, C., "Indulgences", *The Perennial Dictionary of World Religions*, 340.

Ancak günahtan doğan borcun ödenmesi söz konusu olduğunda, bir kimsenin, başkasının borcunu ödemesi mümkündür. Nitekim *Kutsal Kitap, "Birbirinizin yüklerini taşıyın"*[56] diyerek, başka bir insanın kefâret borcunu ödemenin mümkün olduğunu açıklar[57].

Kısaca söylenecek olursa, günah Tanrı'ya karşı işlenmiş bir suçtur ve bu suçun karşılığında insan üç türlü cezaya çarptırılabilir. Eğer ölümcül günahlardan birini işlemişse, cehennemde ebedî cezaya mahkûm edilir. Eğer küçük günah işlemişse, bunun cezası ya dünyada ya da arafta geçici bir süre acı çekmektir. Günah itirafı, ölümcül günahların ve cezası yeryüzünde çekilecek olan küçük günahların silinmesini sağlar. Dünyada işledikleri küçük günahlar sebebiyle, araftakilerin çektikleri acılar da endüljanslarla affedilir. Kişi bu dünya hayatında bizzat endüljans kazanabileceği gibi, ölmüş kişiler adına da endüljans alınabilir. Ölen kişi adına sadaka vererek, kutsal yerleri ziyaret ederek veya iyilik yaparak endüljans alınmışsa, bu endüljans arafta çekilecek cezalara kefâret olabilir[58].

5. Son Yağlama

Son yağlama Ortodoks Kiliselerde hastalıklardan kurtuluş, Roma Katoliklerinde ise kolay ölüm amacıyla hastaların yağlanmasını ifade eden bir sakramenttir. Katolik ve Ortodokslar son yağlamayı kabul edip uygularken, Ermeniler ve Protestanlar bu sakramenti kabul etmezler[59].

Hastaların yağlanmasındaki temel gaye, onların acılarına tahammül etmeleri ve böylece günaha düşmelerinin engellenmesidir; zira hastanın içinde bulunduğu ruhsal durum,

---

56 Galatyalılar 6:2.
57 *ST, Supplement*, 13:2.
58 Ensley Francis G., "Indulgence", *An Encyclopedia of Religion*, (ed. Vergilius Ferm), New York 1945, s. 169; *ST, Supplement*, 71:10.
59 Pittenger W.Norman, "Sacraments", *An Encyclopedia of Religion*, 678; Güç, 205-206; Erbaş, 193.

onun manevî hayatını olumsuz şekilde etkileyebilir. Hastalık anında kişi, bedenî zafiyetlerini sabır ve alçakgönüllülükle karşılarsa, ruhunu güçlendirir. Ancak hastalıklara tahammül etmek her zaman çok kolay olmaz ve bedenî zafiyetler erdemli davranmaya engel olarak ruhsal sağlığı bozabilir. Bu sebeple, hastanın tahammül etmesini sağlayacak ve bedenî zafiyetlerin etkisiyle hastanın günaha yönelmesini önleyecek manevî bir ilaç kullanılır. Söz konusu manevî ilaç, son yağlama sakramentidir[60].

Kutsal Kitap'ta son yağlama sakramentine işaret olabilecek cümle şu şekildedir:

> *İçinizden biri hasta mı? İnanlılar topluluğunun ihtiyarlarını çağırtsın, Rabb'in adıyla üzerine yağ sürüp onun için dua etsinler. İmanla edilen dua hastayı iyileştirecek ve Rab onu ayağa kaldıracak. Eğer hasta günah işlemişse, günahları bağışlanacak*[61].

Son yağlama sakramenti ile ilgili bu cümlenin *Yakub'un Mektubu* isimli *Yeni Ahit* kitabında yer alması ve *Kutsal Kitap*'ta bu sakramenti İsa Mesih'le ilişkilendiren herhangi bir cümlenin bulunmaması tartışmalara yol açmış ve son yağlamayı İsa Mesih'in değil, havarilerin kurduğu iddia edilmiştir. *Kutsal Kitap*'ta son yağlamayı kuranın İsa Mesih olduğuna ilişkin bir cümlenin bulunmayışı, Aquinas'a göre, İncil yazarlarının İsa Mesih'in yaptığı her şeyi kaleme almamış olmalarından kaynaklanır. İncil yazarları insanın kurtuluşu meselesiyle ilgilenmişler ve bu bağlamda kurtuluş için gerekli olan vaftiz, evharistiya, günah itirafı ve rahip takdisi gibi sakramentleri İsa Mesih'in kurduğunu açıkça ifade etmişlerdir. Aynı yazarlar kurtuluş için zorunlu olmayan güçlendirme ve son yağlama sakramentlerinin kurucusunu açıklama ihtiyacı duymamışlardır. Bununla birlikte, *Kutsal Kitap*'ta havarilerin hastaları yağlayarak iyileştirdiklerinden bahsedilir. Bu gerçekten hareketle Aquinas, son yağlama sakramentini İsa Me-

60 *SCG*, IV/73:1.
61 Yakup 5:14-15.

sih'in kurduğunu; ancak bu sakramenti açıklama işinin havarilere kaldığını savunur[62].

Son yağlama sakramentinin maddesi yağ, formu ise *Yakub'un Mektubu* kitabından aktarılan yukarıdaki cümledir. Son yağlama sakramentini piskoposların yanı sıra rahipler de verebilir[63]. Son yağlama hasta olan herkese değil, ölüme yaklaşan kişilere uygulanır. Bu sakramenti alan bir kişinin sağlığı düzelirse, bu kişi bir daha ölümcül bir hastalığa yakalandığında son yağlama sakramenti de tekrarlanabilir[64].

Son yağlaması yapılan kişilerin, bazen, bedenî zafiyetlerden tam olarak kurtulamadığına bakılarak, bu sakramentin gereksiz ve etkisiz olduğu düşünülmemelidir. Aquinas'a göre, son yağlamanın öncelikli hedefi, bedenî zafiyeti iyileştirmek değil, bedenî zafiyetin insanı günaha sürüklemesine engel olmaktır. Bedenî zafiyetler ruhsal zafiyetlere, ruhsal zafiyetler de günaha sevk eder. Bu tür ruhsal zafiyetlerin ilacı son yağlama sakramentidir. Bazen de, kişi işlediği günahları hatırlamayabilir. Son yağlama bu durumda olan insanların günahlarının temizlenmesini de sağlar[65].

6. Rahip Takdisi

Rahip takdisi, kilisede ibadetleri yönetecek olan görevlilerin seçilmesi ve bu göreve atanmadan önce takdisi ile ilgili sakramenttir[66]. İsa Mesih'in sahip olduğu manevi güç, Havarilere ve onlardan da Kilise rahiplerine geçmiştir. Rahiplerin uyguladıkları sakramentlerle bu güç, görünür işaretler aracılığıyla insanlara aktarılır. Rahip takdisindeki görünür işaretler belirli sözlerin söylenmesini ve birtakım davranışların uygulanmasını içerir. Rahip takdisinde, görevlinin adayın üstüne elini koyması, başını yağla meshi, kitap veya kadehi vermesi gibi manevi gücün adaya geçmesini sağlayan uygula-

62 *ST*, *Supplement*, 29:3.
63 *ST*, *Supplement*, 29:4, 7; 31:3.
64 *SCG*, IV/73:4; *ST*, *Supplement*, 32:2; 33:1.
65 *SCG*, IV/73:2; *ST*, *Supplement*, 30:1.

malar yerine getirilir. Manevi şeylerin görünür işaretlerle bir başkasına aktarılması sakrament diye adlandırıldığına göre, rahip takdisi de bir sakramenttir[67].

Aquinas, çocukların ve akıl nimetinden yoksun olanların da rahip takdisi sakramentini alabileceğini savunur. Evlilik ve günah itirafı gibi bazı sakramentlerde âyine katılan kişinin bir şeyler yapması gerekir ve bu sakramentlerin çocuklara ve akıl nimetinden yoksun olanlara verilmesi doğru değildir. Ama rahip takdisi âyininde sakramenti alan kişinin yapacağı bir şey yoktur. Dolayısıyla çocuklar ve aklını kullanamayanlar da bu sakramenti alabilirler[68]. Bununla birlikte, gayri meşru doğanların, köle ve kadınların rahip takdisi sakramentini almaları mümkün değildir. Gayri meşru doğanlar, sakramentleri yönetmek için gerekli olan itibara sahip olamayacakları için bu sakramenti alamazlar. Sakramentlerde asıl olan, rahibin üstün bir konumda bulunmasıdır. Kadınlar yaratılışları icabı, köleler de sonradan buyruk altına girdikleri için, onların rahip takdisi alması uygun görülmemiştir[69].

Hıristiyanlık'ta Kilise'de görev yapan din adamları yediye ayrılır. Bunlar rahip, diyakoz, diyakoz yardımcısı, rahip yardımcısı/sunak görevlisi (acolyte/altar boy), kötü ruhları çıkaran (exorcist), okuyucu ve kapıcıdır. Hemen görülebileceği gibi, piskoposluk bu listede yer almamaktadır. Aquinas'a göre, Kilise'deki her türlü dinî görev evharistiya sakramentiyle ilişkilidir. Evharistiya sakramenti açısından bakıldığında, rahip ile piskopos arasında herhangi bir fark yoktur. Bu sebeple Aquinas, piskoposluğu Kilise'deki din görevlerinden biri olarak kabul etmez[70]. Katolik inancına göre, rahip, diyakoz ve diyakoz yardımcısı evlenemezler ve bu sebeple de "Kutsal Din Görevlileri" olarak adlandırılırlar[71].

66 Tümer-Küçük, 160; Güç, 206.
67 *SCG*, IV/74:4.
68 *ST*, *Supplement*, 39:2.
69 Bkz. *ST*, *Supplement*, 39:1, 3, 5.
70 *ST*, *Supplement*, 40:5.
71 Bkz. *ST*, *Supplement*, 37:1, 2, 3.

Bu sakramenti alan kişiler takdis edilmiş olur ve sakramentleri yönetme hakkını elde ederler. Takdis edilerek alınan şeyler ebediyen geçerlidir; zira takdis edilen hiçbir şey bir daha takdis edilemez. Bu durumda, rahip takdisi alan kişiler, sakramentleri yönetme hakkını ebediyen elde etmiş olmaktadırlar. Burada, günah işleyen rahiplerin sakramentleri yürütüp yürütemeyeceği sorusu akla gelebilir. Aquinas'a göre, rahip takdisi ebediyen geçerli olduğu için günahkâr rahipler de görevlerine devam eder ve sakramentleri yönetebilirler[72]. Bunun sebebi, rahiplerin, sakramentleri kendi güçleriyle değil, Mesih'in gücüyle uygulamalarıdır. Bu açıdan bakıldığında rahipler sadece aracı kişilerdir. Dolayısıyla, rahiplerin günahları, inananların Mesih'ten gelen kurtuluşu ifade eden sakramentleri almasını engellemez. Ayrıca, İsa Mesih yanlış davranışlar içinde olan Yahudi din bilgini yazıcıların ve Ferisiler'in bile dediklerinin yapılmasını emretmiştir[73]. Bu da kötü ve günahkâr insanların sakramentleri yönetme yetkisi olduğunu gösterir[74].

7. Nikâh

Nikâhın bir sakrament olarak değerlendirilmesi, ilk bakışta, çok anlamlı görülmeyebilir. Ancak Aquinas'a göre, evliliğin pek çok amacı vardır. Meselâ, evlilik ile politik olarak bir bölgedeki insan neslinin devamı amaçlanmış olabilir. Yine evlilik ile dini bakımdan Hıristiyanlık'ın devam etmesi amacı güdülebilir. Evliliğe politik amaçlar açısından bakıldığında, nikâhı düzenlemek devletin işidir. Ancak dinî amaçlı bir olay olarak görüldüğünde, nikâh Kilise'ye ait bir iş haline gelir. Kilise rahipleri aracılığıyla halka verilen şeyler "sakrament" olarak adlandırıldığına göre, nikâh da bir sakramenttir; zira evlilik sayesinde sonraki nesillerin Tanrı'ya ibadet edecek şekilde yetiştirilmesi mümkün olmakta ve bu sebeple

72 *SCG*, IV/77:2.
73 Bkz. Matta 23:2-3.
74 *SCG*, IV/77:5.

de evlenen kişiler takdis edilmektedirler[75]. Nitekim, *Kutsal Kitap* da evlilik hakkında, *"Büyük bir sakramenttir"* şeklinde bir ifade kullanır[76].

Evlilik insana ilâhî bir lütuf verebilir mi? Aquinas, bu soruya üç değişik cevabın verildiğini açıklar. Peter Lombard'ın savunduğu birinci görüşte, evlilik sadece bir işaret olarak görülmekte ve kişiye bir lütuf sağlayamayacağı düşünülmektedir. Bu görüşün doğru olmadığını düşünen Aquinas'a göre, evlilik işaretten öte bir anlam taşımazsa, Yeni Kanun'un (Hıristiyanlık'ın) evlilik âyini ile Eski Kanun'un (Yahudilik'in) evlilik âyini arasında bir fark olmaz. Dolayısıyla, evliliği bir Hıristiyan sakramenti olarak görmenin imkânı ortadan kalkar. İkinci görüşün temsilcisi olan Albertus Magnus, kişiyi günahtan koruduğu için evliliğin ilâhî bir lütuf verebileceği kanaatindedir. Aquinas, bu görüşün de evlilik açısından Eski Kanun ve Yeni Kanun arasında bir fark gözetmediğine dikkat çekerek kabul edilemeyeceğini savunur. St. Bonaventure'nin dile getirdiği üçüncü görüşe göre, Hıristiyan, İsa Mesih'e iman temeli üzerine kurulmuş olan bir evliliğin gereklerini yerine getirerek ilâhî lütufa mazhar olur. Erkek, Tanrı'nın kendisine vermiş olduğu potansiyelle hanımına çocuk doğurtabilmektedir. İnanan bir insanın evlilik dışında bu potansiyelini gerçekleştirmesi mümkün değildir. Aquinas'ın da benimsediği bu görüşe göre, erkek, Hıristiyanlık'a uygun bir evlilik kurduğu ve hanımına çocuk doğurtarak Hıristiyanların sayısını arttırdığı için lütuf kazanır[77].

Aquinas, erkekle kadının evlenerek birleşmesini Mesih'le Kilise'nin birleşmesine benzetir. Dünyanın sonuna kadar inananlarıyla birlikte olacağını açıklayan[78] Mesih'le Kilise arasındaki birliktelik ebedî olduğu gibi, Kilise'nin bir sakramenti olan nikâh da eşlerin yaşamlarının sonuna kadar sürmeli-

75 *SCG*, IV /78:2; *ST*, *Supplement*, 42:1.
76 Efesliler 5:32. Bu cümle Türkçe tercümelerde "Bu büyük bir sırdır" şeklinde çevrilmiştir.
77 *ST*, *Supplement*, 42:3.
78 Matta 28:20.

dir. Ayrıca, *Kutsal Kitap*'ta evli insanlar hakkında, "*Tanrı'nın birleştirdiğini kullar ayırmasın*" denilir. Aquinas, bu cümleye dayanarak, eşlerin ömür boyu evli kalmasının doğal hukukun bir gereği olduğunu düşünür[79].

Aquinas'a göre, nikâh sakramentinin üç olumlu sonucu vardır: Birincisi, yeni nesillerin Tanrı'ya ibadet eden insanlar olarak yetiştirilmesidir. İkincisi, eşler arasında sadakatin tesis edilmesi; üçüncüsü ise Mesih'le Kilise arasındaki birliktelik gibi, erkekle kadın arasındaki birlikteliğin de sona ermemesidir[80].

79 *SCG*, IV/78:5; *ST*, *Supplement*, 67:1.
80 *SCG*, IV/78:6.

SEKİZİNCİ BÖLÜM

Eskatoloji

Hıristiyan inancında ilk insanın işlediği günahtan insanları İsa Mesih'in kurtardığı kabul edilmiştir. *Kutsal Kitap*'ta açıklandığına göre, Âdem ilk günahı işlediğinde, ondan, insanlara sadece bu ilk günah değil, ilk günahın bir cezası olarak ölüm de geçmiştir[1]. Thomas Aquinas, *Romalılara Mektup*'ta geçen bu ifadeden hareket ederek, insanların, ilk günah gibi ölümden de İsa Mesih ile kurtulacaklarını öne sürer[2] ve bu görüşünü de yine *Kutsal Kitap* ifadelerine dayandırır[3]. İsa Mesih, Âdem'in işlediği günahın lekesini temizleyebilmek için, ölümü göze alarak kendini feda etmişti[4]; fakat onun görevi burada bitmiyordu. Günahın lekesini temizlediği gibi, günahla birlikte gelen cezanın, yani ölümün de ortadan kaldırılması gerekiyordu. İşte bu amaçla İsa Mesih insanlara bir daha görünecektir[5].

İnsanların aslî günahtan kurtulmaları vaftiz sakramentiyle mümkündür. Fakat ölümden kurtulmak nasıl mümkün olacaktır? Ölümden kurtuluş, Mesih'in gücüyle ölülerin diril-

1 Romalılar 5:12.
2 *SCG*, IV/79:1.
3 Romalılar 5:17.
4 İbrâniler 9:27-28.
5 Bkz. I. Korintliler 15:20-23.

mesinden sonra gerçekleşecektir. Aquinas, bu konuda da yine *Kutsal Kitap* ifadelerine gönderme yapar:

> *Eğer Mesih'in ölümden dirildiği duyuruluyorsa, nasıl oluyor da aranızda bazıları ölüler dirilmez diyor? Eğer ölüler dirilmezse, Mesih de dirilmemiştir. Mesih dirilmemişse, bildirimiz de imanımız da boştur*[6].

O halde, der Aquinas, ölümden sonra diriliş, Hıristiyan inancının temel prensiplerinden biridir[7].

Eskatoloji konusunda önemli tartışmalardan biri ölümden sonraki dirilişin ruhen mi yoksa bedenen mi olacağına ilişkindir. Aquinas'a göre, insanların ruhen dirileceğini söyleyenler yanılmaktadırlar; çünkü bizzat *Kutsal Kitap* ifadeleri bu görüşü çürütür[8]. Meselâ, *I. Korintliler*'de (15:44) "*Doğal bir beden olarak gömülür, ruhsal bir beden olarak diriltilir*" deniliyor. Birkaç cümle sonra ise şöyle bir ifade kullanılıyor (15:53): "*Çünkü bu çürüyen varlığımız çürümezliği, bu ölümlü varlığımız ölümsüzlüğü giyinmelidir*". Aquinas'a göre, buradaki "çürüyen" ve "ölümlü" varlık ifadeleri bedene işaret eder ve dolayısıyla dirilişin bedenen olacağını gösterir[9].

Aquinas'ın kullandığı başka bir delil ise *Yuhanna İncili*'ndeki iki cümledir. Yuhanna 5:25'te, "*Size doğrusunu söyleyeyim, ölülerin Tanrı Oğlunun sesini işitecekleri ve işitenlerin yaşayacakları saat geliyor, geldi bile*" denilir. Bu cümle, ilk bakışta, dirilişin ruhen olacağına ilişkin bir izlenim vermektedir. Bununla birlikte, birkaç cümle sonra (5:28) "*Mezarda olanların hepsinin O'nun sesini işitecekleri saat geliyor*" denilerek konu biraz daha açıklığa kavuşturulur. Düşünürümüz, bu cümleden yola çıkarak, ruhların mezarda olmadığını ve dolayısıyla da bedenin bu sesi duyup dirileceğini savunur[10].

