KÜLLİYAT YAYINLARI 00011

BATI DÜŞÜNCESİ TARİHİ

ANTİK YUNAN'DAN MODERN DÖNEME

TARNAS

I



batı düşüncesi tarihi-1

Batı Düşüncesi Tarihi Profesör Tarnas, bu kitabında, Batı düşüncesinin antik dönemden postmodern sürece kadar izlediği seyrüseferi nefes kesici bir dille anlatıyor ve özgün bir şekilde yorumluyor. Rönesans'ta Kopernik'in kozmolojik devrimiyle birlikte kozmos'un ve insanın izafileştirildiğini; modernlikle, Descartes'ın metafizik devrimiyle birlikte, kozmosun, madde ve zihin olarak parçalandığını, Kant'ın epistemolojik devrimiyle birlikte ise insanın ve anlamın algılanan nesneden koparıldığını, bütün bu süreçlerin postmodern aralık'ta, ontolojik evsizlik ve manevî yabancılaşmayla sonuçlandığını gösteriyor. Tarnas, insanlığın eşiğine sürüklendiği bu çok boyutlu varoluşsal bunalımdan çıkış yolunun, "katılımcı mistik" olarak tanımladığı, kozmos'la insanı yeniden bütünleştirecek bir çabanın ortaya konulmasından geçtiğini ikna edici bir dille gözler önüne seriyor.

Richard Tarnas Amerikan kökenli bir ailenin sekiz çocuğundan biri olarak 1950 yılında Cenova'da doğdu. Harvard Üniversitesi'nde öğrenimini tamamladı. Kaliforniya'da *Esalen Institute*'te Joseph Campbell, Gregory Bateson ve Huston Smith gibi öncü kişilerle birlikte çalıştı. Bir grup arkadaşıyla *Arketipal Araştırmalar Kollektivi*'nı kurdu. 2006'da *Entheogen: İçteki İlâhî Gücün Uyanışı* başlıklı bir film yaptı.

Yusuf Kaplan İletişimbilimci, yazar, çevirmen. Bilgi Üniversitesi'nde lisans ve yüksek lisans düzeyinde film teorileri, iletişim teorileri ve kültürel teori dersleri verdi. Yeni Şafak yazarı.

KÜLLİYAT YAYINLARI

the passion of the western mind	ballatine books, new york 1993
batı düşüncesi tarihi-1	istanbul 2011
ara/cı metinler: 0005	düşünce tarihi 001 / batı düşüncesi tarihi 01
yazan	richard tarnas
türkçesi	yusuf kaplan
genel yayın yönetmeni	yusuf kaplan
kapak tasarımı	nüans ajans
iç tasarım	mürettibhane
baskı-cilt	istanbul matbaacılık prodüksiyon yay. san. tic. ltd. şti.
	gümüşsuyu cad. ışık san. sit. blok no: 21
	topkapı/zeytinburnu/istanbul
	tel: 212 - 482 51 66

© KÜLLİYAT YAYINLARI, bir **İnsan Yayınları** kuruluşudur.

isbn (tk.)	978-605-5976-10-1
isbn (1.c)	978-605-5976-11-8
yayıncı sertifika no	12381
birinci baskı	haziran 2011



KÜLLİYAT YAYINLARI
mehmet akif caddesi
kestane sok. no: 1 güngören/istanbul
tel: 0212. 642 74 84 faks: 0212. 554 62 07
www.kulliyatyayinlari.com.tr - kulliyat@kulliyatyayinlari.com.tr

BATI DÜŞÜNCESİ TARİHİ

I. CİLT



Richard Tarnas

Türkçesi
Yusuf Kaplan



KÜLLİYAT YAYINLARI 00011

KÜLLİYAT MANİFESTO

Yaklaşık iki yüzyıldır, köklü bir medeniyet buhranı yaşıyoruz. Tarihimizde yaşadığımız bu ikinci medeniyet buhranı, sarsıcı bir fetret döneminin zuhur etmesine yol açtı.

Moğol İstilâsı, Haçlı Saldırıları ve Endülüs Medeniyeti'nin çökmesinden sonra yaşadığımız birinci medeniyet buhranı, temelde siyasî bir buhrandı, bir fetret dönemine dönüşmemişti. Bu buhranı, insanlık tarihinin, Asya, Afrika ve Avrupa'dan oluşan merkezî coğrafyasındaki bütün medeniyet geleneklerinin üzerine otururak, hem bunlardan yararlanan, hem de akîdevî, fikrî ve siyasî bütünleşme gerçekleştiren Osmanlı tecrübesiyle ürettiğimiz çok yönlü cevapla aştık.

Rönesans ve Reformasyon'la başlayan modern / seküler Batı uygarlığı'nın geliştirdiği meydan okuma, dünyada bütün medeniyetlere karşı yıkıcı bir saldırı üretmiş, Toynbee'nin deyişiyle, üç asır içinde, mevcut 26 medeniyetten 16'sını yok etmiş, 9'unu ise fosilleştirmişti.

İki yüzyıldır yaşadığımız ikinci medeniyet buhranı, epistemolojik ve ontolojik bir kopuş ve çift yönlü bir temassızlık doğurdu: Hem İslâm'la, hem de diğer dünyalarla simülatif / sığ ve sahte ilişkiler kurmamıza yol açtı.

Seküler Batı uygarlığının geliştirdiği meydan okuma, Asya, Afrika ve Amerika kıtalarının yürüyüşünü durdurdu; bazı kadîm medeniyet tecrübelerini tarihten sildi; bazılarını fosilleştirdi ya da Japon ve Çin tecrübelerinde gözlemlediğimiz gibi, neo-liberal ve neo-seküler meydan okumayla mutasyona uğrattı.

İslâm medeniyeti, Toynbee'nin yerinde tanımlamasıyla, "Osmanlı'nın durdurulması"yla birlikte, tarihin yapılmasında özne rolü oynama konumunu yitirdi; ilim, fikir ve sanat geleneklerini yeniden-üretemez ve geliştiremez hâle geldi.

Neo-pagan Batı uygarlığı, ikinci sanayi devriminden bu yana büyük bir felsefî kriz yaşıyor: Bu felsefî kriz, hayatın her alanında postmodern relativizm, atomlaşma ve kaos şeklinde kendisini gösterirken, insanın, gezegenimizin ve kâinatın geleceğini tehdit eden boyutlar kazanmış durumdadır.

Dünyanın, bütün kültürlere varoluş ve hayat hakkı tanıyabilecek, yeni bir medeniyet tasavvuruna ihtiyacı var.

İşte biz, Külliyat Yayınları olarak, hâlâ üç kıtanın hem coğrafî, hem de fikrî dinamikler bakımından kavşak noktasında yer alan Türkiye'nin bu medeniyet sıçramasına öncülük edecek tarihsel ben'e ve derinliğe sahip olduğuna inanıyoruz ve bu süreçte üzerimize düşen "rol"ü ve mükellefiyeti yerine getirmek amacıyla yayın hayatına atıldık.

Hz. Mevlânâ'nın pergel metaforundan hareketle, bir ayağını bizim medeniyet dinamiklerimize muhkem bir şekilde basan, diğer ayağıyla bütün medeniyetlere açılabilecek kapsamlı bir yayıncılık projesiyle karşınızdayız.

Külliyat Yayınları, ilim, fikir ve sanat hayatımıza gelenek kurucu, yeni bir soluk getirmeyi amaçlıyor. Bu süreçte, ülkemizde, kültür, sanat, düşünce ve ilim hayatında yaratıcı ve ufuk açıcı açılımlara önayak olabilecek, *medeniyet dili*mizin yeniden kurulmasına imkân tanıyabilecek telif ve tercüme eserlerle bir atılım gerçekleştirmeyi tasarlıyoruz.

Batı'da, Doğu'da ve İslâm dünyasında gözardı edilen fikir, ilim ve sanat geleneklerini belli bir program dahilinde ve sistematik olarak ilk kez ülkemizin gündemine taşımayı hedefliyoruz.

Külliyat Yayınları, *Referans Metinleri*, *Ara/cı Metinler* ve *Ana Metinler*'den oluşan üç ana "damar"da yapacağı yayıncılıkla ilim, fikir ve sanat hayatımıza "öncü" katkılarda bulunmayı amaçlıyor.

Referans Metinler "damar"ında, ilim, fikir ve sanat dünyasının genel / bütün resmini sunabilecek, "ara/cı" ve "ana" metinlerin anlaşılmasında "anahtar" işlevi görecek, hem özlü, hem de kapsamlı ansiklopedi ve sözlük çalışmaları; Ara/cı Metinler "damar"ında, ana metinlerin anlaşılmasını kolaylaştıracak metinler; Ana Metinler "damar"ında ise Doğu, Batı ve İslâm medeniyet havzalarının, geçmişte ve günümüzde üretilen ana klasik metinlerini yayımlayacağız.

Külliyat Yayınları olarak temel ilkemiz şudur: Bütün'ü kavrayamadığımız sürece, hem parça'nın içinde kaybolmaktan, hem de bütün'ü de parçalamaktan kurtulabilmemiz, dolayısıyla önümüze yeni koridorlar açabilmemiz zordur.

İÇİNDEKİLER

ÖNSÖZ 11

1. KISIM

Grek Dünya Tasavvuru 17

Giriş 19

1. Bölüm: Arketipal Formlar 25

2. Bölüm: İdealar ve Tanrılar 35

3. Bölüm: Homer'den Eflatun'a Kadar Grek Düşüncesinin Gelişimi 41

Mitik Tasavvur 41

Antik Yunan'da Felsefenin Doğuşu 46

Grek Aydınlanması 55

Socrates 65

Eflatuncu Kahraman 71

Bölümün Özeti 76

4. Bölüm: Filozofun Arayışı ve Evrensel / Küllî Zihin 79

5. Bölüm: Gezegenler Problemi 89

6. Bölüm: Aristo ve Grek Dengesi 99

Eflatun ve Aristo'nun Düşüncelerinin Mukayesesi 115

7. Bölüm: İkili Miras 119

2. KISIM
Klasik Dönemin Dönüşümü 125
Giriş 127
8. Bölüm: Helenistik Matriksin Çapraz-Akımları 129
Grek Düşüncesinin Çöküşü ve Sürdürülüşü 129
Astronomi 135
Astroloji 138
Yenieflatunculuk 142
Roma 145
9. Bölüm: Hıristiyanlığın Ortaya Çıkışı 149

3. KISIM
Hıristiyan Dünya Tasavvuru 153
Giriş 155
10. Bölüm: Musevî Tektanrıcılığı ve Tarihin Kutsanması 159
11. Bölüm: Klasik Unsurlar ve Eflatuncu Miras 167
12. Bölüm: Pagan Zihnin Dönüşümü 179
13. Bölüm: Hıristiyan Dünya Tasavvurundaki Çelişkiler 199
14. Bölüm: Mistik Hıristiyanlık 207
15. Bölüm: Düalist Hıristiyanlık 217
16. Bölüm: Hıristiyan Dünya Tasavvurundaki İlâve Çelişkiler ve Augustine'ci Miras 229
Madde ve Ruh 229
Augustine 236
Hukuk ve Lütuf 243
Atina ve Kudüs 248
17. Bölüm: Kutsal Ruh / Ruhu'l-Kudüs ve Gelgitleri 253
18. Bölüm: Roma ve Katoliklik 259
19. Bölüm: Bâkire Meryem ve Ana Kilise 269
20. Bölüm: Üçüncü Kısmın Hülâsası 275

4. KISIM
Ortaçağ Döneminin Dönüşümü 283
Giriş 285
21. Bölüm: Skolastik Uyanış 291

22. Bölüm: Thomas Aquinas'nın Arayışı 297
23. Bölüm: Yüksek Ortaçağlarda İlâve Gelişmeler 315
Kabaran Seküler Düşünce Dalgası 315
Astronomi ve Dante 318
Kilisenin Sekülerleşmesi ve Halk Mistisizminin Yükselişi 322
24. Bölüm: Eleştirel Skolastisizm ve Ockham'ın Usturası 327
25. Bölüm: Klasik Hümanizmin Yeniden-Doğuşu 341
Petrarch 341
Eflatun'un Geri Dönüşü 344
26. Bölüm: Eşikte 355

KAYNAKÇA 357

İNDEKS 361



önsöz[1]

1 Külliyat Yayınları olarak, yayımladığımız her kitaba, kitabın daha iyi ve "çoğaltılarak" okunmasına imkân tanıyabilecek, kitapta işlenen konuları, yazarın yaklaşımını daha geniş entelektüel ve / veya akademik bir arkaplana oturtarak metni ve yazarı "açan" "sunuş"lar yayımlıyoruz. Ancak bu kitapta, yayıncıdan izin alamadığımız için böyle bir "sunuş" metni yayımlamıyoruz. Ayrıca yazarın bizzat kendisinin kaleme aldığı bu kısa ve özlü "önsöz", bizim yazacağımız "sunuş"ta dile getireceğimiz meseleleri az çok işliyor zaten.

Bunun yerine, açılması gereken bazı konulara açıklık getirmek amacıyla metnin içine yer yer dipnotlar yerleştirdik. Metinde, burada olduğu gibi "çev. notu" imzasının atıldığı dipnotlar da dâhil, bütün köşeli parantezler [...] içindeki sözcükler, cümleler ve kısa açıklama metinleri, Türkçe metnin yayıncısı olarak bize aittir. Ayrıca metinde kullanılan bütün taksim "/" işaretleri ve bu işaretlerden sonra kullanılan sözcüklerin de bize ait olduğunu hatırlatmak isteriz.

Metinde bu işaretleri iki temel gerekçeyle yer yer kullandık: Birincisi, normal parantez (...) ve köşeli parantez [...] işaretlerinin metni okumayı zorlaştırdığını düşündüğümüz için böyle bir yola başvurduk. İkincisi ve daha önemlisi de, Türkiye'de yaşanan modernleşme / Batılılaşma tecrübesi gerekçe gösterilerek bizim medeniyet dinamiklerimiz ve dilimiz çok büyük bir yıkıma ve tahribata uğradı. Adına *semantik intihar* diyebileceğimiz dile yapılan bu müdahaleyle, medeniyet gökkubbemizin kurucu kavramları, sekülerleştirilerek içeriksizleştirildi, medeniyet kökleriyle, ruhuyla ve haritalarıyla irtibatı koparıldı. Dile yapılan bu tahripkâr semantik müdahale, düşünce dilimizi de, sanat dilimizi de, hayat dilimizi de yoksullaştırdı, hatta çölleştirdi.

İşte bu taksim işaretleriyle yeniden köklü bir düşünce dilinin ancak medeniyet dilimizi hatırlayarak ve daha da geliştirerek gerçekleştirilebileceği düşüncesiyle, köklü bir düşünce ve / veya felsefe dilinin inşasına katkıda bulunmayı amaçlayan bir işlem yapıyoruz ilk defa: Bir yandan, medeniyet dilimizle ilişkisi olmayan hayalî, icat edilen, hiçbir derinliği, tarihi, rengi, dokusu, katmanı, ruhu ve müzikalitesi olmayan mevcut felsefe / düşünce dilinin terimlerinin ne kadar yetersiz olduğunu göstermek amacıyla, öte yandan da, bizim medeniyet dilimizin yeniden esaslı bir düşünce "üretebilmenin" yegâne kaynağı olduğunu hatırlatabilmek gâyesiyle bu taksim işaretlerini olabildiği ölçüde imaginatif şekillerde kullandık.

Taakkul, tezekkür, tefehhüm, tekellüm, tedebbür, tefakkuh, teemmül ve tefekkür gibi kavramlarının yeniden hayatiyetini kazanmadığı bir dilde, bir dünya medeniyeti dilinde, düşünce dili de, hiçbir alanda düşünce de üretilemez. Yine sadece -örneğin- "varlık" sözcüğünü kullanarak bu ülkede köklü bir düşünce dili de, düşünce geleneği de inşa edemeyeceğimizi bile henüz idrak edemediğimiz anlaşılıyor. "Varlık"ın bizim medeniyet dilimizdeki karşılığı "vücud" sözcüğü başta olmak üzere, bu sözcüğün ait olduğu anlam kümesinin diğer sözcükleri, mesela vicdan, vecd, mevcut, mevcudiyet, icad, tecdid gibi sözcükler de *müşterek bir anlam haritası*'nın sözcükleri / kavramları olarak idrak edilemediği ve harekete geçirilemediği sürece bir "varlık" felsefesi geliştirebileceğiz hiçbir zaman.

O yüzden bu taksim işaretlerini çok-fonksiyonlu ve çok-yönlü şekillerde kullanmaya çalıştığımızı vurgulamak istiyorum. Sadece bir örnekle bu dipnotu sonlandıralım: Mesela "tümel" sözcüğünü yok etmedik; ama "küllî / tümel" şeklinde taksim işaretiyle medeniyet dilimizin kavramlarına hem hayat vermeye, hem de bunları yeniden hayata geçirmeye çalıştık ve "tümel" gibi ruhsuz, derinliksiz, müzikalitesiz bir sözcükle neleri yitirmiş olabileceğimizi de hatırlatmak istedik aynı zamanda. Mesela "tümel" sözcüğü bizi "külliye"ye, "Küllî Akıl"a, yani

Bu kitap, antikitenin Greklerinden postmodern zamanlara kadar Batılı dünya tasavvurunun tarihini özlü ve kendine özgü bir anlatımla inceliyor. Benim buradaki amacım, Batı düşüncesinin ve değişen gerçeklik tasavvurunun gelişimini sunmak. Son yıllarda -felsefe, derinlik psikolojisi, dînî araştırmalar ve bilim tarihi gibi- çeşitli alanlarda kaydedilen atılımlar, bu harikulâde gelişim sürecine yeni açılımlar sunuyor. Burada anlatılan tarihî hikâye, bu yeni gelişmelerle, açılımlarla bir hayli derinlik ve zenginlik kazandı; bu düşünce tarihi çalışmasının sonunda, kendi kültürümüzün entelektüel ve spiritüel tarihinin daha iyi anlaşılması için yeni bir perspektif sunarken, sözkonusu alanlarda gerçekleştirilen atılımlardan ve açılımlardan yararlandığımı vurgulamam gerekiyor.