---

6 I. Korintliler 15:12-14.
7 *SCG*, IV/79:4.
8 Bkz. II. Timoteos 2:16-18.
9 *SCG*, IV/79:7.
10 *SCG*, IV/79:8; Aquinas, konuyla ilgili olarak sadece Yeni Ahit' cümlelerinden yararlanmamıştır. Ona göre, Eski Ahit'te de (Eyüp 19:25-26) dirilişin bedenen olacağı açıklanmaktadır.

Aquinas, dirilişin bedenen olacağına ilişkin aklî deliller de getirir. Ona göre insan ruhu ölümsüzdür. Bedenin ölümünden sonra ruhlar, bedenden bağımsız olarak varlıklarını sürdürür. Ancak özü itibariyle ruh bedenin formu ve bedene bağlı olduğu için, ruhun, beden olmaksızın var olması kendi tabiatına aykırıdır. Tabiata aykırı olan hiçbir şey de ebedî olamaz. Dolayısıyla ruh, beden olmaksızın ebediyen var olamaz. Ruhun varlığını ebediyen sürdürebilmesi için, bedenle tekrar birleşmesi gerekir. Kısacası, ruhun ölümsüzlüğü, bedenlerin dirilmesine bağlıdır.

Daha önce de belirtildiği gibi, Aquinas'a göre insanın doğal arzusu mutlu olmaktır. Nihâi mutluluk ise, mutlu olan kişinin mükemmelliğidir. Eksik olan her şey mükemmelliğe kavuşmak ister. İnsanın doğal bir parçası olan ruh, bedenle tekrar birleşmezse, insan nihâi mutluluğu elde edemez[11].

İlâhî inayet sayesinde günahkârlar cezayı, iyiler de mükâfatı hak ederler. İnsan ruh ve bedenden oluştuğuna göre, dünyada yaptığı iyilik ve kötülüklerde hem bedenin hem de ruhun katkısı var demektir. Bu nedenle beden ve ruh birlikte, cezayı veya mükâfatı hak eder. Ancak insan kötülüklerinin de iyiliklerinin de karşılığını bu dünyada tam olarak görmez. Hatta kimi zaman kötülerin bu dünyada ceza görmek yerine, rahat ve mutlu bir şekilde yaşadığı görülür. Nitekim *Eyüp Kitabı*'nda (21:7) "*Kötüler yaşıyor, yaşlandıkça güçleri artıyor*" denilerek bu husus dile getirilir. O halde bu dünyada yapılanların karşılığı tamamen bu dünyada görülmemektedir. İnsanlar yaptıklarının karşılığını yeniden dirildiklerinde tam anlamıyla göreceklerse, bu durumda, ruhun bedenle yeniden birleşmesi gerekir. Böylece hem ruh hem de beden yaptıklarının karşılığında birlikte ödüllendirilir ya da cezalandırılır[12].

---

11 *ST, Supplement*, 75:1; *SCG*, IV/79:11.
12 *SCG*, IV/79:12.

İNSANLARIN ÂHİRETTEKİ DURUMLARI ve NİTELİKLERİ

Bilindiği gibi ölüm, Hıristiyan inancında, insana aslî günah nedeniyle bulaşmış olan bir noksanlıktır. İsa Mesih, ölümüyle insan doğasında bulunan aslî günahı temizlediğine göre, aslî günahın neden olduğu ölüm de ortadan kalkacaktır. Nitekim, *Yeni Ahit*'te Pavlus bu durumu şöyle açıklar: *"Eğer ölüm bir tek adamın suçu yüzünden o tek adam aracılığıyla egemenlik sürdüyse, Tanrı'nın bol lütfunu ve aklanma bağışını alanların bir tek adam, yani İsa Mesih sayesinde yaşamda egemenlik sürecekleri çok daha kesindir"*[13].

Aquinas'a göre, âhirette dirilen insanlar ölümsüz olacaktır:

> *Şayet (âhirette) dirilecek olan insanlar tekrar ölürlerse, bu durumda ölüm ebedî olarak devam edecektir. (Hâlbuki) İsa Mesih'in ölümüyle ölüm kesin bir şekilde yok edilmiştir... O halde (âhirette) dirilecek olanlar bir daha ölmeyecektir*[14].

Aquinas'ın konuyla ilgili olarak öne sürdüğü aklî delil, neden ile etki arasındaki ilişkiye dayanır. Ona göre, etki nedenine benzer. İsa Mesih'in dirilmesi insanların dirilmesinin nedenidir. Pavlus'un da dediği gibi, *"Mesih, bir daha ölmemek üzere dirilmiştir"*[15]. İnsanların dirilişinin nedeni Mesih'in dirilişi olduğuna ve Mesih ölümsüz bir şekilde dirildiğine göre, âhiretteki yaşam ebedî olacaktır[16].

Âhiretteki yaşamın ilk niteliğinin ölümsüzlük olduğu bu şekilde ortaya çıktıktan sonra, Aquinas, dirilen insanların yeme-içme ve cinsel arzu gibi ihtiyaçlarının da olmayacağını iddia eder. Zira yeme-içme bu dünyada insanın gelişmesi için gereklidir; âhirette ise insanlar belirli bir yaşta yaratılacakları ve yaşlanmayacakları için böyle bir ihtiyaçları olmayacaktır. Benzer şekilde, cinsel yaşam bu dünyada insan neslinin de-

13 Romalılar 5:17; Ayrıca bkz. Romalılar 5:15-16; Yeşaya 25:8; Vahiy 21:4.
14 *SCG*, IV/82:3.
15 Romalılar 6:9.
16 *SCG*, IV/82:4.

vamını sağlar; âhirette insanlar ebediyen yaşayacağına göre, cinsel yaşama da ihtiyaç kalmayacaktır[17].

Cinsel birleşme insan neslinin devamını sağlar. Yeniden dirilmeden sonra cinsel birleşme devam ederse, bu durumda, şimdiki hayatımızda olduğu gibi, çocuklar doğacaktır. Yani, dirilişten önce var olmayan nesil/nesiller ortaya çıkacaktır. Bu ise pek çok sorunu beraberinde getirir. Söz gelimi, dirilişten sonra doğan bu insanlar aslî günahtan yoksun olacaklardır. İnsanların ölümü aslî günahtan kaynaklandığına göre, bu insanlar ölümlü olmayacaklardır. Bu ise Pavlus'un şu sözüyle çelişen bir durumdur: "*Günah bir insan yoluyla, ölüm de günah yoluyla bütün insanlara yayıldı*"[18]. Dirilişten sonra doğan insanların kurtuluşunu sağlayan İsa Mesih olmayacaktır. Bu da Pavlus'un başka bir öğretisiyle çelişir: "*Herkes nasıl Âdem'de ölüyorsa, herkes Mesih'te yaşama kavuşacak*"[19].

Aquinas, âhirette insanlar acıkmayacakları ve neslin devamını sağlamak durumunda olmayacakları için, yeme-içme ve cinsel ilişkinin gerekli olmadığını savunmaktadır. Ancak düşünürümüzün bu görüşünde, yeme-içme ve cinsel ilişkinin zevk boyutu gözden uzak tutulmamakta mıdır? Yeniden dirilen insanlar, yeme-içmeyi gelişmek veya büyümek için değil, cinsel birleşmeyi de nesli çoğaltmak için değil de sırf zevk almak için yapabilirler. Böylece insanların nihâi ödülü olan bu ebedî yaşamda hiçbir zevkten mahrum kalınmamış olur.

Aquinas, bu görüşün birkaç nedenden dolayı kabul edilemeyeceğini düşünür. Dirilişten sonraki yaşam, dünya hayatından daha mükemmel bir şekilde düzenlenmiştir. Şimdiki yaşamımızda yeme-içmeyi ve cinsel birleşmeyi sadece zevk için yapmak, yaşamı veya nesli devam ettirmeyi düşünmemek kötü ve zararlıdır. Hayatın ve neslin devamını sağlamak için tabiat bize yeme-içmeyi ve cinsel birleşmeyi zevkli hale getiriyor. Dolayısıyla, yeme-içme ve cinsel birleşmenin ama-

17 *SCG*, IV/83:2.
18 Romalılar 5:12.
19 I. Korintliler 15:22.

cı zevk almak değildir. Bu durum ölümden sonra dirilenler için de geçerlidir. Onlar da yeme-içmeyi ve cinsel birleşmeyi sırf zevk almak için yapamazlar[20].

Aquinas'a göre, meleklerle paylaşacağımız en yüce zevklerin (Tanrı'yı görmek gibi) bulunduğu bir yerde, hayvanlarla paylaştığımız bedensel zevklerin ardına düşmek saçmadır. *"Meleklerin mutluluğu tam değildir, zira onların bedenleri yoktur"* şeklindeki *Kutsal Kitap* cümlesi, Aquinas'ın bu görüşünü çürütüyor gibi görünse de, o, başka bir *Kutsal Kitap* cümlesiyle kendi düşüncesini sağlamlaştırır: *"Dirilişten sonra insanlar ne evlenir ne de evlendirilir, gökteki melekler gibidirler"*[21].

Aquinas, burada sözü Yahudi ve Müslümanlara getirir ve onların dirilişten sonraki yaşamda yeme-içmenin ve cinsel zevklerin olacağına inandıklarını belirtir. Bazı Hıristiyan heretiklerin de Yahudi ve Müslümanların görüşünü benimsediğini açıklar. Müslümanların konuyla ilgili görüşleri hakkında ayrıntılı bilgi vermediği için, onun İslâmî delilleri görüp görmediğine ilişkin herhangi bir ipucu edinilememektedir. Teologumuz, sadece Hıristiyan heretiklerin görüşünü ve onları destekliyor görünen delilleri vermekte; ardından da bu delilleri çürütmeye çalışmaktadır.

Bazı *Kutsal Kitap* cümlelerinden, dirilişten sonra yeme-içme ve cinsel yaşamın olacağına ilişkin yorumlar çıkarmak mümkündür. Meselâ, Tanrı, Âdem'e, *"Verimli olun, çoğalın"* ve *"Cennetteki her ağacın meyvesini yiyebilirsin"*[22] dediğine göre, Âdem'in günah işlemeden önce cennette ölümsüz bir hayat sürerken, yiyip içtiği ve cinsel ilişkide bulunduğu düşünülebilir.

İsa Mesih de çarmıhtaki ölümünün ardından dirildiğinde yiyip içmiştir[23]. Ayrıca, *Yeşaya Kitabı*'nda âhiretteki yaşamda insanların yemek yiyeceklerine ilişkin imalar var-

20 Bkz. *SCG*, IV/6-10.
21 Matta 22:30.
22 Yaratılış 1:28; 2:16.
23 Bkz. Luka 24:42-43; İşler 10:41.

dır[24]. *Matta*'da *"Babamın egemenliğinde tazesini içeceğim o güne dek, asmanın bu ürününden bir daha içmeyeceğim"*; *Luka*'da ise *"Egemenliğimde benim soframda yiyip içesiniz ve tahtlar üzerinde otururak İsrail'in on iki oymağını yargılayasınız"*[25] denilir. Bütün bunlar, Hıristiyan heretiklerin âhirette yeme-içme ve cinsel ilişkinin bulunacağı görüşünü desteklemek için kullandığı cümlelerdir[26].

Aquinas, heretiklerin öne sürdüğü *Kutsal Kitap* cümlelerini yorumlayarak kendi görüşünün doğruluğunu göstermeye çalışır. Heretiklerin Âdem ile ilgili söyledikleri yeterli bir delil değildir. Çünkü Âdem, kişisel mükemmelliğe sahip bir insan olmakla birlikte, insan ırkı çoğalmadığı için, Âdem'in beşerî tabiatı henüz tamamlanmamıştı. Âdem insan neslinin ilk kaynağı olmak üzere yaratıldığı için, çocuklarının olması, çocuklarının olması için de yiyip içmesi gerekliydi. Yeniden dirilenlerin mükemmellikleri ise, insan tabiatının tam anlamıyla olgunlaştığı bir dönemde gerçekleşecektir. Dolayısıyla, dirilişin ardından ne insanların çoğalmasına ne de yiyip içmeye ihtiyaç olacaktır. Bu sebeple, yeniden dirilenlerin durumuyla Âdem'in durumu farklıdır[27].

Aquinas, İsa Mesih'in, dirilişinden sonra yemek yemesinin, bir zorunluluktan kaynaklanmadığı, sadece insanlara dirildiğini ispat etmek için yapılmış bir eylem olduğu görüşündedir. Bu sebeple, söz konusu örnek, genel dirilişten sonra yeme-içmenin olabileceğini göstermez[28].

Aquinas, heretiklerin öne sürdüğü *Kutsal Kitap* ifadelerinin ise literal manasıyla değil, manevi olarak yeme-içme anlamında kullanıldığı kanaatindedir. *Kutsal Kitap*'ta bazı soyut ve manevi şeylerin bu şekilde anlatıldığı başka örnekler de vardır. Meselâ, *Süleyman'ın Özdeyişleri Kitabı*'ndaki *"Şarabını*

24 Bkz. Yeşaya 25:6, 8; 65:13, 17.
25 Matta 26:29; Luka 22:30.
26 Bkz. *SCG*, IV/83:13-17.
27 *SCG*, IV/83:18.
28 *SCG*, IV/83:19.

hazırlayıp sofrasını kurdu... 'Gelin yiyeceklerimi yiyin, hazırladığım şaraptan için' diyor" cümlesi de Aquinas'a göre literal anlamıyla alınmamalıdır. Dolayısıyla, heretikler *Kutsal Kitap*'taki ilgili cümleleri yanlış anlamışlardır.

Matta'daki (26:29) *"Babamın egemenliğinde tazesini içeceğim o güne dek, asmanın bu ürününden bir daha içmeyeceğim"* cümlesi, Aquinas'a göre, İsa Mesih'in çarmıhta öldükten sonra dirilmesinin ardından Havarileriyle yemek yiyip "taze" şaraptan içtiği anlamına gelir. "Babamın egemenliği" ifadesi ise, Mesih'in dirilişinin Tanrısal krallığın başlangıcı kabul edildiğini gösterir[29].

Buraya kadar anlatılanlardan çıkan sonuca göre, âhirette insanlar ebedî bir yaşam sürecek; yeme-içme ve cinsel ilişkide bulunma ihtiyaçları olmayacaktır. Ayrıca, âhiretteki insanlar çocuk ya da yaşlı olarak değil, insan için en mükemmel yaş kabul edilen İsa Mesih'in yaşında (33 yaşında) dirileceklerdir[30].

SON YARGILAMA

Aquinas'a göre ölümden sonra biri özel, diğeri genel olmak üzere iki türlü yargılama vardır. Özel yargılama, kişinin ruhu bedeninden ayrılır ayrılmaz gerçekleşir. Bu yargılama ölüm anında gerçekleştiği için, zamanı konusunda kişiye özel bir nitelik taşır. Genel yargılama ise ruhların tekrar bedenle birleşmesinden sonra meydana gelir ve bu herkes için ortak bir zamanda olur. Dolayısıyla, özel yargılama sadece ruhla, genel yargılama ise hem ruh hem de bedenle ilgilidir[31].

Hıristiyanlık söz konusu olduğunda, son yargılamayı kimin yapacağı meselesi de çözülmesi gereken bir problem ola-

---

29 *SCG*, IV/83:20-21.
30 *SCG*, IV/88:1, 5; *ST*, *Supplement*, 81:1; 3.
31 *ST*, *Supplement*, 88:1; *SCG*, IV/96:1.

rak ortaya çıkar. Daha somut olarak ifade etmek gerekirse, son yargılayıcı Baba Tanrı mı, yoksa Oğul mu olacaktır? Aquinas'a göre, insan doğasına bağlı olarak acı çeken ve öldükten sonra dirilen Mesih genel yargılamayı yapacaktır. Nitekim, Baba Tanrı'nın Oğul'a böyle bir yargılama yetkisi verdiği *Kutsal Kitap*'ta da açık bir şekilde ifade edilir[32]. Bununla birlikte, son yargılama esnasında, İsa Mesih'in yanında oturacak olan Havariler de görev alacaklardır[33]. Aquinas, bunun sadece Havariler'e ait bir özellik olmadığını; Havariler'in yolunu takip edenlerin de İsa Mesih'in yanında oturarak son yargılamada etkili olacaklarını iddia etmektedir[34].

1. Cennet

Son yargılamanın ardından cennete girmeyi hak edenler orada nihâi mutluluğa ulaşacaklardır. Daha önce de ifade edildiği gibi, Aquinas'a göre insanın nihâi mutluluğu yemeiçme ve cinsel hazlar gibi bedensel şeyler değil, Tanrı'yı görmektir. Ancak tam bu noktada, hem filozofları hem de ilahiyatçıları asırlarca meşgul eden, *"Yaratılmış olan yaratılmamış olanı nasıl görebilir?"* sorusu gündeme gelmektedir. Teologumuz bu konuda öncelikle *Kutsal Kitap* cümlelerine atıf yaparak çözüm yolu bulmaya çalışır. *Yeni Ahit*'te cennette Tanrı'nın bizatihi görüleceğine ilişkin olarak, *"Şimdi her şeyi aynada silik bir görüntü gibi görüyoruz, ama o zaman yüz yüze görüşeceğiz"*[35] denilir. Yine *Kutsal Kitap*'ta, Mesih yeniden geldiğinde inananların O'nu olduğu gibi, yani özü itibariyle görecekleri; Mesih'in kendisini sevenlere görüneceği açıklanır[36]. Her ne kadar bu cümleler, inanç açısından Tanrı'nın görüleceğini ifade ediyorsa da, bunun nasıl mümkün olacağına ilişkin herhangi bir bilgi içermemektedir. Sorunu daha somut bir şekil-

32 Yuhanna 5:27.
33 Bkz. Matta 19:28.
34 *SCG*, IV/96:2, 4; *ST*, *Supplement*, 89:1.
35 I.Korintliler 13:12.
36 Bkz. I.Yuhanna 3:2; Yuhanna 14:21.

de ortaya koymak gerekirse, insanın bilme ve görme faaliyetinde, bilinen şey ile bilen akıl ve görünen şey ile gören göz arasında uygunluk olması gerekir. Hâlbuki, insan aklı ile Tanrı'nın özü arasında herhangi bir uygunluk yoktur. Bu durumda sonlu ve sınırlı insan aklının, sınırsız Tanrı'yı özü itibariyle bilmesi nasıl mümkün olabilir? Aquinas'a göre, bilen ile bilinen arasındaki uygunluk her zaman gerekli değildir. Bu sebeple, insanın Tanrı'yı özü itibariyle görüp bilmesi bu uygunluk olmasa da mümkündür. Bununla birlikte, göz manevî şeyleri algılayamayacağı için, Tanrı'nın gözle görüleceğini düşünmek de doğru olmaz. Tanrı'nın özü itibariyle bilinmesi, ancak O'nun akla bahşedeceği manevi bir gözle mümkün olacaktır; zira manevî şeyleri anlamak gözün değil, aklın işidir[37].