Son zamanlarda, Batı düşünce geleneğinin çatırdadığına, liberal eğitimin çöktüğüne ve çağdaş dünyada karşılaştığımız problemleri anlamlandıracak ve

---

Yaratıcı'ya, külliyat'a vb. götürmez. Örnekler çoğaltılabilir ama gerek yok; metinde bolca mevcut örnekler. Adı "külliyat" olan bir yayınevinden de böyle bir şey beklenirdi zaten. Bu çabamızın, Batı düşüncesine ilişkin yazılmış en iyi metinlerden biri olarak kabul edilen bu kitabı okurken Batı düşünce geleneğiyle bizim düşünce geleneğimizi mukayese etme imkânı sunması gibi ilâve bir katkı sunacağını da düşünüyoruz. (çev. notu).

hâl yoluna koyabilecek sağlam bir kültürel temel'den yoksun olduğumuz için tehlikeli bir dönemecin eşiğinde olduğumuza dâir çok şey işitiyor ve okuyoruz. Bu tür kaygılar ya da endişeler, radikal bir şekilde değişen bir dünyada ortaya çıkan güvensizlik ve nostaljinin ürünü, kısmen de olsa. Ama öte yandan da, samîmî bir ihtiyacı da yansıtıyor bu: İşte bu kitap, bu tür bir ihtiyacı şiddetle hisseden, entelektüel ilgileri gelişkin kişilere hitap ediyor.

Modern dünya, bugünkü duruma nasıl geldi? Modern düşünce, günümüzde bütün dünyayı derinden etkileyen -bu çalışmada ayrıntılı olarak incelenen ve tartışılan- temel fikirlere ve ilkelere nasıl ulaştı?

Bu sorular, çağımızda, yeniden üzerinde düşünülmesi gereken temel sorular. Bu soruların cevaplarının izini sürerken, bizim düşünce tarihimizin köklerini de keşfetmiş olacağız: Burada, böyle bir işe soyunurken, geçmiş çağların düşüncelerini ve değerlerini hiçbir eleştiriye tâbî tutmadan, körkütük bir abartı ya da kutsama çabası içinde incelemek yerine, çağımızın entelektüel ve tarihî köklerini yeniden keşfederek nasıl yeniden hayatımıza, düşünce dünyamıza yeni boyutlar kazandırabileceğimizin ipuçlarını sunmayı da amaçladığımızı hatırlatmak isterim. Günümüzün dünyasının ve dünya tasavvurunun daha derin kaynaklarını hatırlayabildiğimiz zaman, çağımızda karşılaştığımız köklü sorunlarla nasıl baş edebileceğimizi gösterecek bir kendimizi anlama yolculuğuna da çıkma imkânı yakalamış olacağız aynı zamanda.

Bu nedenle, Batı uygarlığının kültürel ve entelektüel tarihi, karşı karşıya kaldığımız meydan okumaları anlamlandırma konusunda bir tür bir hazırlık eğitimi imkânı da sunabilir bize. İşte bu kitapla, bu entelektüel tarihin hayatî bölmelerini okuyucuya taze bir perspektifle sunmak istiyorum.

Bunun için burada anlatmaya değdiğini düşündüğüm entelektüel tarihin kısa bir snopsisini aktarmakta yarar görüyorum. Batı kültür tarihi, büyük bir epik dramanın bütün dinamiklerini, kapsama alanını ve güzelliklerini barındırdığı gözlenen uzun bir tarih: Antik ve klasik Grekler, Helenistik dönem ve emperyal Roma, Yahûdîlik ve Hıristiyanlığın yükselişi, Katolik Kilisesi ve Ortaçağlar, Rönesans, Reformasyon, Bilimsel Devrim, Aydınlanma, Romantizm ve sonrası, nihayet zorlu bir zaman dilimi olan içinde yaşadığımız [postmodern] çağ.

Sürükleyici ve muazzam hâdiseler, dramatik çatışmalar ve göz kamaştırıcı devrimler, Batı düşüncesinin, gerçekliğin tabiatını kavrama konusundaki yılmadan süregelen çabalarına damgalarını vurdu: Thales ve Pisagor'dan Eflatun ve Aristo'ya, Clement ve Boethius'tan Aquinas ve Ockham'a, Eodoxus ve Batlamyus'tan Kopernik ve Newton'a, Bacon ve Descastes'tan Kant ve Hegel'e, bütün bu düşünürlerden de Darwin'e, Einstein'a, Freud'a ve ötesine... "Batı geleneği" olarak adlandırılan uzun fikirler savaşı, sonuçları, bir şekilde hepimizde de kendini gösteren kışkırtıcı bir serüven aslında. Epik bir kahramanlık, Socrates'in, Aziz Pavlus'un, Aziz Augustine'in, Luther'in ve Galileo'nin kişisel mücadelelerinde bize ışık saçtı, önümüzü aydınlattı; Batı uygarlığını bu uzun kültürel varoluş mücadelesinde olağanüstü bir yolculuğa çıkaran bütün bu düşünürlerden beslenen ama sahnede çok daha az görünen sayısız kahraman var ayrıca. Büyük, yüksek bir trajedinin öyküsünden söz ediyoruz. Ve tabii ki, trajedinin ötesindeki şeylerden de...

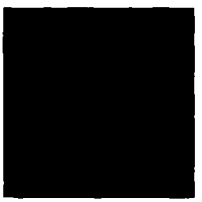
İşte elinizdeki bu kitap, felsefe, din ve bilimin hayatî etkileşim alanlarına yoğunlaşarak Batı uygarlığının anaakım yüksek kültürünün başlıca dünya tasavvurlarının gelişim süreçlerinin izini sürüyor. Virginia Woolf'un büyük edebiyat eserleri için söyledikleri, bu kitabın temel meselesini oluşturan dünya tasavvurları için de söylenebilir belki de: "Başyapıtların başarısının, onların hatalardan arınmış olmasında gizli olmadığı; aksine, perspektifini tastamam ustaca geliştirerek zihni derinlemesine ikna edebilmesinde, sarsabilmesinde gizli olduğu anlaşılıyor."

İşte benim de elinizdeki bu kitapta yapmayı amaçladığım şey, gelişim seyrüseferi boyunca Batı zihni / düşüncesi tarafından ustalıkla geliştirilen her bir perspektife "kendi sesleri"yle bize seslenebilmelerini ve kendi kavramlarıyla bizimle konuşabilmelerini sağlayabilmek. O yüzden, hiçbir gerçeklik tasavvuruna, tabiî bu arada (çoğul bir görünüm sergileyen ve engin bir akış içinde olan) çağımızın hâkim [postmodern] gerçeklik tasavvuruna da özel bir öncelik ve ayrıcalık tanıma yoluna gitmedim. Aksine, her bir dünya tasavvuruna, tıpkı harikulâde bir sanat eserine yaklaşıyormuşum gibi, hep aynı ruhla yaklaştım: Anlamaya ve değerlendirmeye çalışmak; beşerî sonuçlarını tecrübe etmek ve kendi anlamını kendisinin, kendiliğinden, kendi hâliyle bize sunmasını sağlamak.

Bugün Batı düşüncesinin, belki de uygarlığımızın tarihindeki diğer büyük tarihî dönüşümlerle mukayese edilebilecek ölçekte bir çağ dönüşümü yaşadığı gözleniyor. Ben, düşünce tarihimizde yaptığımız inişli-çıkışlı ama heyecanlı yolculuk hakkında yeteri kadar donanımlı olabilirsek, bu çağ dönüşümüne zihnen iştirak edebileceğimize inanıyorum. Her kuşağın, çağının dünyasını şekillendiren düşünceleri, kendi özgün bakışı açısından tekrar tekrar incelemesi ve yeniden düşünmesi gerektiğini düşünüyorum. Bizim kuşağımızın yükümlülüğü, bunu geç 20. yüzyılın bir hayli zengin kompleks perspektifiyle yapmak olmalı tabiatıyla. Umarım bu kitap, işte bu çabaya kendince bir katkı sunacaktır.

Richard Tarnas

BİRİNCİ KISIM



grek dünya tasavvuru

GİRİŞ

Batı düşüncesinin gelişimini inceleyen bir kitap, bizden, kimi zaman bizimkinden radikal olarak farklı bir referans çerçevesine girmemizi istediği için, hem okuyucudan, hem de yazardan bazı özel taleplerde bulunur. Sözgelişi, bu tür bir kitap, belli bir entelektüel esnekliğe, -yani dünyayı başka zamanlarda yaşayan erkek ve kadınların gözleriyle görme kabiliyeti demek olan duyarlı bir metafizik muhayyileye- sahip olmaya davet eder bizi. Bunun için, bir anlamda, yaz boz tahtasına dönüşen karatahtayı silbaştan temizlememiz, eşya'yı / dünyada olup biten şeyleri, önceden belirlenmiş bir bakış açısının faydası ya da yükü olmaksızın görme çabasına soyunmamız gerekir.

Elbette ki, bu tür bir el değmemiş, eğilip bükülebilir bir zihin hâline, ulaşmak için çaba gösterilebilir yalnızca; ama hiç bir zaman böylesi bir şey -tam olarak- başarılamaz. Yine de böylesi bir ideale ulaşabilme arzusu ile yanıp tutuşmak, belki de, bu tür bir çaba için gerekli yegâne ön şarttır. Bizim artık geçerli ya da savunulabilir olarak görmediğimiz (örneğin, bir zamanlar evrensel olarak kabul edilen, Dünya'nın, kozmos'un durağan merkezi olduğu şeklindeki ya da Batılı düşünürler arasında çok daha kalıcı ve yaygın olan insan türü'nü, büyük ölçüde maskülen / erkek egemen terimlerle algılamak ve kişileştirmek biçimindeki) belli başlı güçlü inançları ve varsayımları, yukarıdan / dışarıdan bakmaksızın kendi açılarından algılama, bakma ve yorumlama çabası

içinde olamazsak, o zaman, bizim kendi düşüncemizin entelektüel ve kültürel temellerini anlayamayız. Bizi bekleyen en zorlu meydan okuma / görev, incelediğimiz çeşitli fikirleri ve dünya tasavvurlarını çarpıtmak yerine şimdiki bakış açımızın zenginleşmesine imkân tanıyacak şekilde mevcut tarihî malzemeye / gerçeklere sadık kalmaktır. Elbette ki, bu meydan okumanın / bizi bekleyen görevin, küçümsenmemesi gerekiyor; ama ben bugün, kitabın daha sonraki bölümlerinde açıklığa kavuşacak nedenlerden ötürü, belki de geçmişte başka herhangi bir zamanda olduğundan çok daha zarûrî bir entelektüel ve imajinatif esneklikle bu görevi yerine getirmek bakımından çok daha iyi konumda bulunduğumuza inanıyorum.

Elinizdeki anlatı, Batı kültür tarihinde, alışılageldiği gibi klasik, ortaçağ ve modern olarak ayrıştırılan üç büyük dönemle irtibatlandırılan üç dünya tasavvuruna göre kronolojik olarak tanzim edilmiştir. Söylemek bile gerekmiyor: Tarihi, "dönemler" ve "dünya tasavvurları" şeklinde tasnif etmek, bu yüzyıllar boyunca geliştirilen Batı düşüncesinin gerçekte varolan karmaşıklığına ve çeşitliliğine hiç de hakkaniyetli bir yaklaşım değildir. Bununla birlikte, bu kadar yoğun bir malzeme yığınını verimli bir şekilde tartışabilmek için, öncelikli olarak, bazı ihtiyatî tanzim ilkelerinden yola çıkmak gerekiyor. Bu kuşatıcı genellemelerle birlikte, o zaman, Batı düşünce tarihinde hiç bir zaman eksik olmayan karmaşıklıkları ve belirsizlikleri, iç çatışmaları ve beklenmedik değişimleri hakkıyla inceleyemeyiz.

İncelememize Grekleri mercek altına alarak başlıyoruz. Helen dünyası, yaklaşık yirmi beş asır önce, Batı uygarlığının doğuşunu belirleyen olağanüstü bir kültür çiçeklenmesi gerçekleştirdi. Görünüş itibariyle temel bir açıklık, anlaşılabilirlik ve yaratıcılıkla donanan antik Grekler, kalıcı bir fikir, ilham ve yenilenme kaynağı olduğu ispatlanan Batı düşüncesinin temellerini attılar. Modern bilim, ortaçağ teolojisi ve klasik hümanizm, bütün bu kaynakların her biri Batı düşüncesinin oluşumunda derin izler bırakacaktı. Grek düşüncesi, Kopernik ve Kepler, Aziz Augustine ve Aziz Aquinas için olduğu kadar, Cicero ve Petrarch için de vazgeçilmez temel bir kaynaktı.

Bizim düşünme biçimimiz, hâlihazırda, temel mantığı bakımından köklü bir şekilde Grek'tir. Bu öylesine temel ve vazgeçilmez bir gerçektir ki, bizim

kendi düşüncemizin temel karakterini anlamaya girişmeden önce, öncelikli olarak Greklere çok yakından bakmak zorundayız. Ayrıca Grekler, bizim için başka bakımlardan da vazgeçilmezdir: Mütecessis / meraklı, yaratıcı (innovative), eleştirel, hayat ve ölümle derinden ilgilenen, [hayatta] düzen ve anlam arayan ama geleneksel hakîkatlere de kuşkuyla bakan Grekler, M. Ö. 5. yüzyılda olduğu kadar bugün de hâlâ geçerliliğini ve vazgeçilmezliğini koruyan [bizim sahip olduğumuz] entelektüel değerlerin yaratıcılarıydılar. O hâlde; Batı entelektüel geleneğinin bu öncülerini hatırlayarak incelememize başlayalım.[2]

Greklerin dünya tasavvuru kadar karmaşık, çok yönlü ve değişken bir dünya tasavvurundaki ayırt edici özelliğin ne olduğunu incelemek için, araştırmamıza, bu tasavvurun en karakteristiklerinden birini inceleyerek başlayalım: Dünyayı, oldukça muhkem / güçlü, çeşitlilik ve değişkenlik arzeden arketip ilkeleri açısından yorumlama temayülü. Bu temayül, her ne kadar ilkin, felsefî olarak entelektüel bir formda, M. Ö. 5. yüzyılın ikinci yarısıyla 4. yüzyılın ortalarında Atina'nın entelektüel ocağında ortaya çıkmışsa da, Homer'cil epiklerden itibaren bütün bir Grek kültüründe mevcuttu. Socrates figürü ile ilişkilendirilen bu temayül, kurucu ve bazı bakımlardan kesin formülasyonunu Eflatun'un diyaloglarında bulmuştu. Bu temayülün temelinde, Form'lar, İdea'lar, evrenseller / küllîler veya tümeller, değişmeyen mutlaklar, ölümsüz tanrılar, ilâhî arke'ler [archai'ler: ilk kurucu ilkeler] ve arketipler olarak çeşitli şekillerde algılanan belli ezelî cevherlerin / özlerin ya da aşkın ilk ilkelerin düzenli / tanzim edilmiş bir ifadesi olarak kozmos tasavvuru vardı. Bu

2 Kitapta işlenen ve çeşitli açılardan tartışılan önemli hâdiselerle, akımlarla ve kişilerle ilgili olarak kitabın ikinci cildinin sonunda bizzat yazarın hazırladığı ayrıntılı bir kronoloji bulacaksınız. Bu kronolojiye bazı ilâveler yaptığımızı da vurgulamak isteriz. Batı düşünce tarihinin kuşbakışı seyrüseferi, oluşumu, gelişimi, sorunları ve temsilcilerinin bir bütün olarak görülebilmesi açısından bu kronolojinin bir hayli yararlı olacağını düşünüyoruz. Yine kitabın I. cildinde yazarın kullandığı ve zikrettiği kitaplar ve makaleler, metinde geçtiği yer/ler/de zikredilecektir; ama genel kaynakça listesi, II. cildin sonuna alfabetik olarak yerleştirilecektir (çev. notu.).

perspektif, çok sayıda farklı görünümler almasına ve bu görüşün karşısında önemli karşı-yaklaşımlar olmasına rağmen, bu temayül, yalnızca Socrates, Eflatun, Aristo ve onlardan önce Pisagor, sonra da Plotinus'da değil, aynı zamanda, hepsi de, hayatın kaosundaki evrenselleri açıklığa kavuşturduğu görülen tipik Grek eğilimini yansıtan ortak bir tasavvuru ifade eden Homer ve Hesiod, Aşil (Aeschylus) ve Sophocles gibi düşünürlerde de görülen yegâne temayüldü.

Bu genel terimlerle konuşarak ve bu tür genellemelerin yetersizliğini hiç bir zaman gözardı etmeksizin, Grek dünyasının, somut gerçekliğe işaret eden, somut gerçekliğe bir form ve anlam veren sonsuz cevherler / özler çoğulluğu tarafından tanzim edilmiş bir dünya olduğunu söyleyebiliriz. Bu arketip ilkeleri, matematiksel geometri ve aritmetik form'larını; ışık ve karanlık, erkek ve kadın, sevgi ve nefret, birlik ve çeşitlilik gibi kozmik zıtlıkları; insan ve diğer canlı varlık form'larını; İyi, Güzel ve Doğru (Just) Fikirlerini / İdea'larını ve diğer mutlak ahlâkî ve estetik değerleri içeriyordu. Felsefe-öncesi Grek düşüncesinde, bu arketip ilkeleri, Eros, Kaos, Gökyüzü ve Yeryüzü (Ouranos ve Gaia) gibi mitik şahsîleştirme form'ları ve yanısıra da, Zeus, Prometheus ve Afrodit gibi daha fazla ve bütünüyle şahsîleştirilmiş figürler biçimini de alıyordu. Bu perspektifte, varoluşun her yönü, bu tür temeller tarafından kalıplaştırılmış ve şekillendirilmişti. Hem iç dünya, hem de dış dünya tecrübelerindeki sürgit akıp giden / akış hâlinde olan fenomenlere / olgulara rağmen, kendi bağımsız gerçekliklerine sahip olduklarına inanılacak kadar kesin ve kalıcı olan tefrik edilebilir spesifik değiştirilemez yapılar ya da cevherler mevcuttu. İşte Eflatun, kendi metafiziğini ve bilgi teorisini bu görünüşte değiştirilemezlik ve bağımsızlık üzerine temellendirmişti.