Cennete girenlerin cehennemdekileri görüp görmeyeceği meselesi de Aquinas'ın tartıştığı konular arasındadır. Aquinas, cennetliklerin, içinde bulundukları nimetin daha iyi farkında olabilmeleri için, cehennemlikleri ve onların çektiği acıları görmelerine izin verileceğini savunur. Düşünürümüzün bu cevabı, bir soruyu daha gündeme getirmektedir: Cehennemde çekilen sıkıntıları gören cennetlikler, cehennemliklere acıyacaklar mı, yoksa onların durumuna sevinecekler mi? Aquinas'a göre, acımak başkasının mutsuzluğuna ortak olmaktır. Hâlbuki, cennetlikler için hiçbir mutsuzluk söz konusu olmayacaktır. Ayrıca, acımak, bir kimsenin sıkıntısından kurtulmasını isteme anlamına gelir. Ancak, cehennemlikler ebediyen orada kalacağına göre, cennetliklerin onlara acımaları veya onların cehennemden çıkmalarını arzu etmeleri mümkün değildir. Cennetlikler cehennemdeki acıları görünce, cehennemliklerin acı çekmesine değil, bu azaptan kurtuldukları ve ilâhî adaletin gerçekleştiğini gördükleri için sevineceklerdir. Bu durumda, cehennemliklerin azabının, dolaylı olarak cennetlikleri sevindireceği ortaya çıkmış olmaktadır[38].

---

37 *ST, Supplement*, 92:1, 2.
38 Bkz. *ST, Supplement*, 94:1-3.

Özet olarak belirtmek gerekirse, cennetlikleri bekleyen üç ödül vardır: Görmek, bilmek ve murada ermek. Aquinas, bu üç ödülü üç erdeme benzetir. Görmek imanın, bilmek umudun karşılığıdır. Hem cennet ödülü ve hem de erdem olan "murada erme", görme ve bilmeyi de içine alarak en mükemmel şekilde cennette gerçekleşir[39].

2. Cehennem

Yeni Ahit'te ve ilk dönem Hıristiyan geleneğinde, cehennemin "gehenna" ve "limbus" olmak üzere iki bölümden oluştuğu inancı benimsenmiştir. *Gehenna* cehennemin kötüler için ayrılmış ve ebedî ceza çekilecek bölümüdür. *Limbus* ise, Hz. İsa'dan önce yaşamış olan iyi insanların kaldıkları bölümdür. İsa Mesih çarmıha gerilip öldükten sonra "limbus"a gitmiş ve daha önce ölmüş iyi insanları oradan çıkararak kurtarmıştır[40].

Hıristiyan teolojisinde "limbus"un cehennemin bir parçası olup olmadığı tartışma konusu olmuştur. Aquinas'a göre, mekân bakımından limbus cehennemin bir parçasıdır. Bununla birlikte, içindekilerin durumu bakımından cehennem ile limbus arasında fark vardır. Cehennemdekiler fiziksel acılara maruz kalırken, limbus'ta fiziksel azap yoktur. Cehennem ebedî, limbus ise geçicidir[41].

Hıristiyan teolojisinin sistematik hale gelmesinin ardından, cehennemin, geniş anlamıyla, dört bölümden oluştuğu kabul edilmiştir:

a) Dar anlamıyla *cehennem*, şeytan ve insanlardan oluşan lanetlilerin ceza görecekleri yerdir.

b) Çocuklar limbusu (limbus parvulorum). Burada aslî günahtan kurtulmadan ölen çocuklar cezalarını çekerler.

---

39 *ST*, *Supplement*, 95:5.

40 Briggs, R.C., "Heaven and Hell", *The Perennial Dictionary of World Religion*, 297; Sayar, Süleyman, "Cehennem", *Felsefe Ansiklopedisi*, (ed. Ahmet Cevizci), Ankara 2005, c.3, s. 118.

41 *ST*, *Supplement*, 69:5.

Aslî günahtan başka hiçbir günahı olmayanlar, ateşle veya herhangi bir fiziksel azapla cezalandırılmazlar. Onların cezaları, Tanrı'yı görmekten mahrum kalmaktır[42].

c) *Atalar limbusu (limbus patrum).* İsa Mesih'ten önce yaşayıp ölmüş iyi insanların ruhlarının bulunduğu yerdir. Bu insanlar İsa Mesih'le gerçekleşen kurtuluşu göremedikleri için cennete girememişlerdir. Ancak İsa Mesih çarmıha gerilip öldükten sonra atalar limbusu'na inmiş ve buradaki insanları cehennemden kurtarmıştır.

d) *Araf.* Hıristiyan olmakla birlikte küçük günahları bulunan kişilerin cennete girmeden önce geçici bir süre kalarak günahlarından arınacakları yer[43].

Aquinas cehennemliklerin durumunu ele alırken, öncelikle, Tanrı tarafından yaratılmaları sebebiyle, onların da aslında iyi ve temiz bir ruha sahip olduklarını dile getirir. Ancak bu insanlar yaratılış gayelerini unutmuş ve Tanrı'dan yüz çevirmişlerdir. Aquinas'a göre, tıpkı kurtuluşa erenler gibi, Tanrı'dan yüz çevirip ebedî cezaya çarptırılacak olan bu insanlar da her türlü eksiklikten uzak ve 33 yaşında (İsa Mesih'in yaşında) diriltileceklerdir. Nitekim, *Yeni Ahit*te de *"Ölüler çürümez durumda dirilecek"*[44] denilerek buna işaret edilir.

Bilindiği gibi, birleşik cisimler madde ve formdan oluşur. Bunun gibi, insan da beden ve ruhtan müteşekkildir. Bu oluşumda beden maddeye, ruh ise forma karşılık gelir. Form maddeden üstün olduğu gibi, ruh da bedenden üstündür. Başka bir deyişle, beden ruha tâbidir. Bununla birlikte, Tanrı'dan yüz çevirdikleri ve yaratılış amaçlarından uzaklaştıkları için, âhirette cezaya çarptırılacak olanlarda beden ruha değil, ruh bedene tâbi olacaktır. Ayrıca, Tanrı bilgisinin ışı-

42 Bkz. *ST, Supplenet (Appendix I)*, 1:1.
43 Hontheim, Joseph, "Hell", *Catholic Encyclopedia*, http://www.newadvent.org/cathen/07207a.htm (09.06.2005).
44 I.Korintliler 15:52.

ğından mahrum kalacakları için, cehennemliklerin bedenleri katı ve karanlıktır[45].

Burada şu soru akla gelebilir: Günahkârlar bedenen cezaya çarptırılacaklarına göre, onların yok olmayacaklarını nasıl düşünebiliriz? Zira bir cisim uzun bir süre ateşte kaldığında, onun yanıp kül olduğu görülür. Aquinas'a göre, bu dünya hayatında, maddenin bir formdan başka bir forma dönüşmesi mümkün olduğu için, ateşe atılan bir cisim yanıp kül olur. Hâlbuki, dirilişten sonra, isteı iyi olsun, ister günahkâr, insan bedeninin bir formdan başka bir forma dönüşebilme niteliği olmayacaktır[46].

Son yargılamanın ardından cehennemde acı çekmeye mahkûm edilenlerin orada ebedî olarak mı, yoksa geçici bir süre mi kalacakları, âhiretle ilgili meseleler arasında önemli bir yer işgal eder. Aquinas, âhirette verilecek cezaları şiddet ve süreleri açısından değerlendirmektedir. Cezaların şiddeti, işlenen suçun şiddetine bağlıdır. Bir kimse ne kadar kötü bir günah işlerse, o kadar şiddetli bir cezaya çarptırılır. Buna karşın, cezaların süresi, suçun süresine göre belirlenmez. Söz gelimi, zina çok kısa sürer; ama beşerî hukukta bile cezasının süresi, suçun süresine kıyasla çok daha fazladır. Beşerî hukuk kurallarına göre, bir şehre veya devlete karşı suç işleyenler, bazen o şehirden veya ülkeden ebediyen sürgün edilir, bazen de idamla cezalandırılırlar. Bunun gibi, Tanrı'ya karşı ölümcül günah işleyenler, ebediyen Tanrı'nın ülkesine girme hakkını kaybeder ve ebedî cezaya çarptırılırlar[47].

Cehennemde ebediyen kalmak, sadece Hıristiyan olmayanlara ve dinsizlere ait bir durum mudur? Yoksa cehennem azabı, ölümcül günah işleyen Hıristiyanlar için de ebedî mi olacaktır? Cehennemdeki azabın ebedîliği açısından, Hıristiyan olmayanlarla ölümcül günah işleyen Hıristiyanlar arasında bir fark gözetmeyen Aquinas'a göre, Hıristiyanlık'ı bil-

45 *SCG*, IV/89:3, 6.
46 *SCG*, IV/89:7.
47 *ST*, I-II/87:3,4; *Supplement*, 99:1.

meyen insanlar cehennemde ebediyen kalacaklarsa, Hıristiyanlık'ı bilerek ölümcül günah işleyenler için de cehennem ebedî olmalıdır. Nitekim, *Kutsal Kitap*'ta, *"Doğruluk yolunu bilip de kendilerine emanet edilmiş olan kutsal buyruktan geri dönmektense, bu yolu hiç bilmemiş olmak onlar için daha iyi olurdu"*[48] denilir. İnsan Hıristiyan olmakla ebedî cezadan kurtulamaz. Ebedî cezadan kurtulmanın yolu, Hıristiyan olduktan sonra sakramentleri de yerine getirmektir[49].

Aquinas'a göre, ruh ile bedenin ayrılmasından (ölümden) hemen sonra iyiler mükâfatlarını, kötüler de cezalarını görürler. Bu dünya hayatını iyi olarak tamamlayan, âhirette ebediyen iyi bir iradeye sahip olacaktır. Benzer şekilde, bu dünya hayatını kötü bir kişi olarak tamamlayan da âhirette ebediyen kötü bir iradeye sahip olacaktır. Aquinas, ancak böyle düşünüldüğü takdirde, ebedî ceza fikrinin akla uygun hale gelebileceğini düşünür. Âhirette değişim olmadığı için, kötü bir yaşam sürmüş olanların, orada ceza gördükten sonra iyi bir iradeye sahip olma ihtimalleri yoktur. Bu nedenle, iyi olanlar ebediyen mükâfata nail olacaklar, kötü olanlar ise ebediyen cezaya çarptırılacaklardır[50].

3. Araf

Araf, Katolik öğretisinde işlenen küçük günahların cezası olarak ölümden sonra geçici cezaya çarptırılma ve böylece günahların kirinden kurtulma veya kurtulma yeri anlamına gelmektedir. Her ne kadar Hıristiyanlık'ın ilk dönemlerinden itibaren ölüler için dua edilmesi bir gelenek haline gelmişse de, *araf* (purgatory) kelimesinin Hıristiyan teolojisine girmesi 12. yüzyılın sonlarında gerçekleşmiştir. İlk olarak Floransa Konsili'nde (1439), sonra da Trent Konsili'nde (1545–1563) arafın varlığı ve ölüler için duanın faydalı olacağı resmen açıklanmıştır. Ortaçağ'da St. Gregory, Bonaventure ve Aqu-

48 II.Petrus 2:21.
49 *ST*, *Supplement*, 99:4.
50 Bkz. *SCG*, IV/91:1 vd.; IV/93:5.

inas araftaki cezanın, Tanrı'yı görmekten mahrum kalmak ve ateşte yanmak şeklinde iki boyutunun olduğunu savunmuşlardır[51].

Aquinas'a göre araf, Hıristiyanlık'a girmiş kişilerin affedilmemiş küçük günahları karşılığında ceza görecekleri yerdir. Ölümcül günahlar dünya hayatında yapılan bütün iyilikleri yok ettiği için, bu tür günahı olanlar âhirette hiçbir iyilik göremeyeceklerdir. Hâlbuki, küçük günah iyiliği tamamen yok etmez. Bununla birlikte, hiçbir günahkâr cennete giremeyeceği için, küçük günah işleyenlerin arafta günahlarından arınmaları gerekir[52].

Arafın cehennemden ayrı bir yer olup olmadığı da Hıristiyan teolojisinde tartışılmış ve cehennemin ebedî, arafın ise geçici olması nedeniyle, bu ikisinin farklı yerler olduğu zaman zaman iddia edilmiştir. Arafın yerine ilişkin herhangi bir *Kutsal Kitap* cümlesinin bulunmaması, meselenin nihâi olarak çözümünü engellemektedir. Bununla birlikte Aquinas, St. Gregory'nin, "*Aynı ateş günahkârları yakacak, seçilmişleri temizleyecektir*" cümlesine atıf yaparak, araf ve cehennemin aynı yer olduğu sonucuna ulaşmaktadır. Bu durumda lanetlilerin ebediyen, küçük günah işleyenlerin ise günahlarından arınacak kadar yanacak olduğu yer aynıdır[53].

---

51 Bigham, Thomas J., "Purgatory", *An Encyclopedia of Religion*, 628; MacGregor, Geddes, "Indulgence", *Dictionary of Religion and Philosophy*, New York 1989, s. 513.

52 *ST*, *Supplement (Appendix II)*, 1.

53 *ST*, *Supplement (Appendix II)*, 2.

DOKUZUNCU BÖLÜM

Aquinas'ın Felsefi Görüşleri

Felsefi Duruşu

On üçüncü yüzyılda Avrupa'da "felsefi devrim" olarak adlandırılabilecek bir gelişme oldu: Aristoteles'in bütün eserleri Latince'ye çevrildi. Erken dönem Ortaçağ'ında Aristoteles'in sadece mantık kitapları biliniyordu. Bu gelişme Batı düşüncesinde köklü değişiklikler meydana getirdi. Hıristiyan düşüncesi de bundan nasibini alacaktı. Daha önceleri Augustinus ve Boethius gibi Hıristiyan düşünürler Platon'un etkisinde kalmış, Hıristiyanlık ile Platon felsefesini uzlaştırmaya çalışmışlardı. Aristoteles'in eserlerinin Latince'ye çevrilmesinin ardından, Güzel Sanatlar Fakültesi, bu eserleri (*lectio* kapsamında) müfredat programına aldı. Güzel Sanatlar Fakültesi o dönemde Teoloji Fakültesi'ne öğrenci yetiştiriyordu. Dolayısıyla, altı yıl Aristoteles'in eserlerini okuyan öğrenciler Teoloji Fakültesi'ne geldiklerinde, doğal olarak, Platon'u değil, Aristoteles'i filozof olarak kabul edeceklerdi. Böylece, bir müddet sonra Teoloji Fakültesi de Aristoteles'in eserlerine karşı koyamaz hale geldi. Zamanla Aristoteles'in etkisi artmaya başladı. Bu gelişmede ön planda rol alanlardan biri de hiç kuşkusuz Thomas Aquinas'tı.

Thomas için "filozof" demeye en layık kişi Aristoteles'tir. O, Aristoteles'in fiziksel nesnelerle ilgili analizini; yer, zaman ve hareket görüşünü; İlk Hareket Ettirici düşüncesini; kozmolojisini; duyu bilgisi ve akıl bilgisi ile ilgili fikirlerini kabul etmiştir. Aquinas'ın ahlak felsefesi de genel hatlarıyla Aristoteles'e dayanır. Fakat Aristoteles'in Aquinas üzerindeki önemli etkisini kabul etmek, diğer etkileri yadsımak anlamına gelmemelidir. Augustinus ve Boethius, onlar vasıtasıyla Yeni Platonculuk da Aquinas üzerinde etkili olmuştur.

Bu gerçeğe dayanan bazı yazarlar, Aquinas'ın felsefesini "eklektik" bir felsefe olarak adlandırmışlardır. Aquinas'ın Aristoteles'ten çok Platon'un etkisinde kaldığını söyleyenler de bulunmaktadır[1]. Aquinas'ın felsefesini orijinal olarak nitelendiren Etienne Gilson ise, Thomizm'i felsefe tarihinde bir evrim olarak değil, devrim olarak değerlendirir[2].

FELSEFE, TEOLOJİ ve DİN

Pek çok Ortaçağ düşünürü gibi Aquinas da aslında teologdur. Kendisini daima "Kutsal Doktrin" hocası olarak gören Aquinas'ın eserlerinde salt felsefi bir görüş aramak veya onu sadece filozof kimliğiyle ele almak, Aquinas'ı eksik tanımaya ve tanıtmaya neden olacaktır; zira onun ele aldığı konuların büyük bir çoğunluğu, bir şekilde teolojiyle ilintilendirilmiştir.

Felsefe ve teoloji ilişkisinde Aquinas, ilk olarak, teolojinin gerekli olup olmadığı sorununa eğilir. Aristoteles'ten itibaren felsefenin içinde tanrı meselesini ele alan ve teoloji diye adlandırılabilecek bir bölüm (İlk Felsefe) olduğuna göre, ayrı

1 Maclnerny, Ralph – O'Callaghan, John, "Aquinas, Saint Thomas", *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, http://plato.stanford.edu/entries/aquinas (17.10.2005).

2 Gilson, Etienne, *History of Christian Philosophy in the Middle Ages*, New York 1955, s. 364-365.

bir bilim dalı olarak teoloji gerekli midir? Aquinas teolojinin felsefeden farklı ve gerekli bir bilim dalı olduğunu düşünür:

> *Bilim dalları bilgi edinme yöntemlerindeki farklılıklar nedeniyle birbirinden ayrılmıştır. Hem gökbilimci hem de fizikçi dünyanın yuvarlak olduğu konusunda aynı sonuca ulaşabilir. Fakat gökbilimci bu sonuca matematik aracılığıyla (maddeden soyutlama yaparak) ulaşırken, fizikçi bizzat maddeyi kullanır. Bundan dolayı, felsefeden öğrenilebilecek şeyleri, vahyin alanı içine girdiğinde, teolojinin de ele alması mümkündür. O halde, kutsal doktrini içine alan teoloji, felsefenin bir bölümü olan teolojiden farklıdır*[3].

Aquinas aynı sorunun cevabında, insanın kurtuluşa ulaşabilmesi açısından da felsefenin öğrettiklerinin dışında, insan aklını aşan ve vahiyle insana ulaşan ilâhî bilginin zorunlu olduğunu; dolayısıyla, felsefeden bağımsız bir teolojinin olması gerektiğini savunur.

Vahiyle gelen bilgileri, doğruluğunu sorgulamadan kabul eden teoloji, bir bilim dalı olarak görülebilir mi? Aquinas bilimi ikiye ayırır: a) Aklın doğal ışığı sayesinde bilinen bir ilkeden kaynaklanan bilimler (aritmetik ve geometri gibi); b) Daha üst bir bilim sayesinde elde edilen ilkelerden kaynaklanan bilimler (aritmetiğin prensiplerine bağlı gelişen bir müzik bilimi vb.). Teoloji ikinci tür bir bilimdir. Matematikçinin kendisine öğrettiği ilkelerin doğruluğunu kabul etme durumunda olan müzisyenin yaptığı iş bir bilimse, Tanrı'nın vahyettiği ilkelerin doğruluğunu kabul eden teologun yaptığı iş de bilimdir[4]. Aquinas teolojinin bir bilim dalı olduğunu belirtmekle yetinmez; teolojinin diğer bütün bilim dallarından üstün olduğunu da savunur. Bilim dalları, der Aquinas, ya kuramsaldır ya da pratik. Ana konusu tanrı olduğuna göre, teoloji temelde kuramsal bir bilimdir. Ancak teoloji insanın davranışlarıyla da ilgilenir ve bu yönüyle de pratik bir bilim özelliği taşır. Bir bilim dalının diğerinden üstün olabilmesi

3 ST, I/1:1.
4 ST, I/1:2.

için şu iki nedenden birine sahip olması gerekir: Daha kesin bir nitelik taşımak ve konusunun daha önemli olması. Daha kesin bir nitelik taşımak bakımından teoloji diğer bilim dallarından üstündür; zira diğer bilim dalları insan aklına dayanır ve insan aklının da yanlış yapması mümkündür. Teoloji ise hata ihtimali olmayan ilâhî bilgiye dayanır. Konusu bakımından da teoloji diğer bilim dallarından üstündür. Diğerleri sadece insan aklının alabileceği konuları ele alırken, teoloji, genellikle, insan aklını aşan konuları inceler[5].