Burada kısaca özetlenen arketipe dayalı bakış açısı, Grek dünya tasavvuruna giriş bakımından yararlı bir kalkış noktası sunduğu ve düşüncesi Batı düşüncesinin gelişim sürecindeki tek yegâne önemli temel olacak olan Eflatun, bu perspektifin önde gelen teorisyeni ve savunmacı'sı [apologist / mazeretçisi] olduğu için, Grek düşüncesine ve dünya tasavvuruna ilişkin incelememize önce Eflatun'un Formlar doktrini ile başlayacağız. Daha sonraki bölümlerde ise, bir bütün olarak Grek düşüncesinin / dünya tasavvurunun tarihî gelişimi-

nin izini süreceğiz ve böylelikle Eflatun'un düşüncesinin oluşumuna yol açan karmaşık diyalektiği ve aynı ölçüde karmaşık sonuçlar doğuran Eflatun'un düşüncesini müteakip teşekkül eden Grek düşüncesini inceleyeceğiz.

Ne var ki, Eflatun'un düşüncesini tam olarak anlayabilmemiz için, onun kendi felsefesini geliştirirken ve sunarkenki sistematik olmayan, sıklıkla gelişigüzel ve hatta çelişkilerle dolu tarzını mutlaka aklımızın bir köşesinde bulundurmak zorundayız. Yine onun kullanmayı tercih ettiği "edebî" ifade tarzında, dramatik diyalog stilinde mündemiç / saklı olan kaçınılmazlıkları ve hiç şüphe yok ki, kastî olarak belirsizleri / müphemlikleri de unutmamak durumundayız. Bu zorunlu ön-izahatlardan sonra, onun yazılarında dile getirilen belli başlı ve önemli fikirleri ve ilkeleri açıklamaya geçebiliriz. Bu yorumlama çabasında bizim zımnî rehberimiz, Eflatun'la birlikte başlatıldığına inandığımız spesifik bir felsefî perspektifi koruyan ve geliştiren bizzat Eflatuncu geleneğin kendisi olacaktır.

Grek düşüncesindeki bu hayatî konumlanmayı belirginleştirdikten sonra, zaman zaman geri, zaman zaman da ileri doğru hareket edebiliriz; geriye dönük olarak erken mitolojik döneme ve Socrates-öncesi geleneklere, ardından da ileri dönük olarak da Aristo'ya doğru yavaş yavaş yol almaya başlayabiliriz.

BİRİNCİ BÖLÜM

ARKETİPAL FORMLAR

Yaygın bir şekilde Eflatunculuk olarak anlaşılan şey, onun temel doktrini, yani arketipal İdea'lar ya da Form'ların mevcûdiyeti etrafında gelişir. Bu varsayım, bizim şimdiye kadarki yaygın bir şekilde gerçeklik'e yaklaşımımız olarak kabul edilegelen yaklaşımda kısmî ama derinlikli ve köklü bir değişime gitmemizi gerektirir. Bu değişimi anlayabilmek için, öncelikli olarak, "Eflatuncu Form'lar ya da İdealar ile gündelik hayatın ampirik / tecrübeye dayalı gerçekliği arasında tam olarak nasıl bir ilişki vardır?" sorusunu sormak zorundayız. İşte sözkonusu yaklaşımın anlaşılabilmesi bu soruya bağlı ve bu soruyla mümkündür. Eflatun, Grekçe'deki "idea" / ide ve "eidos" sözcüklerini birbirlerinin yerine kullanıyordu zaman zaman. "*Idea*" sözcüğü Latinceye ve İngilizceye aynen nakledilmişti; "*eidos*" sözcüğü ise, Latinceye "*forma*", İngilizceye ise "*form*" olarak tercüme edilmişti.

Bu Form'ların, temel / belirleyici olması; gündelik, genel geçer (konvansiyonel) gerçekliğin görülebilir nesnelerinin ise onların doğrudan türevleri olarak anlaşılması, Eflatuncu kavrayış açısından hayatî önemi haizdir. Formlar, insan zihninin / düşüncesinin, bir a'razlar / tikeller küme'sinden genelleştirerek ürettiği kavramsal soyutlamalar değildir. Bilakis, Eflatuncu Form'lar, somut dünyadan çok daha üstün olan bir var/oluş niteliğine, bir gerçeklik derecesine sahiptir. Eflatuncu arketipler, hem dünyayı oluştururlar, hem de dün-

yanın ötesine geçerler. Ve kendilerini zaman'da, zamanın içinde tezahür ettirirler ama yine de zamansızdırlar, zamanın ötesine uzanırlar. Şeylerin / mevcûdiyetlerin örtük özünü teşkil ederler.

Eflatun, dünyada husûsî bir nesne olarak idrak edilen / algılanan şeyin, en iyi şekilde, daha esaslı bir Idea'nın / ide'nin, nesne'ye sahip olduğu husûsî yapısını ve durumunu kazandıran bir arketipin somut bir ifadesi olarak anlaşılabilir ve algılanabilir olduğunu beyan etmişti. Husûsî bir şey / mevcûdiyet, onu belirleyen ide, her ne şey ise bizzat o'dur. Bir şey, Güzellik arketipinin, onda mevcut olması ölçüsünde "güzel"dir. Kişi âşık olduğu zaman, Güzellik'in aracı ya da vasıtası olan sevilen obje'yi tanıyan, onu sarıp sarmalayan ve kuşatan şey, bizzat Güzellik'in kendisidir. Bu hâdisedeki temel / esas faktör, arketip'tir ve hâdisenin derin anlamı, işte bu düzlemde taşınır veya aktarılır.

Bu türden bir hâdise'nin tecrübe ediliş biçiminin hiç de bu şekilde gerçekleşmediği ileri sürülerek bu görüş reddedilebilir. Kişiyi kendine çeken şey, bir arketip değildir; bilakis, belli bir insan ya da somut bir sanat eseri yahut da bir başka güzel obje'dir. Güzellik, arızî olan'ın / araz'ın / tikel'in özü / cevheri değil, yalnızca bir sıfatıdır. Bununla birlikte, Eflatuncu, bu reddin, hâdise'nin sınırlı bir şekilde algılanmasına yaslandığını öne sürer. Eflatuncunun, bunu, sıradan insanın, arketipin gerçekliğine rağmen, doğrudan arketipin farkında olmadığı şeklinde cevaplandırdığı doğrudur. Ancak Eflatun, pek çok güzellik objesi gözlemleyen ve bu mesele konusunda bir hayli kafa yoran bir filozofun, birdenbire mutlak güzelliğe -arı duru, üstün, ezelî saf olan ve herhangi bir özel kişiye ya da şey'e "akraba" olmayan Güzellik'e- bir âşinâlık kesbedebileceğini düşünür. Dolayısıyla filozof Eflatun, bütün güzel fenomenleri ifşa ve ifade eden Form ya da ide'yi tanır; görünüş'ün gerisindeki hakîkî / otantik gerçekliği gün ışığına çıkarır. Eğer bir şey güzelse, o şey, mutlak Güzellik Form'una iştirak ettiği için güzeldir.

Eflatun'un üstadı Socrates, bütün erdemli fiiller için geçerli olan müşterek yönlerin neler olduğunu bilmeye çalışmıştı; dolayısıyla, insanın, hayattaki davranışını nasıl belirlemesi gerektiğini değerlendirebiliyordu. Kişi, "iyi" olan eylemleri tercih etmeyi isterse, belli spesifik şartlardan bağımsız olarak neyin "iyi" olduğunu mutlaka bilmesi gerektiği çıkarsamasını yapmıştı. Bir şeyi bir

başka şeyden "daha iyi" olarak değerlendirebilmek, iki izafî iyi'nin mukayese edilebileceği mutlak bir iyi'nin varlığını varsayar. Aksi takdirde, "iyi" sözcüğü, anlamının gerçeklikte kalıcı ve istikrarlı bir anlamı olmadığı ve insan ahlâkının da, güvenilir ve güven verici bir temelden yoksun olduğu bir sözcük olarak kalakalacaktır yalnızca.

Kezâ aynı şekilde, eğer gerçekleri "doğru" (just) ya da "yanlış" (unjust) olarak değerlendirecek bir mutlak temel / dayanak olmamış olsaydı, o zaman, "doğrû" olarak adlandırılan her fiil veya eylem, belirsiz bir değere sahip izafî bir mesele olurdu. Socrates'le diyaloğa girişenler, "adalet" ve "adaletsizlik" ya da "iyi" ve "kötü" yaygın fikirlerini desteklediklerinde, Socrates, bu fikirleri dikkatli bir tahlile tâbi tutmuş ve onlara, bu fikirlerin ne denli gelişigüzel, kendiliğinden, nedensiz, iç çelişkilerle dolu ve herhangi bir esaslı temelden yoksun olduklarını göstermişti. Socrates ile Eflatun, erdemin bilgisinin, erdemli bir hayat yaşamak isteyen bir şahıs için zarûrî olduğuna inandıkları için, objektif evrensel adalet ve iyilik kavramlarının, hakîkî bir ahlâk [sistemi] için zorunlu olduğunu düşünüyorlardı. İnsanî âdetlerin, alışkanlıkların ve siyasî kurumların tuhaflıklarını ve aşırılıklarını aşacak bu tür değişmez karşıtlıkları olmaksızın, insanoğlu, hakîkî ve doğru değerleri değerlendirebilecek ve böylelikle gayr-ı ahlâkî izafîliğin veya izafiyetçiliğin tehlikelerine maruz kalabilecek muhkem / sağlam bir temelden yoksun olmuş olacaktı.

Socrates'çi etik kavramlar tartışması ve mutlak tanımlar arayışı ile işe başlayan Eflatun, kapsamlı bir gerçeklik teorisine ulaşmıştı. Ahlâklı bir fâil olarak nasıl insan, hayatını daha iyi sürdürebilmek için adalet ve iyilik ide'lerine ihtiyaç duyuyorsa, keza bilim adamı olarak insan da, dünyayı, kendileri aracılığıyla kaosu, akış/kanlığı, idrak edilebilir ve hissedilebilir envai çeşit şeyi bütünleştirilebileceği ve anlaşılır kılabileceği diğer evrenselleri [küllîleri, küllîlikleri, tümelleri] anlayabilmek için de diğer mutlak ide'lere aynı şekilde ihtiyaç duyar. Filozofun görevi, hem ahlâkî, hem de bilimsel boyutları ihata eder ve ideler bu ikisi için de bir temel sunar.

Pek çok nesnenin müşterek bir özelliğe sahip olduğunda -sözgelişi, bütün insanların "insan olma durumu"nu ya da bütün beyaz taşların "beyaz olma durumu"nu paylaşmalarında olduğu gibi-, bu husûsiyetin, yalnızca zamanda ve

mekândaki özel bir maddî durum'la veya örnekle sınırlı olmadığı gerçeği, Eflatun için apaşikâr bir gerçek olarak görünüyordu. Bu, gayr-ı maddî, zaman-mekân sınırlamasının ötesinde ve pek çok özelliğini aşan bir şeydir. Özel / husûsî bir şey, olma, varolma durumu'nu zamanla yitirebilir ama husûsî bir şeyin tecessüm ettirdiği evrensel bir husûsiyet / özellik hiç bir zaman kaybolmaz. Evrensel / küllî olan, özel / husûsî olan'dan ayrıdır ve değişimin ötesinde olduğu ve hiç bir zaman yok olup gitmediği için kendi gerçekliği bakımından üstündür.

Eflatun'u eleştirenlerden biri, bir zamanlar, "husûsî atları görüyorum; at olma durumu'nu değil" deyince, Eflatun, bu kişiye şöyle cevap vermişti: "Elbette ki yalnızca husûsî atları görürsün; çünkü aklın yok, gözlerin var senin." Bütün atlara bir şekil veren At arketipi, Eflatun'a göre, at Form'unun tecessümleri, yalnızca özel bir örneği olan belli atlardan çok daha temel bir gerçekliktir. Her ne kadar bütün bunlar, ruhun daha fazla nüfûz edici bir gözü olarak aydınlanmış akla işaret etseler ve aydınlanmış akla giden yolda öncülük yapsalar da, hâl böyle olunca, arketip, pek de sınırlı fiziksel duyularda görünür bir şey değildir. Zira arketipler, kendilerini, dış gerçeklikten ve algıdan ziyade, iç / derûnî algı'ya ve idrake ifşa ederler.

Böylelikle Eflatuncu perspektif, filozoftan, husûsî olan'dan, küllî / evrensel olan'a, görünüş'ün ötesinden, öz'e / cevher'e doğru keşif yolculuğu yapmasını ister. Bu tür bir idraki elde etmenin yalnızca mümkün olduğunu varsaymakla kalmaz; aynı zamanda, hakîkî / gerçek bilginin elde edilebilmesi açısından bunun zorunlu olduğunu da kabul eder. Eflatun, filozofun dikkatini, hâricî ve somut olandan, şeyleri görünüşleriyle değerlendirmekten uzaklaştırır ve daha derûnî bir gerçeklik / hakîkat düzeyine "uyanacağı" daha "derinlikli" ve "iç-e dönük dünyaya veya gerçeklik"e yönelmeye çağırır. Eflatun, kişinin kendi duyularıyla algıladığı nesnelerin, aslında, yalnızca faal / aktif ve sezgisel bir akılla kavranabilecek daha birincil özlerin billurlaşması olduğunu kabul eder.

Eflatun, bu tür bir bilgi, sürekli değiştiği, izafî olduğu ve her bir bireyin yalnızca kendine has olduğu için, duyu algıları yoluyla elde edilen bilgiye karşı güçlü bir güvensizlik duyuyordu. Rüzgâr, bir kişi için hoş bir soğukluk hâli'dir;

bir başka kişi içinse nâhoş bir soğukluk hâli. Şarap, sağlıklı bir kişi için tatlı bir şey olabilir; hasta bir kişi içinse pek tat vermez. Dolayısıyla duyulara dayanan bilgi, sübjektif bir yargı'dır, herhangi bir mutlak temeli olmayan, sürgit değişen ve değişkenlik arzeden bir kanaattir. Oysa buna mukabil olarak, gerçek / hakîkî bilgi, fizîkî âlem'in veya gerçekliğin değişen kafa karışıklığının, hercümercinin ve kusurluluğunun ötesinde ve ezelî olan aşkın Form'ların doğrudan idrak edilmesiyle elde edilebilen bilgidir yalnızca. Hâlbuki, duyulardan devşirilen, duyular yoluyla elde edilen bilgi, sadece bir kanaattir ve izafî olmayan herhangi bir standart tarafından kolaylıkla yanlışlanabilir, çürütülebilir bir bilgidir.

Bu dünyadaki herhangi iki şey, birbirleriyle her bakımdan tam olarak eşit [durumda] olmadığı için, duyular, hiç bir zaman, gerçek ya da mutlak eşitlik tecrübe etmezler. Daha ziyade, duyular, her zaman, [birbirleriyle] az veya çok eşittir. Bununla birlikte, aşkın eşitlik İdea'sı / Fikri'nden ötürü, insan aklı (intellect), -hiç bir zaman somut olarak bilemediği- mutlak eşitliği, duyulardan bağımsız olarak idrak edebilir ve böylelikle, "eşitlik" terimini tatbik edebilir ve ampirik / deneysel dünyada eşitliğin türlü tatbikatlarını görebilir. Kezâ aynı şekilde, tabiatta da, kusursuz halka'lar yoktur; aksine, tabiattaki bütün takrîbî / yaklaşık halka'lar, "halka olmaklık durumları"nı, kusursuz Halka arketipi'nden devşirirler ve insan aklının (intelligence), herhangi bir ampirik halkayı tanımaya bağımlı olması işte bu ikinci gerçeklik düzleminde sözkonusudur. Aynı şey, "mükemmel güzel" ya da "mükemmel iyi" için de geçerlidir. Zira, kişi, başka bir şeyden değil de, "daha mükemmel bir güzel"den ya da "daha mükemmel bir iyi"den sözettiği zaman, bu mukayese, yalnızca görünmez mutlak güzellik ya da mutlak iyilik standardına, Güzellik'in bizatihî kendisine ve İyilik'in bizatihî kendisine karşı yapılabilir. Duyular dünyasındaki her şey, kusurlu, izafî ve sürgit değişkendir; oysa insan bilgisi, sadece aşkın saf İdea'lar düzleminde var olan mutlaklara ihtiyaç duyar ve mutlakların izin sürer, araştırır.

Eflatun'un İdealar kavramında gizli olan şey, onun varlık (being) ile var/oluş (becoming) arasında yaptığı ayırımdır. Bütün fenomenler, bir şeyden bir başka şeye sonu gelmek bilmeyen bir dönüşüm, şu ya da bu oluş ve ardın-

dan da yok oluş ve böylelikle, bir kişiden bir diğerine geçerken ya da aynı kişiyle farklı zamanlarda kurdukları ilişkilerde değişim süreci içindedirler. Bu dünyada hiç bir şey, ne ise o hâlde değildir her zaman; çünkü her şey, her zaman başka bir şey olma durumu içindedir. Ancak bir şey, sadece varoluşla yetinmeyerek gerçek varlık'tan / oluş'tan hoşlanır: işte bu İdea'dır: Fenomenlerin akışını vurgulayan, belirleyen, tanzim eden yegâne istikrarlı ve kalıcı gerçeklik. Bu dünyadaki herhangi bir özel şey / mevcûdiyet, gerçekte, karmaşık olarak belirlenen bir görünüş'tür, görünüş'ten ibarettir. Algılanan nesne, farklı zamanlarda kendilerini değişen kombinezonlarla ve değişen yoğunluk dereceleriyle ifade eden pek çok Form'un buluşma yeridir.