Aquinas felsefe ve teoloji ayırımını şöyle yapar:

> *Mümin ve filozof yaratılmış varlıkları değişik şekillerde ele alır. Filozof, varlıkları yapılarına göre inceler. Mümin ise varlıkları sadece Tanrı'yla ilişkisi bakımından araştırır; söz gelimi, yaratılmış varlıkları Tanrı yaratmıştır, onlar Tanrı'ya bağlıdırlar vs.*[6].

Ancak bu açıklama yeterli değildir; zira Thomas'ın da kabul ettiği gibi, yaratılmış varlıkları Tanrı'yla ilişkileri bakımından ele almak, sadece inananların değil, filozofların da yaptığı bir şeydir. Felsefe ile teoloji arasındaki asıl farklılık, bu iki disiplinin temel ilkelerinden kaynaklanır. Filozofun varsayımları herkesin bildiği şeylere ilişkindir. Herhangi bir delilin ürünleri değildir. Ancak bu, filozofların öne sürdükleri varsayımların rasyonel analiz ve araştırmadan yoksun olduğu anlamına gelmez. Dolayısıyla, filozofların varsayımları öz bilgisidir; başka bir kişi veya otoriteden kaynaklanmaz. Teologlar ise, inancın ve kutsal kitabın doğru kabul ettiği şeyleri dile getirirler. Teologlar, inancın ve kutsal kitabın doğru kabul ettiği şeyler üzerine düşünüp diğer meseleleri analoji yoluyla çözmeye çalışırlar. Onlar da rasyonel analiz ve araştırmayı kullanırlar; fakat teologların bu süreçte ulaştıkları sonuçlar, sadece o dinin mensupları için bir anlam ifade eder. O halde, felsefe ile teoloji arasında ayırım yapabilmek için şöyle bir ölçü konabilir: Şayet bir düşünce, dünya hakkında

5 ST, I/1:5.
6 SCG, II/4:1-2.

herkesin bilebileceği gerçeklere dayanıyor ve bu gerçeklerden yola çıkarak başka hakikatlere ulaşılmasını sağlıyorsa, bu düşünce felsefi bir nitelik taşıyor demektir. Eğer bir düşünce, Tanrı'nın bir veya üç olduğu, kurtuluşun şu veya bu dine bağlanarak sağlanabileceği gibi birtakım düşüncelerin doğruluğunun kabul edilmesi temeline dayanıyorsa, bu, teolojik bir düşüncedir.

Felsefe ile teoloji arasındaki diğer bir fark ise, bu iki bilim dalının bilgi üretme süreçlerindeki farklılıktır. Felsefe, araştırmasına yaratılmış varlıklardan başlar ve araştırmanın sonunda Tanrı düşüncesine ulaşır. Teoloji ise Tanrı fikrinden hareket ederek diğer varlıklara yönelir[7].

Aquinas, vahiy ile akıl arasında da bir ayırım yapar. Ona göre, vahyin doğrularıyla aklın doğruları birbirinden farklıdır ve vahiy akıldan üstündür. Ancak, vahiyle akıl birbiriyle çelişmez; zira hem vahyi gönderen hem de aklı yaratan Tanrı'dır. Vahiy ile aklın birbiriyle çelişmesi, Tanrı'nın yarattığı şeyler arasında çelişki olduğu anlamına gelir; bu da Aquinas'a göre mümkün değildir[8]. Vahiy aklın yaydığı ışığı söndürmez; bilakis tamamlar, mükemmelleştirir ve aklı yanlış yapmaktan korur. Tarihte büyük filozofların, akılla bilinebilecek konularda bazı yanlış düşüncelere sahip olduğunu görebiliyoruz. Söz gelimi, Platon maddenin ezelî olduğu gibi yanlış bir fikri benimsemiştir. Vahiy olmazsa, bazı yüce ve doğal gerçekleri sadece çok az insan ve ancak uzun araştırmalardan sonra bilebilir. Bu durumda bile, insan aklının yanlış yapma olasılığı vardır[9].

Vahyin akla yaptığı bu katkıya karşılık, akıl da vahyi ve dinî söylemleri savunur. Aquinas, *Summa Contra Gentiles*'de, Katoliklik dışındaki insanları genel olarak iki gruba ayırmaktadır: Birinci grup, *Kutsal Kitap*'ın otoritesini kabul eden diğer Hıristiyan mezhepler ve Yahudilik; ikinci grup ise *Kutsal Ki-*

7 SCG, II/4:4-5.
8 SCG, I/7:2.
9 ST, I/1, 1; SCG, I/4.

tap'ın otoritesini kabul etmeyen İslâm gibi diğer dinler. Aquinas'a göre, ikinci gruba, Hıristiyanlık'ı kabul ettirmek için aklın verileri ve felsefi argümanlar kullanılmalıdır. Böylece felsefe ve akıl, Aquinas'ın düşünce sisteminde, dinin hizmetinde kullanılan bir yöntem haline gelir[10].

Aquinas, her ne kadar aklı vahyin altında bir yere yerleştirmiş olsa da, vahiy ile akıl arasında ayırım yapması ve her ikisinin alanlarının farklı olduğuna işaret etmesi nedeniyle, Batı'da bilimin, Kilise'nin hegemonyasından kurtulmasına, bağımsız ve serbest bilim çalışmalarının yapılmasına katkı sağlamıştır.

İNSAN

İnsanın ruh ve bedenden oluşan bir varlık olduğunu belirten Aquinas, daha sonra, Ortaçağ'ın en önemli tartışma konularından biri olan ruhun mahiyetini açıklamaya çalışır. Platon, akıl ile duyu arasında ayırım yapmış; fakat hem aklı hem de duyuyu cisimsiz bir ilke ile ilişkilendirmişti. Bunun sonucunda, anlama ve hüküm verme gibi duyum da ruhun bir gücü olmuş; dolayısıyla da anlama ve hüküm verme özelliklerinden mahrum olmalarına karşın, duyuma sahip olan hayvanların ruhu, töz olarak görülmüştü. Aristoteles ise, ruhun işlevleri arasında sadece anlamanın cisimsiz bir organla yapıldığına işaret etmiştir; buna karşın, duyum bedendeki organlardan kaynaklanmakta ve değişimden etkilenmektedir. Söz gelimi, görme eylemi rengin yansımasından etkilenir. Bu durumda, duyusal ruh ve dolayısıyla da hayvanların ruhu özü itibariyle var olan bir töz değildir[11]; töz olmadığı için de bozulmaya/yok olmaya tabidir. Anlama gücüne sahip ve cisimsiz salt bir form olan insan ruhu ise, bedenin bozulması gibi, bozulmaya ve çürümeye uğramaz, sonsuzdur;

10 SCG, I/2:3.
11 ST, I/75:3.

zira bozulma dediğimiz şey ya özün ya da ilineklerin bozulmasıyla gerçekleşir. Tözlerin, ilineklerle bozulması, yani töze sonradan bir şeyin eklenmesi ya da çıkarılması ile bozulması mümkün değildir. O halde, tözsel bir form olan ruhun bozulması ancak özünün bozulmasına bağlıdır; ancak bu da olanaklı değildir. Salt formlarda varoluş formdan ayrı bir şey değildir ve bundan dolayı da formdan ayrılması düşünülemez. Madde, ancak formla birleştiğinde var olabilir ve form maddeden ayrıldığında, maddenin varlığı sona erer; salt form olan insan ruhu için ise böyle bir şey söz konusu değildir. Dolayısıyla, insan ruhu sonsuzdur[12].

İnsan ruhunun üç gücü vardır: Güçler hiyerarşisinde en altta bitkisel ruh bulunur. Bitkisel ruhun işlevleri (beslenme, büyüme ve üreme) vücuttaki bir organ tarafından yerine getirilir ve bedenin ihtiyaçlarını giderir. Bitkiler sadece bu güce sahiptir. Duyu gücünün işlevleri de bedenin organlarınca yerine getirilir ve bu güç sayesinde canlılar çevrelerini algılayıp uygun davranışlar sergileyebilirler. İnsan, bitkisel ruh ve duyu gücüne diğer canlılarla ortaklaşa sahiptir. İnsanı diğer varlıklardan ayıran akıl gücüdür[13]. İnsan akıl gücü sayesinde konuşur ve soyut düşüncelere sahip olur. Akıl gücü ikiye ayrılır: Mümkün akıl ve faal akıl. Mümkün akla bu ismin verilmesinin sebebi şudur: Aklın işlev alanı tümelleri de kapsar. Tümelleri anlama işlevinde akıl potansiyel (imkân) halindedir; zira tersini düşündüğümüzde, yani aklın potansiyel olarak değil de aktif olarak tümelleri kavradığını söylediğimizde, akıl sonsuz bir varlık olacaktır ve bu da mümkün değildir[14]. Akıl gücünün ikincisi olan faal akıl, Platon'a göre, şeyleri bilinir kılmak için değil, sadece akla entelektüel bir ışık sağlamak için gereklidir. Formlar/idealar, maddeden bağımsız olarak mevcuttur ve bilinebilir niteliktedir; zira bir şeyin gerçekten bilinebilmesi için cisimsiz olması gerekir. Aquinas faal akıl konusunda Aristoteles'in izinden gider. Aristoteles,

12 ST, I/75:6.
13 ST, I/78:1.
14 ST, I/79:2.

tabii varlıkların formlarının (idealarının) maddeden bağımsız bir şekilde var olamayacağını savunmuştu. Ona göre, maddeye bağlı olarak bulunan formlar bizatihi değil, potansiyel halinde bilinebilir şeylerdir; dolayısıyla şeylerin bilgisi de potansiyel haldedir. Mademki bir şeyin potansiyel halden aktüel hale geçişi, ancak aktüel olan (bilfiil) bir şey tarafından gerçekleştirilebilir, o halde, potansiyel halde bulunan bilginin aktüel hale gelmesi de aktif bir şeye bağlıdır. Türleri maddi koşullardan soyutlayarak bilinir hale getiren şey faal akıldır[15]. Platon ve Aristoteles'in faal aklın işlevi hakkındaki farklı görüşleri şu benzetme ile açıklanabilir: Işık, bazılarına göre, görmek için gereklidir; zira renklerin görünmesini sağlar. Ancak bazılarına göre ışığın görme için gerekli olmasının sebebi renklerin görünmesini sağlamak değil, ortamın daha da parlak olmasını temin etmektir. Aristoteles'in faal akıl düşüncesi birinci duruma, Platon'unki ise ikinci duruma uymaktadır.

Aquinas, faal ve mümkün akıl konusunda İslâm filozoflarıyla polemiğe girer. Aquinas'ın, Aristoteles'ın "yorumcu"su olarak gördüğü İbn Rüşd, bütün insanlarda ortak ve aynı şekilde var olan bazı evrensel görüşlerin olduğu savunur. At, köpek, melek, daire, dörtgen vb. hakkında bütün insanlar aynı görüşe sahiptir. Bu gerçekten hareketle İbn Rüşd, bütün insanlar için tek bir mümkün aklın olduğu fikrine ulaşır. Aquinas, İbn Rüşd'ün bu görüşünün yanlış olduğunu pek çok eserinde göstermeye çalışır ve en sonunda bu konuda müstakil bir eser yazma ihtiyacı hisseder: *On the Uniqueness of Intellect against Averroists.* Aquinas, bu eserinde, *"Bütün insanlar için tek bir mümkün akıl vardır"* düşüncesinin, hem Hıristiyan inancına hem de felsefenin temel ilkelerine aykırı olduğunu belirtir[16]. Şayet mümkün akıl sayesinde anlayabiliyorsak, der Aquinas, o halde, anlama eylemine sahip olan herhangi bir kişi hakkında şu iki yargıdan birine ulaşabiliriz: a) Bu kişi bi-

15 ST, I/79:3.

16 Aquinas, *On the Uniqueness of Intellect against Averroists*, http://www.geocities.com/CapitolHill/8246, (18.10.2005), 1/2.

zatihi akıldır; b) Akıl bu kişinin doğasında form olarak vardır. Tek tek bireylerin akıl olduğunu söylediğimizde, bu bizi, bütün insanların bir ve aynı olduğu sonucuna götürür. Eğer akıl, insanın doğasında form olarak varsa, farklı bedenlerin farklı formları var demektir. İnsan ruh ve bedenden oluştuğuna göre, ayrıca ruhlar farklılaştığına ve mümkün akıl ruhun bir gücü olduğuna göre, insanlar da farklılaşmış demektir; zira farklı şeylerin tek bir gücü olamaz[17].

Şayet herkes için tek bir akıl varsa, o zaman, anlayan ve irade sahibi olan sadece bir insan var demektir. Dolayısıyla, hiçbir insan kendi özgür iradesine sahip olamayacaktır. Bu ise bütün bir ahlak sistemini yıkar[18].

Aquinas'ın İbn Sînâ'ya yönelttiği eleştiri ise faal akıl ile ilgilidir. Faal akıl, İbn Sînâ'ya göre, bağımsız ve ayrı bir tözdür ve bütün insanlar için tek bir ortak faal akıl vardır. İbn Sînâ'nın bu görüşü, insan ruhunun, tek başına gerçeğe ulaşamayacağı; ancak faal akıl diye anılan bağımsız tözün ışığıyla aydınlandığı takdirde, insanın, gerçeği bilebileceği sonucunu doğurmaktadır. Buna karşın, Aquinas'a göre, faal aklın işlev alanına giren bazı gerçekler vardır: Bizim doğal olarak bildiğimiz ilkeler ve bu ilkelerden çıkardığımız sonuçlar gibi. Bu gerçekleri bilmek için, insanın, herhangi bir dış ışığa ihtiyacı yoktur. Doğal olarak bize bahşedilmiş olan ışık bu konuda yeterlidir. İnanç esasları gibi, insan aklını aşan bazı konuların bulunduğu da doğrudur ve akıl, ilâhî ışığın aydınlığı olmaksızın, bu konuları anlayamaz[19].

17 Aquinas, *On the Uniqueness of Intellect against Averroists*, IV/87; SCG, II/73:4.
18 Aquinas, *On the Uniqueness of Intellect against Averroists*, IV/89.
19 Aquinas, *Faith, Reason, and Theology*, I/1.

TÜMELLER SORUNU ve BİLGİ TEORİSİ

Ortaçağ düşüncesinde çokça tartışılan konulardan biri olan tümeller sorunu, bir yönüyle Platon ile Aristoteles arasındaki "tümeller bağımsız olarak var mı?" tartışmasıyla, diğer bir yönüyle ise, Tanrı'nın ve insanın neyi bilebileceği, neyi bilemeyeceği meselesiyle ilgilidir.

Platon'a göre tümeller, kendi dünyalarında var olan formlardır. Tikel nesneler ise, söz gelimi büyük bir dağ, tümel forma (yani büyüklüğe) katılmaktadır. Tümeller sadece akıl ile bilinebilir; duyu bilgisi tümellerin bilinmesinde işe yaramaz. Herhangi bir tikel nesneyi bilmek için, değişmeyen tümelleri de bilmek gerekir; zira tikeller, tümellerin görünümlerinden başka bir şey değildir.

Aristoteles ise tümellerin, tikellerden "ayrı" bir şekilde var olamayacaklarını düşünür. Aristoteles'e göre, aslolan tikellerdir.

Genel olarak Aristotelesçi bir çizgiyi takip eden Aquinas için, tümeller, ancak dünyada var olabilen özlerdir. İnsan, ancak tümeller hakkında doğrudan bilgi sahibi olur; tikel nesneleri ise dolaylı olarak bilebilir[20]. Aquinas'a göre, Tanrı, bütün mükemmelliklere sahip olduğuna göre, tikelleri bilmesi O'nun mükemmel bilgisinin bir gereğidir. Dolayısıyla Tanrı hem tümelleri hem de tikelleri bilir[21].

Aquinas, bilgi edinme sürecini açıklarken, ne Platon gibi doğuştan gelen idealara, ne de Augustinus gibi aydınlanma teorisine başvurur. Ona göre insan, eşyanın bilgisine ulaşmak için doğal bir yeteneğe sahiptir. Bilgi edinme eylemi, duyusal ve aklî olmak üzere iki aşamada gerçekleşir. Hem duyumun hem de aklın faaliyetleri birbiriyle yakından ilişkilidir. Duyumun işlev alanı tikel ve özel şeylerdir; akıl ise tümellerle ve kavramlarla ilgilenir.

---

20 ST, I/86:1.
21 ST, I/14:11.

Akıl, duyumun kendisine sunacağı bilgiler olmaksızın hiçbir işlem yapamaz. Hem duyum hem de akıl, nesnelerini algılarken potansiyel halde bulunurlar. Tümellere ulaşabilmek için, herhangi bir nesne hakkında duyulur bilgiye ihtiyaç vardır. Dışımızdaki bir nesnenin formu, insanın duyusal yetisi üzerinde bir izlenim bırakır ve böylece duyu bilgisi oluşur. Bu, mührün, balmumu üzerinde bıraktığı ize benzetilebilir. Duyumdan gelen bu maddi izlenim üzerine ruh, kendi doğasına uygun bir şekilde tepki gösterir; yani, duyular üzerinde tesir bırakan bu nesneyle ilgili bilgi üretir. Dolayısıyla, insanın potansiyel halde bulunan bilme yetisi, ancak, bilginin konusu olan nesneyle ilişkiye girdiğinde aktüel hale gelir.

Duyu bilgisi anlığa nasıl iletilir? Tikel bir bilgi nasıl tümele dönüştürülür? Aquinas bu sorunu, Aristoteles düşüncesine dayanarak çözmeye çalışır. Aristoteles'e göre, bireysel form, potansiyel olarak evrenseldir; madde, formu bireyselleştirmektedir. Eğer form, bu bireyselleştirici maddeden kurtulursa, yani cisimsiz hale gelirse, evrensel/tümel niteliğine yeniden kavuşacaktır. Aquinas, bunun, aklın özel bir gücü ile meydana geleceğini düşünmektedir. Aklî güç sayesinde, duyumdaki imge aydınlatılmaktadır. Bu aydınlanmanın etkisiyle, form, maddî niteliğini kaybetmekte, yani bilinir bir tür haline gelmektedir. Duyumdaki imgeyi, tümele dönüştüren bu yeti, Aquinas'a göre, faal akıldır.

Akıl gücü potansiyel halde olduğuna göre, bu güç aktüel hale geldiğinde, kendisini aktüel hale getiren formla aynı olacaktır. Bu nedenle, aklın, bir anlamda, bilinen şeyle aynı olduğu söylenebilir.

Aquinas'a göre, hem duyu bilgisi hem de aklî bilgi, temelde, doğrudur. Akıl ile objesi arasında eşitlik olduğunda, gerçek ortaya çıkar ve böyle bir eşitlik hem duyu bilgisinde hem de akılda kurulabilir. Herhangi bir şey hakkında yanlış yargıda bulunmak, yüklemin, gerçekte ait olmadığı bir özneye dayandırılmasından kaynaklanır.

Şeyler ile ilgili tümel yargılara ulaşabilen insan aklının, tümel bilgilerden yararlanarak tikellerle ilgili bilgi edinmesi de mümkündür. Tümdengelim diye adlandırılabilecek bu süreç, iki yargı arasındaki mantıksal ilişkilere dayanır. Bilim işte bu süreçte ortaya çıkar. İnsan aklı, bilim yaparken de, doğuştan gelen idealara ya da herhangi bir aydınlanmaya ihtiyaç duymaz[22].