Dolayısıyla Eflatun'un dünyası, yalnızca bütün fenomenlerin sürgit oluş ve yok oluş durumunda olduğu, yani, İdea'ların değişen şekillerde katılımıyla yönlendirilen bir hareket hâlindeyken dinamiktir. Ancak mutlak gerçeklik, yani, yalnızca oluş'un / varoluş'un değil aynı zamanda, hakîkî olma'nın / varlık'ın da gizli olduğu İdea'lar dünyası, bizatihî değişmez ve dolayısıyla ezelî ve istikrarlı, kalıcı bir dünyadır. Eflatun için, varlık'la oluş arasındaki ilişki, fiziksel duyularla kavranabilir olana karşı resmedilen akıl tarafından kavranabilir olan hakîkat'in kanaat'le ilişkisiyle doğrudan paralellik arzediyordu.

Formlar'ın, sürekli olarak varoldukları ama onların somut ifadeleri sürgit gidip geldiği için ölümsüz oldukları ve tanrılara benzedikleri söylenebilir. Belli bir ân'ın husûsî olarak canlandırılması bir gün yok olma gerçeğiyle karşı karşıya kalsa da, bu husûsî ân'da geçici / zamansal olarak ete kemiğe büründürülen Form / Sûret, kendisini, başka somut şeylerde tezahür ettirir. Bir kişinin güzelliği yok olup gider ama Afrodit, sürgit hayatını devam ettirir; çünkü arketipal Güzellik, ebedîdir; zamanın akıp gidişine ve geçiciliğine de maruz kalmaz; kendi husûsî tezahürlerinin geçiciliğinden de etkilenmez. Tabiî dünyanın münferit ağaçları, sonunda kaçınılmaz olarak yaşlanırlar ve yok olup giderler ama Ağaç arketipi, kendisini diğer ağaçlarda ve diğer ağaçlar vasıtasıyla ifade etmeyi sürdürür. Bir kişi, bir gün düşebilir / ifsat olabilir ve kötü işler yapabilir ama İyi İdea'sı, sonsuza dek yaşar, var olur. Arketipal bir İdea / Fikir, enva-i çeşit somut formlar / sûretler hâlinde varlığa girer-çıkar; ama yine de, eşzamanlı olarak bütüncül bir öz hâlinde aşkınlığını devam ettirir.

Eflatun'un (Grekçede, form, kalıp, aslî mahiyet ya da bir şeyin tabiatı gibi anlamları ihata eden) "idea / ide" kavramını kullanım biçimi, bizim bu kavramı çağdaş kullanım şeklimizden farklıdır, farklılık arzeder. Yaygın modern anlayış ve kullanımda, ide'ler, münferit zihne has sübjektif zihnî inşalardır. Oysa buna mukabil olarak, Eflatun, ide'lerle, yalnızca insan bilincinde mevcut olan bir şeyi değil, insan bilincinin dışında da mevcut olan bir şeyi de kastediyordu. Eflatuncu İdealar, objektiftir. Eflatuncu İdealar, bütünüyle insan düşüncesine bağ/ım/lı değildir; büsbütün kendi başlarına varolurlar. Eflatuncu İdealar, şeylerin / mevcûdiyetlerin bizatihî tabiatlarında mündemiç / gizli olan mükemmel kalıplardır. Dolayısıyla Eflatuncu bir İdea, sadece bir insan ide'si değil, aynı zamanda, kendisini hâricî olarak somut bir form'da / sûrette ya da dâhilî olarak insan zihninde bir kavram şeklinde ifade edebilen ideal bir entite / mevcûdiyet olan kâinât'ın da ide'sidir. Dolayısıyla, Eflatuncu İde, kendisini değişik şekillerde ve değişik düzeylerde ifade ve tezahür ettirebilen ezelî bir tahayyül ya da tasavvur ve formel bir öz veya cevher'dir; bu nedenle de, gerçekliğin temelidir.

Dolayısıyla, İdealar, hem bir ontolojinin (varlık teorisinin), hem de bir epistemolojinin (bilgi teorisinin) temel / aslî unsurlarıdır: Şeylerin temel özlerini ve derûnî hakîkatlerini oluştururlar ve ayrıca da, belli bir insan bilgisinin kendileri aracılığıyla mümkün olabildiği vasıtalardır. Bir kuş, Kuş arketipi İdea'sına katılmasından ötürü bir kuştur. Ve insan zihni, bir kuş'u, aynı Kuş İdea'sına kendi zihninin katılması hasebiyle bilebilir. Kırmızı renkli bir nesne, kırmızılık arketipine katılmasından ötürü kırmızıdır ve insan idraki, zihnin aynı İdea'ya katılmasından ötürü kırmızı'yı kaydeder. İnsan zihni ve kâinât; şeylerin hakîkî anlamda kavranması ve idrak edilmesi, insan aklı için arketipal yapılarla ya da öz'lerle mümkün olduğu, yalnızca arketipal yapılarla ya da öz'lerle mümkün olduğu için bu yapılara veya özlere göre tanzim edilir.

Eflatun'a göre, İdeaların paradigmatik örneği, matematik'ti. Kendi felsefesinin özellikle bir yakınlık arzettiği görülen Pisagorcuların izinden giden Eflatun, kâinâtın, matematiksel sayı ve geometri İdea'larına göre tanzim edilmiş olduğunu düşünüyordu. Bu İdealar, yalnızca akıl (intelleigence) yoluyla kavranabilecek ama yine de bütün ampirik olarak görünür objeler ve süreçlerin

oluşturucu nedenleri ve düzenleyicileri olacak şekilde keşfedilebilecek, görünmeyen İdealar ya da "Fikirler"dir.

Ama bir kez daha vurgulamak gerekirse, tabiattaki Eflatuncu ve Pisagorcu matematiksel tanzim / düzenleme ilkeleri, idraki / kavrayışı, esas itibariyle konvansiyonel / bildik modern tasavvurdan farklıydı. Eflatun'un kavrayışında, daireler, üçgenler ve sayılar, tabiî fenomenlere, yalnızca insan zihni tarafından empoze edilen formel ya da niceliksel yapılar değildir; ve ayrıca, onlar, somut varlıklarının kaba gerçekliği olarak fenomenlerde mekanik olarak mevcut olan şeyler de değildir. Aksine, onlar, tanzim ettikleri fenomenlerden ve onları algılayan insan zihninden de bağımsız olarak varolan aydınlatıcı ve aşkın mevcûdiyetlerdir. Somut olgular, geçici ve kusurlu iken; fenomenleri tanzim eden veya düzenleyen matematiksel İdealar, mükemmel, değişmez ve ebedîdir.

Dolayısıyla, -geçici / zamansal dünyanın dış yüzeyindeki karmaşanın ve gelişigüzelliğin gerisinde derûnî, zamanlar ötesi bir mutlaklar düzeninin var olduğu şeklindeki- temel Eflatuncu inancın, hususiyle grafik tezahürünün matematikte bulunduğu düşünülüyordu. Hâl böyle olunca, matematikteki zihin eğitiminin Eflatun tarafından felsefî bir çaba için zarûrî olduğuna inanılıyordu ve rivayete göre, Eflatun, akademisinin kapısına şöyle bir cümle yazdırmıştı: "Geometri bilmeyen bu kapıdan içeri giremez."

Buraya kadar tasvir edilen durum, -*Cumhuriyet*, *Symposium*, *Phaedo*, *Phaedrus* ve *Timaeus* da dâhil- Eflatun'un, en ünlü diyaloglarıyla, belki de geçerliliğini hâlâ kaybetmeyen gerçek mektubu olan Yedinci Mektup'unda geliştirilen İdealarıyla ilgili en karakteristik görüşlerinin oldukça özlü bir şekilde temsilini sunar. Bununla birlikte, Eflatun'un külliyatında henüz çözümlenememiş çok sayıda belirsizlik ve kopukluklar da mevcuttur.

Sözgelişi, Eflatun'un, bazen, bütün somut a'razların [cüz'lerin / parça'ların / tikel'lerin] Aşkın İdea'sına, yalnızca bir dizi dipnot olarak anlaşılmasına varıncaya kadar ideal olan'ı, ampirik / deneysel olan'dan daha üst bir yere yerleştirdiği gözlenir. Bazen de, onlar, ilâhî ve ebedî olan'ın ete kemiğe bürünmüş ifadeleri olarak kabul edildiği için, yaratılmış şeylerin tabiatları icabı asil olduğuna vurgu yaptığı müşahede edilir. İdealar'ın içkin olmaktan çok aşkın

olma derecelerine -İdeaların duyular dünyasından bütünüyle ayrı mı, yoksa duyular dünyasının İdealar'ın salt kusurlu taklitleri mi olduğuna ya da ide'lerin bir şekilde duyular dünyasında mevcut olduğuna mı, yoksa duyular dünyasının esas itibariyle İdealar'ın tabiatında mündemiç / gizli olduğuna mı- farklı diyaloglara yapılacak türlü atıflarla karar verebilmek bir hayli zordur.