HUKUK ANLAYIŞI

Aquinas göre yasa, "insanın bazı eylemleri yapmasına izin veren, bazı eylemleri ise yasaklayan kural ya da ölçü" anlamına gelir. Bu kural ve ölçü, insan davranışlarının ilki olan akla dayanır. Yasa iki şeyde olur: a) ölçüyü veya kuralı koyan şeyde, yani akılda; b) ölçü veya kural konulan şeyde[23]. Kanun koyma sadece yönetimde olan insanlara has bir özellik değildir; yönetilenler de kanun koyabilirler[24].

Aquinas yasayı dörtlü bir tasnife tabii tutmaktadır: Ezelî-ebedî yasa, doğal yasa, beşerî yasa ve dinî yasa. Yasa, toplumu yöneten kişilerin pratik akıllarından çıkan emirlerdir. Dünya Tanrı tarafından korunup gözetildiğine göre, bütün dünya topluluklarını da Tanrı yönetiyor demektir. Tıpkı toplumu yöneten idarecilerin yaptıkları yasalar gibi, kâinatın yöneticisi olan Tanrı'nın yaptığı işler de bir tür yasadır. Tanrısal aklın eşyayı ve olayları algılayışı zamanla sınırlandırılamayacağına göre, Tanrı'nın evrendeki yasaları ezelî-ebedîdir.

Ezelî-ebedî yasayı herkes anlayabilir mi? Aquinas'a göre, bir şey ya özü itibariyle ya da etkisiyle bilinebilir. Söz gelimi, güneşin özünü görmüyoruz, ama ışınlarını görebiliyo-

22 *The Philosophy of Thomas Aquinas*, http://radicalacademy.com/aquinas2.htm, (20.10.2005).
23 ST, I-II/90:1.
24 ST, I-II/90:3.

ruz. Bunun gibi, insanın ezelî-ebedî yasayı özü itibariyle bilmesi mümkün olmasa da, onun yansımalarını görüp anlaması olasıdır. Hakikatle ilgili her türlü bilgi, aslında ezelî-ebedî yasanın bir yansımasıdır. Ezelî-ebedî yasayı herkes kendi kapasitesine göre bilir[25]. Bu yasaya göre hareket edenler sadece insanlar değildir; evrendeki bütün varlıklar ezelî yasaya göre hareket etmektedirler. Ezelî yasaya uygun olarak hareket etmenin iki yolu vardır: Anlayarak uygulamak ve içgüdüsel olarak ezelî yasaya tabi olmak. Diğer varlıklar ezelî yasaya içgüdüsel olarak uygular; insan ise hem ezelî yasayı anlayabilir ve ona uygun hareket edebilir, hem de kendi tabiatında ezelî yasaya uyma yönünde doğal bir eğilime sahiptir[26].

İnsanlarla diğer varlıklar arasında ezelî-ebedî yasayı anlama noktasında ortaya çıkan bu farklılık bizi başka bir yasa türüne götürmektedir: Doğal yasa (doğal hukuk). Hem insan hem de diğer varlıklar ezelî-ebedî yasaya tabidir; ancak sadece insan ezelî-ebedî yasayı anlayabilir ve böylece bir ölçüde ezelî akla sahip olmuş olur. İnsanın ezelî-ebedî yasadan bu şekilde pay alması doğal yasa anlamına gelir. O halde doğal yasa, ezelî-ebedî yasanın insanlar tarafından anlaşılmasından başka bir şey değildir[27]. İnsanın, kendi doğasına uygun olarak yaptığı her şey, doğal yasanın kapsamına girer. Dolayısıyla, her türlü erdemli davranış doğal yasanın bir parçasıdır[28].

Doğal yasa değişir mi? Aquinas bu soruya olumlu cevap vermektedir. Doğal yasadaki değişim iki şekilde olabilir: a) İlaveler yoluyla: İnsan yaşamının daha iyiyi gitmesi için pek çok yeni şey ortaya çıktığına göre, doğal yasaya gerek dinî yasa gerekse beşerî yasa aracılığıyla birtakım ilaveler yapılabilir. b) Çıkarım yoluyla: Doğal yasanın ilk prensipleri asla

25 ST, I-II/93:2.
26 ST, I-II/93:5-6.
27 ST, I-II/91:2.
28 ST, I-II/94:3.

değişmez. Ancak bu ilk prensiplere dayanarak çıkarılan ikincil prensipler değişebilir. Dolayısıyla, doğal yasa pek çok durumda değişmese de, bazı özel durumlarda değişiklik gösterebilir[29].

İnsan, hem doğasındaki eğilim nedeniyle hem de anlamak suretiyle ezelî-ebedî yasaya iştirak eder ve böylece doğal yasa ortaya çıkar. Ancak insanın ezelî-ebedî yasayı anlama yetisi mükemmel değildir. O, kötü duygularından uzaklaştıkça, bu yetisi artar. İnsanın bu eksikliği, beşerî yasaların (pozitif hukukun) da eksik kalmasına neden olur. İnsanların koyduğu yasalar, doğal yasaya uyduğu sürece doğru ve isabetlidir. Söz gelimi, doğal yasa insan yaşamının değerli olduğunu bize söyler. İnsan yaşamını korumaya yönelik her türlü beşerî yasa (cinayetin, intiharın, yaralamanın vs. yasaklanması) aslında doğal yasanın bir yansımasıdır. Fakat kürtaj, insan yaşamının değerini göz önünde bulunduran bir uygulama değildir; dolayısıyla kürtajı serbest bırakan bir yasa, doğal yasaya uygun olamaz.

Doğal yasayı anlama yetileri farklı olduğu için, insanların koyduğu yasalar da kişiden kişiye, toplumdan topluma, dönemden döneme değişiklik gösterir[30]. Aquinas'a göre, beşerî yasalar iki şeye uymadıkları zaman doğruluklarını kaybetmiş olur: a) İnsanın aleyhine, zararına bir hüküm içeriyorsa. Örneğin, toplumun kalkınması için değil de, sırf yöneticinin açgözlülüğü ve ihtirası nedeniyle konulan vergi yasaları; b) Dinî yasaya veya Tanrı'nın buyruklarına aykırı ise. Söz gelimi, putperestliği buyuran yasalar. Beşerî yasa ile dinî yasanın çeliştiği durumlarda, beşerî yasanın yanlış olduğuna hükmeden Aquinas, böyle bir durumda dinî yasaya uyulması gerektiğini savunur[31].

Dinî yasa, Tanrı'nın, vahiy aracılığıyla insanlara bildirdiği kurallar bütünüdür. Burada şöyle bir soru ortaya çıkmak-

29 ST, I-II/94:5.
30 ST, I-II/95:2.
31 ST, I-II/96:4.

tadır: İnsanlar, Tanrı'nın kendilerine bahşettiği akıl sayesinde kendilerince yasalar koyabildiğine göre, dinî bir yasaya ihtiyaç var mıdır? Aquinas dinî yasanın gerekli olduğu kanaatindedir. Ona göre, beşerî yasa ile dinî yasa, amaçları bakımından birbirinden farklıdır. Beşerî yasa, dış durumu kurtarmaya yöneliktir ve barışı bozan davranışları yasaklar. Amacı insanın ebedî mutluluğunu sağlamak olan dinî yasa ise, sadece dış davranışları değil, insanın iç dünyasını da düzenler. Dolayısıyla beşerî yasanın dışında dinî bir yasanın olması gereklidir. Dinî yasanın bulunmasını gerektiren bir diğer gerekçe, beşerî yasanın değişken tabiatıdır. Pratik meselelerle ilgili beşerî kurallar, insandan insana, toplumdan topluma ve dönem dönem değişir. Birine göre doğru olan davranış, diğerine göre yanlış olabilmektedir. Bundan dolayı insan, ebedî mutluluğa ulaşabilmek için hata olasılığı olmayan ve Tanrı tarafından açıklanan dinî yasaya ihtiyaç duyar[32].

Aquinas, dinî yasayı, kendi dinî tecrübesinden hareketle, ikiye ayırır: Eski Yasa ve Yeni Yasa. Eski Yasa ile kastedilen Yahudilere ait dinî kanunlardır. Yeni Yasa ise İsa Mesih aracılığıyla gelen *Yeni Ahit* kanunlarıdır. Yahudi dinî yasası, Aquinas'a göre, faydalı; fakat aynı zamanda eksiktir. Faydalıdır; çünkü insanları günahlardan sakındırmak gibi bir fonksiyon icra etmiştir. Eksiktir; çünkü insanların ebedî kurtuluşunu sağlayamaz. Musa aracılığıyla gelen yasa, sadece birtakım emirler getirmiştir; kurtuluş ise İsa Mesih sayesinde gerçekleşmiştir.

Eski Yasa herkes için bağlayıcı mıdır? Eski Yasa'nın kuralları arasında doğal yasaya uyan kurallar herkesi bağlar. Ancak Eski Yasa'nın kapsamında, doğal yasaya ilave edilen bazı kurallar da vardır ve bu kurallar sadece Yahudiler için bağlayıcılık niteliğine sahiptir. Söz gelimi, Sebt kuralı (Cumartesi gününü dinlenerek geçirmeyi emreden kural) dışarıda bırakılırsa, On Emir olarak bilinen kurallar aynı zamanda do-

32 ST, I-II/91:4; 98:1.

ğal yasanın da benimseyeceği ve bundan dolayı herkesin uyması gereken kurallardır. Aquinas'a göre, Eski Yasa insanı kurtuluşa ulaştıramadığı için Yeni Yasa gerekli olmuştur. Yeni Yasa yazılı değil, gönüllere kazınmış bir yasadır[33]. Nitekim *Yeni Ahit*'te bu durum, Yahudi Kutsal Kitabı'ndan alınan bir cümle ile açıklanır:

> *Rab. 'İşte günler gelmekte' diye buyuruyor, 'İsrail ve Yahuda halkıyla yeni antlaşmayı sonuçlandıracağım... İsrail halkıyla girişeceğim antlaşma budur: Yasalarımı akıllarının içine yerleştireceğim, onların yüreklerine yazacağım*[34].

Aquinas, Eski ve Yeni Yasa arasındaki farkı daha somut bir şekilde şöyle açıklamaktadır: Gelişigüzel ele aldığımız iki yasanın farklı olmasının iki nedeni olabilir: a) Bu iki yasa tamamıyla birbirinden farklıdır. Söz gelimi, aristokrasiyi devlet biçimi olarak benimseyen bir yasa ile, demokratik bir yönetimi benimseyen bir yasa birbirinden tamamen farklıdır; b) İki yasa, amaçlarına yakınlıkları açısından birbirinden farklıdır. Meselâ, bir yasa, yasanın gereğini hemen yerine getirebilecek olan yetişkinlere yönelik olabilir. Diğer yasa ise, hayatlarının sonraki aşamalarında nasıl davranacaklarını öğrenen çocukların eğitimiyle ilgili olabilir. Her iki yasanın amacı aynı olsa da, ikinci yasanın yerine getirilip amacına ulaşması, birincisiyle karşılaştırıldığında, daha uzun bir süre alacaktır. Bu temel prensipten hareket eden Aquinas, Eski ve Yeni Yasa'nın, "a" maddesinde belirtilen durum açısından bakıldığında, farklarının olmadığını savunur; zira her ikisi de sadece tek bir Tanrı'nın var olduğu ve insanın O'na ibadet etmesi gerektiğini vurgular ve dolayısıyla aynı amaca yöneliktir. Ancak "b" maddesine göre, Eski ve Yeni Yasa birbirinden farklıdır. Eski Yasa, tıpkı çocukların eğitilmesi gibi, amacına daha geç ulaşacaktır; Yeni Yasa ise, yetişkinler için konulan kurallar gibidir. Bundan dolayı, Yeni Yasa Eski Yasa'ya göre daha mükemmeldir[35].

33 ST, I-II/98:5; 106:1
34 İbraniler 8:8-10.
35 ST, I-II/107:1.

SİYASET FELSEFESİ

Aristoteles'e göre insan, şehir merkezli bir canlıdır ve insanın gelişimini tamamlayabilmesi için politik yaşam gereklidir. Sadece, der Aristoteles, hayvanlar ve tanrı bir toplumda yaşayamaz veya böyle bir şeye ihtiyaç duymaz. Hemen her konuda olduğu gibi, siyaset felsefesinde de Aristoteles'in izinden giden Aquinas, insanı, tabiatı gereği, politik ve sosyal bir canlı olarak görür; insan, grubun ve grubu oluşturan bireylerin ihtiyaçlarını gidermek amacıyla politik topluluklar kurmak için aklını ve konuşma yetisini kullanır. Politik topluluk, toplumun faydası için görevde bulunan bir idarecinin yönetimi altındaki özgür insanlardan oluşur. Hükümet insanların faydası için çalışmalıdır. Aquinas'a göre, inançsız hükümdarlar da yönetimlerinde âdil olabilirler; zira hâkimiyet ve yönetim beşerî yasaya dayanır. İnanan ile inanmayan arasındaki ayırım ise dinî yasanın kapsamına girer ve dinî yasa, insan aklına dayanan beşerî yasayı yürürlükten kaldırmaz. Ancak dinî gerekçelerle Kilise, yöneticiyi azledebilir; dolayısıyla, dünyevî iktidarın özerkliği tam değildir. Aquinas, papanın, siyasi yöneticiler üzerinde üstünlüğü olduğunu; bedenin ruha tabi olduğu gibi, yöneticilerin de (en azından dinî meselelerde) papaya tabi olması gerektiğini savunur[36].

Ortaçağ'da hâkim olan görüşe göre, monarşi, hem en iyi hükümet şekli hem de ilahî iradeye en çok uyan devlet sistemiydi. Aquinas da monarşinin en iyi hükümet şekli olduğunu kabul etmektedir. Ancak monarşi yönetiminde, yetkileri çok geniş olan hükümdarın yanlış bir yola sapması olasılığı çok yüksektir ve böyle bir durumda, zorbaya dönüşecek olan hükümdara karşı, halk çaresiz kalacaktır.

En iyi hükümet şekli olarak kabul ettiği monarşinin, zorbalığa dönüşme olasılığını gören Aquinas, başka bir yönetim

36 Bkz. Sigmund, Paul L., "Law and Politics", *The Cambridge Companion to Aquinas*, 218-219; Meyer, 449-454.

şekli üzerinde de durmaktadır. Bu yönetim şekli monarşi ile aristokrasi ve demokrasiyi birleştiren karma bir sistemdir. Bu sistem kısmen monarşidir; zira erk, tek bir kişinin elinde toplanır. Kısmen aristokrasidir; çünkü bir grup insan yönetime ortak olur. Kısmen demokrasidir; zira insanlar yöneticilerini kendileri seçerler[37].

Aquinas'a göre, bu sistem, dinî yasanın önerdiği bir yönetim şeklidir; çünkü Musa ve onun ardından gelen yöneticiler, halkı bu sistemle yönetmişlerdir. O dönemde erki elinde bulunduran yöneticilerin yanı sıra, yetmiş iki kişiden oluşan bir yaşlılar heyeti yönetim konusunda hükümdara eşlik ediyordu ve halk yöneticilerini seçme hakkına sahipti[38]. Dinî yasanın onayladığı ve Aristoteles'in de önerdiği bu sistem, Aquinas'a göre, en iyi ve en güvenilir yönetim şeklidir.

"VARLIK-ÖZ" ve "MADDE-FORM" İLİŞKİSİ

Ortaçağ felsefesinde çok az kavram "varlık" ve "öz" kadar önem kazanmıştır. Aquinas, Aristoteles gibi, varlığı iki şekilde tanımlar. Bir anlamıyla varlık, on kategoriye ayrılan bir şeydir. Diğer anlamıyla, hakkında olumlu önerme kullanılabilecek her şeyi, gerçekten var olmasalar bile, varlık olarak tanımlamak mümkündür. Bu ikinci anlamıyla yokluk da varlık olarak adlandırılabilir; zira "körlük gözde olur" derken, görme yetisinin yokluğu anlamına gelen körlük hakkında olumlu bir önerme kurmuş olmaktayız. Birinci anlamıyla ele alındığında, gerçekten var olmayan hiçbir şey varlık olarak görülemez ve bu açıdan yaklaşıldığında körlük vb. varlık değildir.

Öz kelimesini varlığın ikinci anlamından yola çıkarak açıklamak mümkün değildir; çünkü bu kullanımda herhangi

37 Sigmund, 220.
38 ST, I-II/95:4; 105:1.

bir öze sahip olmayan şeyler de varlık olarak değerlendirilmektedir. O halde özü tanımlamak için, varlığın birinci kullanımdaki anlamını göz önünde bulundurmak gerekir. Öz bir şeyin neliğini, ne olduğunu ifade eder ve insan aklının soyutlamasıyla elde edilir.

Varlık, ilk planda tözler hakkında, ikinci derecede ve dolaylı olarak ilinekler hakkında kullanılabilir; zira öz gerçek anlamda ve en mükemmel şekilde tözlerde bulunur. Bazı tözler birleşik bazıları ise basittir. Öz, hem birleşik hem de basit tözlerde bulunmakla birlikte, basit tözlerdeki öz daha gerçek ve daha üstündür; zira birleşik tözlerin oluşmasını sağlayan basit tözlerdir; bu durum, en azından, ilk basit töz, yani Tanrı için doğrudur[39]. Basit tözlerin özlerini anlamak insan aklını aştığı için, Aquinas, birleşik tözlerin özlerini açıklama yoluna gitmiştir.

İnsanın ruh ve bedenden oluşması gibi, birleşik tözler de form ve maddeden oluşur. Ancak, formun mu, yoksa maddenin mi birleşik tözlerin özü olduğunu söylemek mümkün değildir. Tek başına maddenin birleşik tözlerin özü olmadığı bellidir; çünkü bir şey özü sayesinde bilinebilir ve madde bilgi için bir ilke olamaz. Tek başına form da birleşik tözün özü olamaz; zira öz bir şeyin tanımıyla ifade edilebilir. Doğal bir tözün tanımı ise, sadece formu değil, aynı zamanda maddeyi içermelidir; doğal şeylerin tanımı maddeyi içermezse, matematik kavramların tanımlarıyla aynı olacaktır. O halde, birleşik tözlerin özü hem maddenin hem de formun bir araya gelmesiyle oluşur. Birleşik tözlerin var olmasını sağlayan şeyin form olduğu doğrudur; ancak bu tözlerin özü, tek başına form ya da madde değil, bu ikisinin birleşimidir[40].

Özü oluşturan form ve madde arasında nasıl bir bağlantı vardır? Form maddenin var olmasını sağlar; dolayısıyla, maddenin formdan bağımsız olarak var olması mümkün değildir. Buna karşın, form maddeden bağımsız olarak var ola-

39 Aquinas, *On Being and Essence*, I.
40 Aquinas, *On Being and Essence*, II.

bilir; zira form maddeye bağımlı değildir. Herhangi bir formun maddeye bağlı olması, bu formun ilk prensipten, yani salt fiilden uzak olması sebebiyledir. İlk prensibe en yakın olan formlar, maddeden bağımsızdır ve bu tip tözlerde öz, formdan ibarettir. O halde birleşik bir tözün özü ile basit bir tözün özü arasında fark vardır: Birleşik tözde öz, sadece formdan ibaret değil, form ve maddenin biraya gelmesidir; basit tözde ise öz sadece formdur[41].

Bir öze sahip olan tözler üç türlüdür. Birincisi, Tanrı'daki özdür. Tanrı'nın özü varoluşuyla aynıdır; bütün mükemmellikler O'ndadır. İkincisi aklî (intellectual) tözlerde bulunan özdür. Aklî tözlerde öz ve varoluş farklıdır. Maddeden bağımsız olarak var olabilen öz, mutlaktır; ancak bu tözlerin varoluşları mutlak ve ebedî değil, sınırlıdır. Öz ve varoluş birbirinden farklı olduğuna göre, aklî tözler, cins, tür ve farklılıklar gibi ayırımlara tabi tutulabilirler; fakat insanların aklî tözlerdeki bu ayırımları görüp anlayabilmesi mümkün değildir. İnsanlar bu tözlerin ilineklerini de bilemedikleri için, aklî tözler arasındaki özsel ya da ilineksel farklılıkları anlayamazlar. Ancak şu kadarı söylenebilir ki, aklî tözlerdeki farklılıklar ile duyulur tözlerdeki farklılıklar aynı değildir. Duyulur tözlerde cinsi belirleyen maddedir; aklî tözlerde ise, cinsi belirleyen formdur. Üçüncüsü, madde ve formdan oluşan tözlerde bulunan özdür. Bu tip tözlerde varoluş başka bir varlığa bağımlı, sınırlı ve dolayısıyla da sonludur; öz ise sonsuzdur[42].

41 Aquinas, *On Being and Essence*, IV.
42 Aquinas, *On Being and Essence*, V.

Sonuç

Arkadaşlarının, iri cüssesiyle bir köşede sessiz sessiz duran St. Thomas'a "suskun öküz" veya "aptal öküz" (*dumb ox*) dediği rivayet edilir. Hocası Albertus Magnus bu isimlendirmeyi duyunca, "Bir gün o öküzün bağırtıları bütün dünyayı kaplayacak" diyerek bir öngörüde bulunmuş. Gerçekten de, Aquinas'ın düşüncesi ve yaklaşımı sonraki dönemlerde yaygınlık kazanmış ve geniş kitlelerce benimsenmiştir. Thomist eğilimin günümüzde, Aquinas'ın kendi döneminden bile daha etkin olduğunu söylemek mümkündür.

Hıristiyan felsefesi ve Ortaçağ felsefesi üzerine yazılan eserlerde ve Aquinas hakkında yapılan çalışmalarda "Aquinas, Aristoteles'i Hıristiyanlaştırmıştır" iddiası sık sık dile getirilir. Ancak görebildiğimiz kadarıyla, Aquinas'tan önce Müslüman düşünürler Aristoteles felsefesiyle teist bir dinin inanç esaslarını uzlaştırmaya çalışmışlardır. Müslüman düşünürlerin Aristoteles yorumları Aquinas üzerinde derin etkiler bırakmıştır[1]. Bu sebeple, Batı dünyasının, Aquinas ile Aristoteles arasındaki ilişkiyi göstermeye çalışırken, aradaki en önemli halkayı atladığı iddia edilebilir. Bununla birlikte, felsefe ile di-

1 Bkz. Karlığa, Bekir, *İslam Düşüncesi'nin Batı Düşüncesi'ne Etkileri*, İstanbul 2004, s. 40.

ni uzlaştırma konusunda Aquinas'ın, Müslüman öncülerinden daha başarılı olduğu da kabul edilmelidir. Bu durum, özellikle, İbn Sînâ gibi Müslüman düşünürler tekfîr edilirken, Aquinas'ın "aziz" ilan edilmesi ve öğretisinin Katolik Kilisesi'nin resmî öğretisi olarak kabul edilmesi göz önünde bulundurulduğunda daha açık bir şekilde görülmektedir.

İslâm filozoflarının tekfir edilmelerine neden olan üç meselede (Tanrı'nın tikelleri bilememesi, âlemin ezelî olması, yeniden dirilmenin sadece ruhanî olması) Aquinas, dinin kabullerini esas almıştır. Düşünürümüze göre, Tanrı tikeller de dâhil olmak üzere her şeyi hem tümel hem tikel olarak bilir; âlem yoktan yaratılmıştır (ancak âlemin ezelî bir şekilde yaratılmış olması da mümkündür) ve âhiretteki yaşam sadece ruhî değil, aynı zamanda cismanîdir. Aquinas'ın "aziz" olarak ilan edilip Hıristiyan teolojisinde en saygın beş kişi arasında görülmesi, onun felsefe ile dini uzlaştırırken dini önceleyen bir tavır içinde olmasına bağlanabilir. Nitekim, Aquinas felsefeye karşı teolojinin, filozofa karşı teologun üstünlüğüne daima inanan bir "Kutsal Doktrin" uzmanıdır. Aquinas'ın düşünce sisteminde felsefeye düşen görev, teolojik meselelerin açıklanmasına katkı sağlamaktan ibarettir. Bununla birlikte, müellifimiz, doğru olarak kullanıldığı takdirde aklın bulgularıyla inancın verilerinin birbirleriyle asla çelişmeyeceğine inanır, zira hem aklı hem de inancı yaratan Tanrı'dır. Eğer akıl ile inanç arasında görünürde bir çelişki ortaya çıkmışsa, bu, aklın doğru bir şekilde kullanılmamış olduğunu gösterir. Dolayısıyla, çelişkili gibi görünen meselelerde dinin verileri doğru kabul edilmeli ve akıl, dini destekleyecek şekilde "doğru" kullanılmalıdır. Ancak unutulmamalıdır ki, Aquinas'ın oldukça teolojik görünen bu düşünceleri, yine de, vahiy ile akıl, din ile felsefe arasında bir ayırım yapmıştır ve bu ayırım, sonraki asırlarda bilimin Kilise'den bağımsız bir şekilde gelişmesine katkı sağlamıştır.

Çalışmamız boyunca görüldüğü gibi, Aquinas'ın öncelikle yapmak istediği şey, Hıristiyan öğretileri aklî argümanlar-

la açıklamaya çalışmak ve böylece kendi dinini savunma çabasının Hıristiyanlık dışındaki dinlere mensup olanlar için de ikna edici ve bağlayıcı bir nitelik kazanmasını sağlamaktır. Ancak Hıristiyan felsefesinin zirve isimlerinden biri olan Aquinas'ın bile teslis, enkarnasyon ve sakramentler gibi Hıristiyanlık'ın en temel konularını, daha doğrusu Hıristiyanlık'ı diğer dinlerden ayıran özellikleri akılla açıklayamaması ve bu konuların aklın sınırlarını aştığını düşünmesi, Hıristiyanlık'ın aklın değil, öznel tecrübelerin dini olarak değerlendirilmesini mümkün kılmaktadır. Nitekim, Hıristiyanlık'ı savunmak için yazılan apolojilerde de sık sık dile getirildiği gibi, Hıristiyanlık söz konusu olduğunda, anlamak inanmaktan sonra gelir.

Aquinas, Tanrı'nın varlığı ile ilgili görüşlerini açıklarken, Tanrı'nın var olup olmadığı tartışmasına girmez. Bundan hareketle, Aquinas'ın, apolojisinde, ateistleri ve Tanrı'nın varlığından şüphe eden septikleri hedef kitlesi olarak görmediği sonucu çıkarılabilir.

Aquinas'a göre, Tanrı'nın varlığını ispat etme yöntemi olarak ontolojik kanıt yetersizdir ve etkiden nedene gitmek demek olan kozmolojik kanıt tercih edilmelidir. Düşünürümüz, Tanrı'nın varlığını kanıtlamanın "beş yol"unu gösteren kişi olarak biline gelmiştir. Bununla birlikte, Aquinas beş yolu açıklarken, Müslüman düşünürlerden oldukça istifade etmesine rağmen, onlara yeterince atıf yapmamıştır. Bu da, Batı dünyasında, kozmolojik kanıtın Batılı düşünür ve teologlarca geliştirildiğine ilişkin bir kanaatin asırlarca hüküm sürmesine neden olmuştur. Bu durum, ancak XX. yüzyılda William Lane Craig'in kozmolojik kanıtla ilgili çalışmasıyla değişmiştir.

Aquinas, ruhun bedenden ayrıldıktan sonra da yaşamını sürdürdüğünü ve ebedî olduğunu düşünür. Ancak ruhun ebedî olması, ezelî olmasını gerektirmez. Ona göre ruh, spermin ana rahmine düşmesi anında yaratılır. Ruhun yaratılması hakkındaki bu düşünce aslî günah doktriniyle de ilişkilidir.

Eğer ruh ezelde veya âlemin yaratılmasından önce değil de, sonradan yaratılmışsa, aslî günah sonraki nesillere nasıl geçmektedir? Düşünürümüze göre, bir topluluğa üye olanlar tek bir beden gibi görünürler. Bunun gibi, bütün insanlar Âdem'in şahsında tek bir kişidir ve Âdem'in işlediği günah, kendisinden sonra gelen bütün insanları etkiler.

Aquinas'a göre, âlemde görülen kötülükler amaçlanmış ve doğal bir şey değildir. Başka bir deyişle, kötülüklerin nedeni kötülük değil, iyiliktir; zira bütün varlıklar, yaratılışları gereği iyiliğe yönelir. Ancak kimi zaman insanların algıları yanılır ve "iyi" zannederek birtakım kötülüklere yönelebilirler.

Düşünürümüz, insanların nihâi mutluluğunun akılla ilgili ve Tanrı'yı görmek ve bilmekten ibaret olduğunu savunmaktadır. İnsan nihâi mutluluğuna bu dünyada değil, âhirette ulaşabilecektir.

Hıristiyan teolojisinde kurtuluşa erenlerin ezelde belirlendiğine ilişkin bir inanç benimsenmiştir. "Seçilmişler" diye adlandırılan ve kurtuluşa ulaşacakları ezelde Tanrı tarafından belirlenmiş olan bu insanların seçimi, kendilerinden değil, sadece Tanrı'nın özgür iradesinden kaynaklanır. Başka bir deyişle, Tanrı, iyi ve erdemli bir yaşam süreceklerini önceden bildiği için bu insanları seçmiş değildir. Bu, tamamen gizemli ve özgür bir seçimdir. Aquinas'a göre, sadece seçilmişler belirlenmiştir; lanetliler ise belirlenmiş değildir. Bununla birlikte, seçilmiş bir insanın, özgür iradesini kullanarak kendisini inayetten mahrum bırakması mümkündür.

Aquinas, günahları "ölümcül" ve "affedilir/küçük" olmak üzere ikiye ayırmaktadır. Ölümcül günah, insanın, nihâi amacı olan Tanrı'dan yüz çevirmesidir. Ölümcül günah işleyenler, nihâi amaçlarına, yani Tanrı'ya ebediyen ulaşamayacaklardır. Onlar sadece Tanrı'yı bilmekten mahrum kalmayacak, aynı zamanda birtakım bedensel acılara da maruz kalacaklardır.

Müellifimize göre, Hıristiyanlık'ın en ayırıcı özelliklerinden biri olan teslisin akılla anlaşılması mümkün değildir. Bu konuda yegâne bilgi kaynağı *Kutsal Kitap* verileridir. Teslis, Tanrı'da Baba, Oğul ve Kutsal Ruh olarak üç şahsın bulunmasını ifade eder. Düşünürümüze göre bu üç şahıs, kendi aralarındaki ilişkileri açısından farklı, ancak özü itirabariyle birdir. Baba'dan Oğul; Baba ve Oğul'dan ise Kutsal Ruh çıkmıştır. Ancak bu, teslisin üç şahsı arasında bir zaman farkı olduğunu göstermez. Baba gibi, Oğul ve Kutsal Ruh da ezelîdir. Ayrıca, Tanrı'daki bu üç şahıs, aynı doğaya sahip oldukları için, üstünlük ve güç bakımından da birbirlerine eşittirler. Kısaca ifade edilecek olursa, Tanrı'da birbirinden farklı üç şahıs ve ortak tek bir doğa vardır.

Aquinas'ın da kabul ettiği gibi, Hıristiyan ilahiyatıyla ilgili meseleler arasında insan aklını en çok zorlayanı enkarnasyondur. Yukarıda açıklanan teslis inancına göre, Tanrı'da üç şahıs ve tek doğa vardır. Enkarnasyon doktrinin, teslisin tam zıddı bir ifade biçimi içerdiğini söylemek yanlış olmayacaktır. Buna göre, İlâhî Kelâm'ın bedenleşmiş hali olan İsa Mesih'te bir şahıs ve beşerî ve ilâhî iki doğa vardır. Dolayısıyla, İsa Mesih hem tam bir insan hem de tam bir Tanrı'dır.

Aquinas'a göre âhirette insanlar ya cennete ya da cehenneme gideceklerdir. Cennete gidenler burada yeme-içme ve cinsel ilişki gibi bedensel ihtiyaçlardan sıyrılmış olarak bulanacaklardır. Aquinas'ın yazdıklarından hareketle, cehennemin üç bölümden oluştuğu söylenebilir. Birincisi, ebedî ceza çekilecek yer olan "gehenna"dır. İkincisi, çarmıhta öldükten sonra İsa Mesih'in indiği ve daha önce ölmüş iyi insanları oradan kurtardığı "limbus"tur. Üçüncüsü ise küçük günah işleyen Hıristayanların, günahlarından arınacakları yer olan araftır.

Bibliyografya

Acar, Rahim, *Creation: A Comparative Study between Avicenna's and Aquinas' Positions*, (Basılmamış Doktora Tezi), Harvard University, Boston 2002.

———— "Yaratma: İbn Sînâ ve St. Thomas Aquinas'ın Görüşlerinin Karşılaştırılması", *Dîvân*, sy. 15, İstanbul 2003/2, s. 205-213.

Aertsen, Jan A., "Aquinas's Philosophy in its Historical Setting", *The Cambridge Companion to Aquinas*, (ed. Norman Kretzmann – Eleonore Stump) Cambridge, 1993, s. 12-37.

Altıntaş, Hayrani, *İbn Sina Metafiziği*, Ankara 1985.

Anselm, Saint, *Proslogion*, (trans. David Burr), http://www.fordham.edu/halsall/source/anselm.html (15.06.2005).

Aquinas, Thomas, *An Aquinas Reader*, (ed. Mary T. Clark), New York 1996.

———— *Faith, Reason and Theology*, (trans. Armand Maurer), Pontifical Institute of Medieval Studies, Toronto 1987.

———— *On Being and Essence (De Ente et Essentia)*, (trans. Robert T. Miller), http://www.fordham.edu/halsall/basis/aquinas-esse.html (23.06.2005).

———— *On the Eternity of the World*, (*On the Eternity of the World* içinde), (trans. Cyril Vollert v.dğr.), Milwaukee 1964.

———— *On the Uniqueness of Intellect against Averroists*, http://www.geocities.com/CapitolHill/8246, (18.10.2005).

———— *Reasons for the Faith against Muslim Objections (and One Objection of the Greeks and Armenians), to the Cantor Of Antioch,*

I, (trans. Joseph Kenny), http://www.diafrica.org/nigeri-aop/kenny/Rationes.htm (03.10.2002).

———— *Summa Contra Gentiles* (çev. A. G. Pegis, J. F. Anderson, Vernon J. Bourke, Charles J. O'Neil), I-V, Notre Dame 1975.

———— *Summa Theologica*, I – XX, London 1913 – 1942.

———— *The De Malo of Thomas Aquinas* (ed. Brian Davies), New York 2001.

———— *The Pocket Aquinas*, (ed. Vernon J. Bourke), New York 1960.

Aristoteles, *Metafizik*, (çev. Ahmet Arslan), İstanbul 1996.

———— *Fizik*,(çev. Saffet Babür), İstanbul 1997.

———— *Ruh Üzerine*, (çev. Zeki Özcan), İstanbul 2000.

Atay, Hüseyin, *Farabi ve İbn Sina'ya Göre Yaratma*, Ankara 1974.

Aydın, İbrahim Hakkı, *Farabi'de Metafizik Düşünce*, İstanbul 2000.

Aydın, Mehmet, *Din Felsefesi*, İzmir 1999.

———— "İbn Sînâ'nın Mutluluk (Es-Sa'âde) Anlayışı", *İbn Sînâ Doğumunun Bininci Yılı Armağanı*, Ankara 1984, s. 433-451.

Aydınlı, Yaşar, *Fârâbî'de Tanrı-İnsan İlişkisi*, İstanbul 2000.

———— *İbn Bâcce'nin İnsan Görüşü*, İstanbul 1997.

Baş, Bilal, "Monoteist Bir Hıristiyanlık Yorumu: Aryüsçülük Mezhebi", *Dîvân*, sy. 9, İstanbul 2002/2, s. 167-199

Bayraktar, Mehmet, "Fârâbî ve İbn Sînâ'da Ontolojik Delil Üzerine", *İbn Sînâ Doğumunun Bininci Yılı Armağanı*, (der. Ord. Prof. Dr. Aydın Sayılı), Ankara 1984, s. 461-470.

Bigham, Thomas J., "Purgatory", *An Encyclopedia of Religion*, (ed. Vergilius Ferm), New York 1945, s. 628.

Bircan, Hasan, Hüseyin, *İslâm Felsefesinde Mutluluk*, İstanbul 2001.

Blackburn, Simon, *The Oxford Dictionary of Philosophy*, Oxford 1996.

Bourke, Vernon J., "Thomas Aquinas, St.", *The Encyclopedia of Philosophy*, (ed. Paul Edwards), Macmillan 1967, s. 105-116.

Briggs, R.C., "Heaven and Hell", *The Perennial Dictionary of World Religion*, (ed. Keith Crim), New York 1989, s. 297-298.

Burrill, Donald R. (ed.), *The Cosmological Arguments, A Spectrum of Opinion*, New York 1967.

Carrington, Philip, *The Early Christian Church I-II*, Cambridge 1957.

Chadwick, Henry, *The Early Church*, London 1993.

Chapman, John, "Pope Liberius", *Catholic Encyclopedia*,(Online Edition), http://www.newadvent.org/cathen/09217a.htm (23.05.2005).

———— "Photinus", *Catholic Encyclopedia*, (Online Edition), http://www.newadvent.org/cathen/12043a.htm (13.06.2005).

Cohn-Sherbok, L., *Who's Who in Christianity*, London 2002.

Craig, William Lane, *The Kalâm Cosmological Argument*, London 1979

———— *The Problem of Divine Foreknowledge and Future Contingents from Aristotle to Suarez*, Leiden 1988.

Crim, Keith (ed.), *Dictionary of World Religions*, New York 1989.

Dağ, Mehmet, "İbn Sînâ'nın Psikolojisi", *İbn Sînâ Doğumunun Beininci Yılı Armağanı*, (der. Ord. Prof. Dr. Aydın Sayılı), Ankara 1984, s. 319-404.

Davies, J.G., *The Early Christian Church*, London 1965.

Dulles, Avery, *A History of Apologetics*, Oregon 1999.

Durusoy, Ali, *İbn Sinâ Felsefesinde İnsan ve Âlemdeki Yeri*, İstanbul 1993.

Efil, Şahin, *İslam ve Batı Düşüncesinde Yaratılış Modelleri*, İstanbul 2002.

Eleonore, Stump, *Aquinas*, London 2003.

Ensley Francis G., "Indulgence", *An Encyclopedia of Religion*, (ed. Vergilius Ferm), New York 1945, s. 169.

Erbaş, Ali, *Hıristiyan Ayinleri (Sakramentler)*, İstanbul 1998.

Erdem, Mustafa, "Hıristiyanlıktaki Vaftiz Anlayışı Üzerine Bir Araştırma", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, c. 36, Ankara 1993, s. 133-154.

Eroğlu, Ahmet H., "Doğu Batı Kiliselerinin Ayrılış Sebepleri", Dinî Araştırmalar, c. 2, sy. 5, Ankara, Eylül-Aralık 1999, s. 387-414.

Fahri, Macit, *İslâm Felsefesi Tarihi*, (çev. Kasım Turhan), İstanbul 1987.

Fisher, George Park, *History of Christian Doctrine*, New York 1986.

Gazzâlî, *Tehâfütü'l-Felâsife*, (thk. Süleyman Dünya), Kâhire, Dâru'l-Maârif, t.y.

Gilson, Etienne, *History of Christian Philosophy in the Middle Ages*, New York 1955.

———— *The Christian Philosophy of St. Thomas Aquinas*, (çev. I. T. Shook), New York 1956.

———— *The Philosophy of St. Thomas Aquinas*, (trans. Edward Bullough), New York 1987.

Gündüz, Şinasi, *Din ve İnanç Sözlüğü*, Ankara 1998.

Hall, Thomas O., "Predestination", *The Perennial Dictionary of World Religions*, New York 1989, s. 580-581.

———— "Sin, Original", *The Perennial Dictionary of World Religions*", (ed. Keith Crim), New York 1989, 694-695.

Harman, Ömer Faruk, "Endüljans", *DİA*, İstanbul 1995, c. 11, s. 209-211.

Hellwig, Monika H., "Sacrament: Christian Sacraments", *The Encyclopedia of Religion*,(ed. Mircea Eliade), New York 1987, XII/504-511.

Hinnels, John N. (ed.), *The Penguin Dictionary of Religions*, Middlesex 1984.

Hontheim, Joseph, "Hell", *Catholic Encyclopedia*, (Online Edition), http://www.newadvent.org/cathen/07207a.htm (09.06.2005).

İbn Rüşd, *Felsefe – Din İlişkileri*, (haz. Süleyman Uludağ), İstanbul 2004.

İskenderoğlu, Muammer, *Fakhr al-Dîn al-Râzî and Thomas Aquinas on the Question of the Eternity of the World*, Brill 2002.

Karlığa, Bekir, *İslâm Düşüncesinin Batı Düşüncesine Etkileri*, İstanbul 1993.

Katar, Mehmet, *Hıristiyanlık, Yahudilik ve İslam'da Tövbe*, Ankara 1997.

Kaya, Mahmut, *İslâm Kaynakları Işığında Aristoteles ve Felsefesi*, İstanbul 1983.

Kelly, J.N.D., *Early Christian Doctrines*, New York 1960.

Kennedy, D.J., "Thomas Aquinas, St.", Catholic Encyclopedia, (Online Edition), http://www.newadvent.org/cathen/14663b.htm (08.08.2005).

Kretzmann, Norman, *The Metaphysics of Creation: Aquinas's Natural Theology in Summa Contra Gentiles II*, Oxford 1999.

Kretzmann, Norman & Eleonore Stump, *The Cambridge Companion to Aquinas*, Cambridge 1993.

Kutluer, İlhan, *İbn Sînâ Ontolojisinde Zorunlu Varlık*, İstanbul 2002.

Küken, Gülnihal, *Doğu – Batı Felsefî Etkileşiminde İbn Rüşd ve St. Thomas Aquinas Felsefelerinin Karşılaştırılması*, İstanbul 1996.

Leo XIII, *AeterniPatris*, http://www.vatican.va/holy_father/leo_xiii/encyclicals/documents/hf_l-xiii_enc_04081879_aeternipatris_en.html (31.08.2005).

MacGregor, Geddes, "Indulgence", *Dictionary of Religion and Philosophy*, New York 1989, s. 513.

MacInerny, Ralph – O'Callaghan, John, "Aquinas, Saint Thomas",

Stanford Encyclopedia of Philosophy, http://plato.stanford.edu/entries/aquinas (17.10.2005).

Maher, Michael – **Boland**, Joseph, "Soul", *The Catholic Encyclopedia* (Online Edition), http://www.newadvent.org/cathen/14153a.htm (05.07.2005)

Meyer, Hans, *The Philosophy of St. Thomas Aquinas*, (trans. Frederic Eckhoff), Missouri 1954.

Nichols, Aidan, *Discovering Aquinas: An Introduction to His Life, Work, and Influence*, Michigan 2003.

O'Meara, Thomas, *Thomas Aquinas Theologian*, Notre Dame 1997.

Paul, Papa II. John, *Akıl ve İman*, (çev. İsmail Taşpınar), İstanbul 2001.

———— *Fides et Ratio, 78*, http://www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_15101998_fides-et-ratio_en.html, (31.08.2005).

Paksüt, Fatma, *Platon ve Platon Sonrası*, Ankara 1980.

Pittenger W.Norman, "Sacraments", *An Encyclopedia of Religion*, (ed. Vergilius Ferm), New York 1945, s. 676-678.

Pius X, *Doctoris Angelici*, http://www.nd.edu/Departments/Maritain/etext/doctoris.htm (31.08.2005).

Pius XI, *Studiorum Ducem (On St. Thomas Aquinas)*, http://www.papalencyclicals.net/Pius11/p11studi.htm, (31.08.2005).

Pius XII, *Humani Generis*, http://www.vatican.va/holy_father/pius_xii/encyclicals/documents/hf_p-xii_enc_12081950_humani-generis_en.html, (31.08.2005).

Platon, *Gorgias*, *(Diyaloglar I* içinde), (çev. Melih Cevdet Anday), İstanbul 1982.

———— *Phaidon*, (çev. Ahmet Cevizci), Ankara 1989.

———— *Yasalar*, (çev. Candan Şentuna – Saffet Babür), İstanbul 1994.

Robinson, Timothy A., *Aristotle in Outline*, Cambridge 1995.

Rohde, Erwin, *Psyche the Cult of Souls and Belief in Immortality among the Greeks*, London 1925.

Ross, David, *Aristoteles*, (çev. Ahmet Arslan v.dğr.), İstanbul 2002.

Rowe, William L., *The Cosmological Argument*, New York 1998.

Sarıoğlu, Hüseyin, *İbn Rüşd Felsefesi*, İstanbul 2003.

Sarıkçıoğlu, Ekrem, *Başlangıçtan Günümüze Dinler Tarihi*, Isparta 2002.

Sayar, Süleyman, "Cehennem", *Felsefe Ansiklopedisi*, (ed. Ahmet Cevizci), Ankara 2005, c.3, s. 109-125.

Sigmund, Paul L., "Law and Politics", *The Cambridge Companion to Aquinas*, (ed. Norman Kretzmann – Eleonore Stump) Cambridge, 1993, s. 217-231.

Stevenson, J. (ed.), *A New Eusebius*, London 1982.

Talley, T.J., "Sacraments", *The Perennial Dictionary of World Religions*, s. 636.

Tarakçı, Muhammet, "Aquinalı Thomas", *Felsefe Ansiklopedisi*, (ed. Ahmet Cevizci), İstanbul 2003, c. 1, s. 508-524.

———— "", *Felsefe Ansiklopedisi*, (ed. Ahmet Cevizci), Ankara 2005, c. 3, s. 12-17.

Taylan, Necip, *Düşünce Tarihinde Tanrı Sorunu*, İstanbul 2000.

———— *İslâm Felsefesi*, İstanbul 1991.

Tolan, John V., *Seracens: Islam in the Medieval European Imagination*, New York 2002.

Toner, P.J., "Infallibility", *Catholic Encyclopedia*,(Online Edition), http://www.newadvent.org/cathen/09217a.htm (23.05.2005).

Torrell, Jean-Pierre, *Saint Thomas Aquinas Volume 1: The Person and His Work*, (trans. Robert Royal), Washington, D.C., 1996.

Tümer, Günay, "Aslî Günah", *DİA*, İstanbul 1991, III/496-497.

Tümer, Günay – **Küçük**, Abdurrahman, *Dinler Tarihi*, Ankara 1997.

Türker, Mübahat, *Üç Tehâfüt Bakımından Felsefe ve Din Münasebeti*, Ankara 1956.

Weber, Alfred, *Felsefe Tarihi*, (çev. H. Vehbi Eralp), İstanbul 1991.

Weisheipl, James, "Thomas Aquinas", *Encyclopedia of Religion*, (ed. Mircea Eliade), Macmillan Publishing Company, New York 1987, XIV/484-490.

Wippel, John F., "Essence and Existence", *The Cambridge History of Later Medieval Philosophy*, (ed. Norman Kretzmann v.dğr.), Cambridge 1982.

———— *Metaphysical Thought of Thomas Aquinas*, Washington, D.C., 2000.

Wolfson, H. Austryn, *The Philosophy of the Church Fathers (Volume 1: Faith, Trinity, Incarnation)*, Cambridge 1956.

Ek 1:

Kısa Kronoloji

1215 Dominik Tarikatı kuruldu.
1221 St. Dominik öldü.
1224 Napoli Üniversitesi kuruldu.
1225 Thomas Napoli yakınlarındaki Aquino'da doğdu.
1230 Monte Cassino'da bir manastıra gönderildi.
1239 Monte Cassino'dan ayrıldı ve Napoli Üniversitesi'ne gitti.
1244 Dominiken Tarikatı'na katıldı.
1245 Paris Üniversitesi'ne gitti ve burada Albertus Mangus'un derslerine katıldı.
1248 Albertus Magnus ile birlikte Köln'e gitti.
1252 Paris'e döndü ve *Sentences* üzerine ders vermeye başladı
1256 "Teoloji doktoru" unvanını aldı.
1259 İtalya'ya gitti ve burada on yıl boyunca değişik yerlerde dersler verdi.
1261 Tamamlanması 4 yıl süren *Summa Contra Gentiles*'i yazmaya başladı.
1268 Paris'e döndü ve burada 4 yıl üniversite hocalığı yaptı.
1272 Napoli Üniversitesi'nde ders vermek üzere İtalya'ya gitti.
1274 49 yaşında öldü.
1278 Dominiken Tarikatı Ruhanî Konseyi, Thomas'ın öğretisini resmen kabul etti.
1282 Fransisken Tarikatı Ruhanî Konseyi, *Summa Theologica*'nın Fransisken okullarında okutulmasını yasakladı.
1323 Roma Katolik Kilisesi, Thomas'ın görüşlerini resmen tanıdı.
1567 Papa V. Pius, Thomas'ı "Kilise Doktoru" (Doctor ecclesiae) ilan etti.

Ek 2:

Thomas Aquinas'ın Eserleri

A. TEOLOJİK ESERLER

1. *Scriptum super libros Sententiarum (1254-1256)*
2. *Summa contra Gentiles (1259-1264)*
3. *Summa theologiae (1265-1273)*

B. TARTIŞMALI SORULAR

1. *De ueritate (1256-1259)*
2. *De potentia (1265-1266 veya 1259-1263)*
3. *De Anima (1265-1266)*
4. *De spiritualibus creaturis (1267-1268)*
5. *De Malo (1266-1272)*
6. *De uirtutibus (1271-1272)*
7. *De unione uerbi incarnati (1272)*
8. *De quodlibet I-XII (1268-1272)*

C. KUTSAL KİTAP ŞERHLERİ

1. *Expositio super Isaiam ad litteram (1252)*
2. *Super Ieremiam et Threnos (1252)*
3. *Principium "Rigans montes de superioribus" and "Hic est liber mandatorum Dei" (1256)*
4. *Expositio super Iob ad litteram (1261-1265)*
5. *Glossa continua super Evangelia (Catena aurea) (1262-1264)*
6. *Lectura super Matthaeum (1269-1270)*

---

* Bu eserlerle ilgili kısa tanıtımlar için bkz. Torrell, 330-361.

7. *Lectura super Ioannem (1270-1272)*
8. *Expositio et Lectura super Epistolas Pauli Apostoli (1265-1268)*
9. *Postilla super Psalmos (1273)*

D. ARİSTOTELES ŞERHLERİ

1. *Sentencia Libri De anima (1267-1268)*
2. *Sentencia Libri De sensu et sensato (1268-1270)*
3. *Sentencia super Physicam (1268-1269)*
4. *Sententia super Meteora (1270)*
5. *Expositio Libri Peryermenias (1270-1271)*
6. *Expositio Libri Posteriorum (1271-1272)*
7. *Sententia Libri Ethicorum (1271-1272)*
8. *Tabula Libri Ethicorum (1270)*
9. *Sententia Libri Politicorum (1269-1272)*
10. *Sententia super Metaphysicam (1270-1271)*
11. *Sententia super librum De caelo et mundo (1272-1273)*
12. *Sententia super libros De generatione et corruptione (1272-1273)*

E. DİĞER ŞERHLER

1. *Super Boetium De Trinitate* (1257-1259)
2. *Exposito libri Boetii De ebdomadibus* (1259'dan sonra)
3. *Super Librum Dionysii De divinis nominibus* (1261-1265 veya 1265-1268)
4. *Super Librum De causis* (1272)

F. POLEMİK TÜRÜ ESERLER

1. *Contra impugnantes Dei cultum et religionem* (1256)
2. *De perfectione spiritualis uitae* (1269-1270)
3. *Contra doctrinam retrahentium a religione* (1269-1270)
4. *De unitate intellectus contra Averroistas* (1270)
5. *De aeternitate mundi* (1271)

G. RİSALELER

1. *De ente et essentia* (1252-1256)
2. *De principiis naturae* (1252-1256)
3. *Compendium theologiae seu brevis compilatio theologiae ad fratrem Raynaldum* (1265-1267)

4. *De regno ad regem Cypri* (1267)
5. *De substantiis separatis* (1271)

H. MEKTUPLAR

1. *De emptione et uenditione ad tempus* (1262)
2. *Contra errores Graecorum* (1263-1264)
3. *De rationibus fidei ad Cantorem Antiochenum* (1265)
4. *Expositio super primam et secundam Decretalem ad archidiaconum Tudertinum* (1261-1265)
5. *De articulis fidei et ecclesiae sacramentis ad archiepiscopum Panormitanum* (1261-1270)
6. *Responsio ad magistrum Ioannem de Vercellis de 108 articulis* (1265-1267)
7. *De forma absolutionis* (1269)
8. *De secreto* (1269)
9. *Liber De sortibus ad dominum Iacobum de Tonengo* (1270-1271)
10. *Responsiones ad lectorem Venetum de 30 et 36 articulis* (1271)
11. *Responsio ad magistrum Ioannem de Vercellis de 43 articulis* (1271)
12. *Responsio ad lectorem Bisuntinum de 6 articulis* (1271)
13. *Epistola ed ducissam Brabantiae* (1271)
14. *De mixtione elementorum ad magistrum Philippum de Castro Caeli* (1270)
15. *De motu cordis ad magistrum Philippum de Castro Caeli* (1273)
16. *De operationibus occultis naturae ad quendam militem ultramontanum* (1268-1272)
17. *De iudiciis astrorum* (1269-1272)
18. *Epistola ad Bermardum abbatem casinensem* (1274)

I. İBADETLERLE İLGİLİ ESERLER

1. *Officium de festo Corporis Christi ad mandatum Urbani Papae* (1264)
2. *Hymn "Adoro Te"* (?)
3. *Collationes in decem precepta* (1261-1268 **veya** 1273?)
4. *Collationes in orationem dominicam, in Symbolum Apostolorum, in salutationem angelicam* (1273)
5. *Other Sermons*

İndeks

A

a posteriori 34
a priori 34
Âdem 166, 170, 195, 205, 223, 227, 228, 229, 262
aforoz 16, 177, 181
âhiret 104, 106, 110, 111, 112, 124
akıl 26, 27, 28, 40, 48, 52, 54, 55, 56, 66, 70, 71, 73, 82, 83, 85, 87, 88, 89, 93, 98, 101, 103, 105, 106, 107, 108, 109, 110, 111, 112, 113, 114, 116, 130, 131, 135, 136, 147, 167, 186, 188, 210, 218, 232, 240, 243, 244, 245, 246, 247, 248, 249, 250, 253, 254, 260, 261, 262, 263
aklî tözler 76, 88, 90, 165, 258
âlem 11, 12, 28, 33, 36, 37, 41, 42, 46, 49, 62, 63, 64, 65, 66, 67, 68, 69, 70, 71, 72, 73, 74, 75, 76, 77, 78, 79, 80, 81, 82, 83, 85, 86, 90, 91, 92, 95, 96, 100, 112, 113, 120, 121, 122, 123, 129, 132, 187, 260, 262
âlemin ezelîliği 67, 69, 70, 77, 78, 79, 80, 81, 83, 85
Alexander 90, 91, 144
Ambrose 22
angelic doctor (bkz. melek uzmanı)
Anselm, St. 29, 30
Antakya 139, 144, 175, 184
Apollinarianizm 173, 174
Apollinarius 173, 174, 175, 181
apoloji 261
araf 214, 215, 236, 237, 263
araz (bkz.ilinek)
aristokrasi 254, 256
Aristoteles 16, 17, 18, 21, 29, 33, 34, 35, 36, 37, 38, 39, 50, 51, 52, 58, 65, 69, 70, 77, 81, 87, 88, 98, 104, 142, 164, 211, 239, 240, 244, 245, 246, 248, 249, 255, 256, 259
Arius 135, 138, 144, 145, 146, 147, 148, 149, 152, 153, 156, 165, 172, 173
aslî günah 163, 166, 167, 191, 201, 203, 205, 223, 226, 227, 233, 234, 261, 262
Augustinus 16, 18, 22, 50, 197, 239, 240, 248
ayrık tözler 105

A

Baba 15, 16, 114, 129, 130, 131, 132, 133, 134, 135, 136, 137, 138, 142, 143, 144, 145, 146, 147, 149, 150, 151, 152, 153, 154, 155, 156, 157, 158, 159, 160, 161, 164, 168, 174, 178, 185, 191, 193, 194, 195, 201, 204, 207, 208, 229, 230, 231, 263
basit varlık 45
Batı Kiliseleri 158, 206
beden 45, 83, 86, 87, 88, 89, 90, 91, 92, 93, 100, 104, 106, 107, 124, 140, 163, 164, 165, 166, 169, 171, 172, 173, 174, 175, 176, 177, 178, 179, 180, 182, 183, 184, 186, 187, 188, 189, 190, 191, 192, 193, 194, 195, 198, 199, 202, 203, 205, 207, 208, 209, 210, 211, 213, 216, 217, 224, 225, 228, 230, 231, 234, 235, 236, 244, 245, 247, 255, 257, 261, 262, 263
beş yol 35, 38, 40, 41, 43, 261
beşerî doğa 133, 134, 151, 164, 172, 184, 185, 192, 193, 194
beşerî hukuk 235
beşerî yasa 250, 251, 252, 253, 255
birleşik cisim 234
birleşik varlık 44, 49, 170
Boethius 239
Bonaventure 18, 236

C - Ç

Calvin 115
cehennem 87, 215, 232, 233, 234, 235, 236, 237, 263
cennet 228, 231, 232, 233

cevher (bkz. töz)
ceza 21, 92, 99
cüz'iyât (bkz. tikeller)
Cyril 176, 194
Cyrus 184
çarmıh 115, 140, 163, 179, 198, 199, 208, 228, 230, 233, 234, 263
çift yönlü kadercilik 115

D

Damascene, John 38, 40
değişim 35, 36, 50, 52, 55, 65, 68, 80, 81, 97, 145, 174
değişme 33, 43, 50, 51, 52, 56, 65, 68, 69, 70, 71, 74, 76, 77, 78, 80, 109, 121, 122, 123, 174, 183, 184, 201, 248, 252
Demiurg 65
demokrasi 256
Descartes 30
din 16, 19, 27, 49, 50, 52, 61, 64, 66, 67, 69, 70, 84, 86, 90, 96, 112, 120, 144, 146, 158, 175, 176, 178, 190, 203, 204, 212, 218, 219, 235, 242, 243, 244, 250, 251, 252, 253, 255, 256, 259, 260, 261
dinî yasa 251, 252, 253, 255, 256
diriliş 20, 129, 224, 225, 226, 227, 228, 229, 230, 235
disputatio 17, 19, 20
diyakoz 211, 214, 218
Doctoris Angelici 23
doğa 26, 27, 30, 32, 33, 38, 40, 45, 47, 54, 61, 64, 66, 68, 70, 72, 75, 77, 91, 92, 95, 98, 103, 109, 111, 115, 127, 128, 129, 131, 132, 133, 134, 136, 140, 141, 146, 149, 150, 151, 153, 157, 164, 165, 166, 167, 170, 171, 172, 173, 176, 179, 180, 181, 182, 183, 184, 185, 186, 187, 190, 194, 195, 199, 202, 226, 231, 243, 247, 249, 251, 252, 263
doğal hukuk 221, 251
doğal yasa 250, 251, 252, 253
Doğu Kiliseleri 158, 159, 206, 207
Dominiken Tarikatı 15, 17, 18, 19
dua 113, 119, 120, 122, 123, 151, 167, 189, 216, 236
duyu bilgisi 46, 97, 240, 248, 249
duyu verileri 26, 40, 79, 127
duyulur tözler 258
düşünülür şeyler 90

E

Ebion 140, 202
Ebionitler 202
Efes 177, 184, 193
Efes Konsili 193
ekmek-şarap âyini 20, 207, 208, 210
en yüksek iyi 58, 101, 104
endüljans 213, 214, 215
enkarnasyon 20, 42, 48, 129, 142, 143, 163, 165, 166, 167, 168, 169, 170, 175, 176, 177, 178, 181, 183, 186, 187, 188, 189, 190, 191, 192, 193, 199, 201, 202, 261, 263
erdem 88, 98, 103, 104, 107, 108, 114, 124, 140, 141, 190, 191, 211, 216, 233, 251, 262
Ermeni 198, 215
eskatoloji 48, 223, 224
Eski Ahit 25, 137, 138, 142, 190, 201
Eski Yasa 253, 254
etkin neden delili 36, 37
Eutyches 181, 182, 183, 184
Evharistiya 20, 197, 198, 200, 203, 207, 208, 209, 210, 211, 216, 218
evrensel neden 47, 53, 68, 199
evrensel uzman 22
ezelî yaratma 67, 69, 86
ezelî-ebedî yasa 250, 251, 252

F

faal akıl 83, 87, 105, 245, 246, 247, 249
Fârâbî 66, 87, 104
felsefe 11, 12, 23, 27, 30, 33, 34, 49, 50, 51, 52, 56, 58, 61, 62, 64, 66, 67, 69, 70, 86, 87, 88, 104, 239, 240, 241, 242, 243, 244, 246, 255, 256, 259, 260, 261
filozof 11, 12, 28, 29, 34, 36, 47, 49, 50, 51, 52, 61, 62, 64, 67, 68, 79, 80, 82, 83, 86, 87, 103, 104, 105, 239, 240, 242, 243, 246, 260
Floransa Konsili 197, 236
Fransisken Tarikatı 18

G

Gazzâlî 49, 50, 51, 52
gehenna 233, 263
genel yargılama 230, 231
Gilson, Etienne 21, 37, 41, 240
Gnostik 28, 169, 170, 171, 181

Gnostisizm 169, 170
göksel cisimler 38, 76, 95, 109, 120
görünüşler dünyası 65
Gregory, I. 22
Gregory, St. 16, 123, 236, 237
güçlendirme 19, 20, 197, 200, 201, 203, 205, 206, 207, 213, 216
günah 20, 92, 93, 99, 113, 117, 118, 119, 124, 125, 126, 142, 145, 149, 164, 166, 167, 179, 187, 190, 191, 192, 197, 198, 199, 200, 203, 204, 205, 209, 211, 212, 213, 214, 215, 216, 217, 219, 223, 225, 227, 228, 234, 235, 236, 237, 253, 262, 263
günah çıkarma 20
günah itirafı 197, 200, 203, 212, 213, 214, 215, 216, 218

H

haç 206, 207, 214
hareket 29, 33, 34, 35, 36, 40, 41, 42, 43, 44, 46, 48, 49, 50, 51, 52, 53, 54, 56, 62, 65, 68, 69, 70, 72, 75, 76, 77, 78, 79, 80, 81, 82, 83, 85, 86, 88, 93, 95, 96, 97, 99, 100, 101, 103, 109, 114, 115, 129, 130, 133, 139, 147, 152, 156, 164, 167, 173, 180, 184, 211, 216, 223, 240, 243, 246, 251, 253, 254, 261, 263
Havariler 17, 141, 152, 154, 172, 204, 206, 209, 216, 217, 230, 231
heretik 25, 135, 138, 144, 159, 184, 185, 209, 211, 228, 229, 230
Hıristiyan 18, 19, 22, 25, 27, 40, 48, 49, 50, 52, 66, 91, 112, 115, 119, 135, 157, 158, 160, 166, 168, 169, 173, 184, 201, 203, 205, 208, 209, 211, 212, 213, 220, 223, 224, 226, 228, 229, 233, 234, 235, 236, 237, 239, 243, 246, 259, 260, 261, 262, 263
Hıristiyanlık 16, 19, 21, 25, 27, 48, 69, 84, 96, 112, 115, 136, 144, 146, 158, 168, 169, 173, 175, 178, 184, 193, 197, 203, 204, 218, 219, 220, 230, 235, 236, 237, 239, 244, 261, 263
hypostasis 131, 194

İ

ibda 66, 69
İbn Bâcce 104, 105, 110
İbn Rüşd 11, 17, 18, 50, 52, 67, 86, 90, 91, 105, 110, 246
İbn Sînâ 11, 18, 30, 31, 36, 37, 38, 40, 50, 51, 52, 53, 56, 66, 87, 104, 147, 247, 260
idealar 65, 245, 246, 248, 250
idealar dünyası 65
ihtira 69
ilâhî takdir 112, 113
ilahiyat 23, 27, 28, 62, 108, 161, 163, 263
ilahiyatçı 28, 37, 49, 61, 62, 231
ilinek 42, 55, 78, 79, 81, 127, 182, 245, 257, 258
İlk Felsefe 240
ilk madde 65, 67, 79, 81
ilk muharrik delili 35
iman 20, 27, 28, 62, 109, 205, 206, 210, 220, 224, 233
imkân delili 34, 37, 38
inayet 20, 113, 114, 116, 117, 118, 139, 140, 176, 177, 178, 179, 180, 190, 211, 212, 225, 262
insan 12, 20, 26, 27, 28, 31, 32, 36, 38, 42, 45, 46, 50, 51, 52, 54, 59, 63, 64, 73, 79, 81, 83, 86, 89, 90, 91, 92, 93, 94, 98, 103, 104, 105, 106, 107, 108, 109, 110, 111, 112, 113, 114, 115, 116, 117, 118, 119, 120, 121, 122, 123, 124, 126, 127, 129, 130, 132, 136, 139, 141, 148, 149, 152, 154, 155, 156, 163, 164, 165, 166, 167, 168, 169, 170, 171, 172, 173, 174, 176, 177, 178, 179, 180, 181, 182, 183, 186, 187, 188, 189, 190, 191, 192, 193, 198, 199, 200, 201, 203, 204, 207, 209, 211, 212, 214, 216, 217, 219, 220, 221, 223, 224, 225, 226, 227, 228, 229, 230, 231, 232, 233, 234, 235, 236, 241, 242, 243, 245, 246, 247, 248, 249, 250, 251, 252, 253, 254, 255, 256, 257, 262, 263
insan bilgisi 32, 52, 122, 127
irade 64, 71, 72, 73, 77, 92, 95, 96, 99, 101, 105, 109, 115, 116, 118, 120, 123, 130, 134, 156, 167, 184, 185, 187, 191, 211, 236, 247, 255, 262
İsa Mesih 20, 115, 132, 133, 134, 136, 138, 139, 140, 141, 142, 143, 146, 149, 150, 151, 152, 154, 155, 164, 165, 166, 167, 168, 169, 170, 171, 172, 173, 174, 176, 177, 178, 179, 180, 181, 182, 183, 184, 185, 189,

190, 192, 193, 194, 195, 197, 198, 199, 201, 204, 206, 208, 209, 210, 211, 212, 213, 216, 219, 220, 223, 226, 227, 228, 229, 230, 231, 233, 234, 253, 263
İskenderiye 144, 174, 175, 184, 194
İslâm 19, 27, 30, 34, 40, 48, 49, 51, 52, 66, 69, 86, 87, 96, 104, 228, 244, 246, 260
İstanbul 11, 175, 176, 181, 184
İstanbul Konsili 158, 159, 160, 174, 184
iyilik 20, 39, 45, 63, 75, 96, 97, 100, 101, 102, 106, 107, 110, 112, 124, 188, 192, 214, 215, 225, 237, 262
İznik Konsili 146, 173

J - K

Jerome 22
kader 112, 113, 116, 120, 121, 122, 123
Kadıköy Konsili 181
kadın 140, 177, 180, 190, 204, 205, 213, 218, 220, 221
Kant 29
Kartaca Konsili 205
Katolik 19, 22, 23, 25, 82, 89, 91, 129, 131, 132, 134, 149, 150, 152, 153, 154, 159, 160, 164, 165, 166, 167, 172, 176, 181, 183, 184, 185, 193, 197, 200, 204, 207, 208, 213, 215, 218, 243, 260
kefâret 166, 201, 205, 214, 215
Kelâm 34, 67, 130, 138, 139, 145, 163, 164, 172, 174, 175, 177, 178, 180, 193, 199, 201, 208, 263
komünyon 208
konfirmasyon (bkz. güçlendirme)
kozmolojik kanıt 29, 30, 33, 34, 35, 261
kötülük 19, 20, 47, 50, 59, 97, 98, 100, 101, 107, 110, 117, 123, 169, 225, 262
kurban 121, 197, 208
kurtuluş 20, 99, 113, 115, 116, 119, 170, 174, 179, 187, 188, 189, 190, 198, 199, 200, 201, 204, 207, 209, 212, 215, 216, 219, 223, 227, 234, 241, 243, 253, 254, 262
kutsal doktrin 12, 240, 241, 260
Kutsal Kitap 16, 17, 19, 20, 21, 22, 25, 28, 44, 63, 64, 90, 92, 110, 118, 122, 123, 128, 129, 131, 132, 133, 134, 135, 136, 138, 139, 140, 141, 142, 143, 145, 146, 147, 148, 149, 150, 151, 152, 153, 154, 155, 156, 157, 158, 159, 167, 168, 169, 170, 171, 172, 173, 174, 176, 178, 179, 180, 183, 185, 193, 194, 198, 200, 206, 209, 212, 215, 216, 220, 221, 223, 224, 228, 229, 231, 236, 237, 243, 263
Kutsal Ruh 129, 130, 131, 132, 133, 135, 136, 142, 150, 152, 153, 154, 155, 156, 157, 158, 159, 160, 161, 189, 193, 195, 204, 205, 206, 207, 263
kutsal yağ 205, 207
Kuveykır 198
küçük günah 124, 213, 214, 215, 234, 236, 237, 263
küllî nefs 88
küllîler (bkz. tümeller)

L

lanetliler 115, 119, 126, 233, 237, 262
lectio 17, 18, 239
Leibniz 30
limbus 233, 234, 263
Lombard, Peter 17, 197, 220
Luther 210

M

Macarius 184
Magnus, Albertus 17, 35, 36, 220, 259
Magus, Simon 169
mâkûlât (bkz. düşünülür şeyler)
Maniheist 101, 170
melek 20, 38, 64, 84, 126, 145, 147, 148, 151, 153, 166, 228, 246
melek uzmanı 22, 23
Meryem 140, 142, 170, 171, 175, 179, 180, 182, 193, 194, 195
Mesih 137, 138, 139, 140, 143, 147, 148, 149, 151, 154, 157, 168, 176, 178, 183, 184, 185, 192, 195, 201, 206, 207, 208, 210, 211, 212, 219, 220, 221, 223, 224, 226, 227, 230, 231
monarşi 255, 256
Monofizitlik 181, 185
Monotelitizm 184
mucize 20, 64, 112, 117, 163, 171, 189, 195, 204
Muhammedîler 25
mükemmel varlık 29, 44, 48, 54
mümkün akıl 83, 88, 245, 246, 247
mümkün tikeller 56, 57

mümkün varlıklar 37, 38, 40, 43, 56, 57, 76
Müslüman 16, 18, 19, 29, 34, 37, 38, 48, 49, 52, 66, 67, 69, 86, 104, 106, 110, 112, 228, 259, 260, 261
müstefâd akıl 105

N
Nasuralılar 202
nâtık nefs 104
nefs 87, 88, 104
negatif teoloji 42, 43
Nestorius 175, 176, 177, 178, 179, 181, 184, 193, 194
Nestoryanizm 175, 193
nihâi amaç 101, 105, 114, 117, 118, 124, 125, 126, 262
nihâi mutluluk 108, 109, 110, 225
nikâh 197, 200, 201, 203, 219, 220, 221

O - Ö
Oğul 119, 130, 131, 132, 133, 134, 135, 136, 137, 138, 139, 141, 142, 143, 144, 145, 148, 149, 150, 151, 152, 153, 154, 155, 156, 157, 158, 159, 160, 161, 176, 179, 185, 194, 195, 204, 207, 231, 263
oluş 65, 79, 80, 96
ontolojik kanıt 29, 30, 31, 32, 33, 34, 35, 261
Origen 91, 92
Ortodoks 198, 200, 208, 209, 210, 215
ousia 131, 142
ölüm 104, 140, 164, 166, 173, 191, 192, 201, 214, 215, 223, 224, 226, 227, 228, 230, 236
ölümcül günah 124, 125, 126, 215, 235, 236, 237, 262
öz 45, 46, 100, 101, 131, 150, 159, 161, 165, 190, 242, 257, 258
özel yargılama 230
özgür irade 95, 99, 112, 116, 247, 262

P
paganlar 25
papaların yanılmazlığı 147, 184
pasif potansiyel 44, 81, 84, 86
Patris, Aeterni 22, 23
Pavlus 118, 137, 141, 163, 171, 198, 226, 227
Pelagius 114
Petrus 140, 212, 213
Photinus 138, 139, 140, 141
piskopos 138, 139, 173, 204, 207, 217, 218
Platon 18, 29, 33, 34, 65, 86, 87, 90, 91, 103, 104, 147, 239, 240, 243, 244, 245, 246, 248
polemik 21
potansiyel 35, 43, 44, 45, 57, 65, 71, 76, 81, 86, 91, 97, 102, 220, 246, 249
Protestan 115, 198, 210, 215

R
rahip 17, 23, 144, 204, 207, 210, 211, 214, 217, 218, 219
rahip takdisi 20, 197, 200, 201, 203, 216, 217, 218, 219
Raymond of Pennaford 19
reenkarnasyon 87
ruh 12, 19, 33, 38, 44, 45, 64, 83, 86, 87, 88, 89, 90, 91, 92, 93, 102, 104, 124, 142, 152, 153, 164, 165, 171, 172, 173, 174, 176, 179, 182, 183, 184, 192, 194, 198, 199, 203, 205, 207, 208, 211, 215, 216, 217, 218, 224, 225, 230, 234, 236, 244, 245, 247, 249, 255, 257, 260, 261, 262
ruhun ebedîliği 89
ruhun ezelîliği 89, 90, 91

S - Ş
Sabellianizm 143, 182
Sabellius 138, 142, 143, 149
sakrament 20, 48, 129, 197, 198, 199, 200, 201, 202, 203, 204, 205, 206, 207, 208, 209, 210, 211, 212, 213, 215, 216, 217, 218, 219, 220, 221, 223, 236, 261
Samosatalı Paul 140
seçilmişler 115, 119, 262
Sergius 184
sıfatlar 27, 28, 42, 52, 136
son yağlama 20, 197, 198, 200, 201, 203, 215, 216, 217
Spinoza 30
subsistence 131
şahıs 129, 131, 133, 134, 137, 151, 152, 153, 164, 165, 176, 177, 181, 263

T
Tanrı Anası 175, 176, 179, 180, 193, 194, 195

Tanrı bilgisi 26, 27, 105, 108, 109, 110, 111, 127, 128, 129, 136, 145, 234
Tanrı Oğlu 136, 137, 138, 139, 140, 141, 142, 143, 145, 146, 147, 148, 149, 150, 151, 155, 156, 160, 163, 166, 167, 168, 172, 179, 180, 191, 224
Tanrı'nın bilgisi 52, 54, 55, 56, 57, 58, 119, 123
Tanrı'nın birliği 48, 49, 136
Tanrı'nın görülmesi 110, 111
Tanrı'nın oğulları 139, 141, 145, 147, 148, 176, 179
Tanrısal akıl 54, 55, 56, 71, 130
Tanrısal irade 72, 73, 74, 130, 167, 185
Tanrısal Söz 138, 141, 143
Tanrısal yardım 113, 114, 115, 116, 117, 118, 119, 188
teleolojik 40
tenzihî sıfatlar 42
teoloji 11, 12, 17, 18, 19, 20, 21, 22, 27, 50, 61, 62, 64, 135, 166, 175, 176, 213, 233, 236, 237, 239, 240, 241, 242, 243, 260, 262
Tertullian 197
teslis 20, 26, 42, 48, 127, 129, 130, 131, 132, 133, 134, 135, 136, 137, 150, 151, 153, 155, 159, 160, 164, 167, 169, 172, 173, 194, 261, 263
teşbihî sıfatlar 45
Thalia 144
Theotokos 175, 193
Thomizm 21, 240
tikeller 12, 28, 49, 50, 51, 52, 53, 54, 55, 56, 57, 58, 64, 79, 248, 250, 260
tövbe (bkz. günah itirafı)
töz 29, 43, 76, 80, 127, 131, 142, 144, 152, 153, 159, 165, 208, 209, 210, 244, 245, 247, 257, 258
Trent Konsili 22, 209, 236
tümeller 51, 52, 53, 54, 245, 248, 249

U - V

Unitaryen 198
universal doctor (bkz. evrensel uzman)
Utuhi (bkz. Eutyches)
vaftiz 20, 152, 154, 197, 198, 200, 201, 203, 204, 205, 206, 207, 208, 210, 211, 212, 213, 216, 223
Vaftizci Yahya 204
vahiy 23, 26, 27, 28, 127, 128, 129, 192, 241, 243, 244, 252, 260
Valentine 170, 171, 172
varoluş 45, 66, 245, 258

Y - Z

Yahudi 19, 25, 37, 69, 106, 112, 137, 168, 176, 209, 219, 228, 253, 254
Yahudilik 69, 96, 220, 243
yaratma 11, 12, 20, 28, 61, 62, 63, 64, 65, 66, 68, 69, 71, 72, 73, 77, 80, 82, 83, 84, 85, 112, 121, 129, 145, 149, 157, 180, 188
yargılama 129, 214, 230, 231, 235
yasa 20, 33, 190, 250, 251, 252, 253, 254
Yeni Ahit 25, 93, 115, 119, 128, 137, 138, 141, 142, 150, 153, 158, 159, 160, 163, 167, 168, 170, 176, 177, 178, 179, 180, 181, 189, 190, 192, 204, 206, 208, 209, 214, 216, 226, 231, 233, 234, 253, 254
Yeni Platonculuk 240
Yeni Yasa 253, 254
yeter-neden 72, 198, 199
yoktan var etme 66, 69
zaman 12, 25, 26, 27, 31, 34, 35, 38, 40, 42, 43, 44, 45, 48, 49, 53, 55, 56, 58, 63, 65, 66, 67, 69, 70, 71, 72, 73, 74, 75, 76, 77, 78, 79, 81, 82, 83, 84, 85, 87, 88, 92, 133, 144, 145, 149, 154, 169, 205, 230, 240, 250
zorunlu varlıklar 39, 43, 56
Zwingli 210