Genel olarak konuşmak gerekirse, Eflatun'un, düşüncesi olgunlaştıkça, daha aşkın bir yoruma doğru kaydığı gözleniyor. Bununla birlikte, muhtemelen yukarıda zikredilen diyaloglarının çoğundan sonra yazılan *Parmenides* başlıklı kitabında, Eflatun, İdeaların mahiyetine dâir -"Ne tür ide'ler vardır? İde'lerin birbirleriyle ve duyular dünyasıyla ilişkileri nelerdir? 'Katılım'ın hakîkî anlamı nedir? İdeaların ve duyular dünyasının bilgisi nasıl mümkün olur?" gibi- sorular sorarak ve görünüşte çözümlenemeyen sorunların ve tutarsızlıkların sökün etmesine neden olan cevaplar üreterek kendi geliştirdiği teorisine karşı anlaşılması bir hayli zor çeşitli argümanlar geliştirmişti. Eflatun'un öz-eleştiri için olduğu kadar muhtemelen diyalektik bir kesinlik ve muhkemlik için de ortaya attığı bu sorulardan bazıları, daha sonraki filozofların İdealar teorisine karşı çıkmalarının temelini oluşturdu.

Kezâ Eflatun *Theateteus* başlıklı metninde de, aynı şekilde, kendisinin tasvir ve tarif ettiği epistemolojik çıkmaz sokaktan bir çıkış yolu olarak İdealar teorisine başvurmaksızın bilginin mahiyetini, harikulâde bir kesinlikle ve hiç bir muhkem sonuca varmaksızın tahlil etmişti. *Sophist* başlıklı metninde ise, gerçekliği, yalnızca İdealar'a atfetmekle kalmamış, aynı zamanda, değişim'e, hayat'a, ruh'a ve anlama'ya da atfetmişti. Başka yerlerde ise, İdealar ile duyumsanabilir araz'lar / tikeller arasında bir aracı olarak matematiksel nesneler küme'sinin varlığına işaret ediyordu. Zaman zamansa, bir İdealar hiyerarşisi öneriyordu; ama yine de, farklı diyaloglar'da İyi, Bir/lik, Varoluş, Hakîkat ya da Güzellik'in kimi zaman eşzamanlı olarak, kimi zaman örtüşerek fakat çeşitli şekillerde üstün konumlara yerleşerek gerçekleşen farklı hiyerarşilerden söz ediyordu.

Açıkça görüldüğü gibi, Eflatun, hiç bir zaman tamamlanmış, büsbütün irtsicamlı bir İdealar sistemi inşa etmemişti. Bununla birlikte, kendi merkezî doktrininin ne olduğuna ilişkin kendisinin de henüz açıkça açıklığa kavuştu-

ramadığı esaslı bir sorunun varlığı sözkonusu olmasına rağmen, Eflatun'un, İdealar teorisini doğru olarak değerlendirdiği ve İdealar teorisi olmaksızın insan bilgisinin ve ahlâkî faaliyetinin muhkem bir temeli olmayacağını ifade ettiği apaşikâr bir gerçektir. Ve Eflatuncu geleneğin temelini oluşturan şey de işte bu inançtı.

Kısaca özetlemek gerekirse... Eflatuncu perspektiften bakıldığında, varoluşun [aslî] temelleri, somut olan bütün soyut alt-katmanları teşkil eden arketip İdeaları ya da fikirleridir. Dünyanın hakîkî yapısı, duyular vasıtasıyla değil, bilakis, en yüksek hâlinde, gerçekliği tayin eden ve yönlendiren İdealara doğrudan mü/dahil olan akıl (intellect) vasıtasıyla gün ışığına çıkarılır [anlaşılır ve anlamlandırılabilir kılınır]. Bütün bilgilerimiz, İdeaların mevcûdiyetini bir önkabul olarak varsayarlar. Somut dünyanın gerçek-dışı bir soyutlaması ya da hayalî bir metaforu olmak şöyle dursun, arketip alanı, burada, tanzimini ya da düzenini belirleyen ve onu bilinebilir kılan gerçekliğin / hakîkatin yegâne temeli olarak değerlendirilir. İşte bu amacı gözönünde bulunduran Eflatun, aşkın İdeaların, doğrudan tecrübe edilmesinin, filozofun birincil gâyesi ve nihâî varış noktası olduğunu ilan etmişti/r.

İKİNCİ BÖLÜM

İDEALAR VE TANRILAR

Eflatun, *Yasalar* başlıklı son kitabında, her şey, gerçekten de "tanrılarla dopdolu" demişti. Ve biz burada, hâkim ilkeler'le mitsel varlıklar arasında belirleyici, temel bir irtibatın mevcûdiyetine işaret eden -bir bütün olarak Grek dünya tasavvurunun merkezî müphem noktasını oluşturan- arketiplerin tabiatındaki husûsî bir müphemliğe ya da belirsizliğe dikkat çekmek ve bu olguyu yakından irdelemek zorundayız. Her ne kadar, Eflatun, kimi zaman, matematiksel İdealar'da olduğu gibi, daha soyut arketip formülleştirmesini tercih etmişse de, kimi zaman da, ilâhî figürlerden, yüceltilen, yüce bir konum biçilen mitsel şahsiyetleri de bahis mevzuu yapmıştı/r. Pek çok durumda, Eflatun'un diyaloglarında Socrates'in konuşma tarzının, çeşitli felsefî ve tarihî meselelere mitolojik figürler ve anlatılar biçiminde yaklaşan gözle görülür bir Homervârî tonu vardır.

Gerilimli bir ironi havası, "oyuncu", esprili bir ciddiyet Eflatun'un mitleri kullanım biçimlerini renklendirir; böylelikle, onun anlaşılmayı arzuladığı düzlemin tam olarak ne olduğunun anlaşılabilmesi bir hayli zorlaşır. Eflatun, mitsel yolculuklarını aynı anda onaylayıcı ve oyalayıcı [araya mesafe koyucu], belirsiz bir taktikle başlatarak, bunu, "muhtemel anlatı" ya da "muhtemelen şu ya da bu anlatının doğru olduğu bir hikâye" olarak ilân ediyordu. Zeus, Apollo, Hera, Ares, Afrodit ve geri kalan bütün diğer figürler; belli bir diya-

loğun bağlamına bağlı olarak, gerçek tanrıları, alegorik figürleri, karakter tiplerini, psikolojik tutumları, tecrübe biçimlerini, felsefî ilkeleri, aşkın öz'leri, şiirsel ilham ya da ilâhî iletişim kaynaklarını, geleneksel dindarlık / tapınma objelerini, meçhul varlıkları, evrensel düzenin temellerini ya da insanlığın yöneticilerini ve üstadlarını, temsil ediyor veya simgeliyor olabilirdi. Yalnızca lâfzî metaforlar olmanın ötesinde, Eflatun'un tanrıları, kesin ve keskin tanımla/mala/ra mukavemet ederler; bir diyalog'ta, didaktik bir fabl'daki hayal mahsûlü karakterler olarak işlev görürken, bir başka diyalog'ta, hiç bir şekilde şüphe duyulmayacak ontolojik bir hakîkati temsil ederler. Dahası, bu kişileştirilen arketipler, sanki kişisizleştirilen metafizik soyutlama dili, esrarengiz varlıkların özüyle doğrudan karşı karşıya geldiğinde artık onları temsil etmeye müsait değilmiş gibi, Eflatun'un felsefî olarak en ciddî, en ağırbaşlı tahliller yaptığı anda kullanılıyorlardı çoklukla.

Bunu, Eros'un, insanın itici güçlerindeki en belirgin ve öncelikli bir güç olarak tartışıldığı *Symposium* başlıklı diyalog metninde unutulmaz bir şekilde resmedilmiş olarak görürüz. Enfes diyalektik konuşmaların harikulâde bir şekilde birbirini takip ettiği bir diyalogda Eflatun'un felsefî içki partisine katılan çeşitli kişiler, Eros'u, kendisini fiziksel düzlemde cinsel bir içgüdü olarak ama daha yüksek düzlemde ise, filozofu zihnî / aklî (intellectual) güzellik ve bilgeliğe kışkırtan ve bütün güzelliklerin nihâî kaynağı olan ebedî mistik tahayyül ve tasavvurla zirve noktasına ulaşan karmaşık ve çok boyutlu bir arketip olarak tasvir ederler.

Ne var ki, bütün bir diyalog boyunca, bu ilke, kişileşmiş ve mitsel açılardan temsil edilir: Eros, bir tanrısal varlık, yani bir aşk tanrısı olarak; Afrodit, Güzellik ilkesi olarak temsil edilir ve Dionysus, Kronos, Orpheus ve Apollo gibi diğer mitsel figürler de çeşitli kinâyelerle sembolleştirilirler. Keza *Timaeus*'ta da, Eflatun, kâinâtın yaratılışı ve yapısı hakkındaki fikirlerini ortaya koyarken, bunu, bütünüyle mitolojik terimlerle yapar. Yine, ruhun (soul) tabiatı ve mukadderâtına ilişkin yaptığı pek çok tartışmada da aynı şey geçerlidir (*Phaedo*, *Gorgias*, *Phaedrus*, *Cumhuriyet*, *Yasalar*). *Phaedrus*'ta olduğu gibi, bilgeliğin izini süren filozofun Zeus'un bir takipçisi olarak görüldüğü, davası uğruna kanını akıtan savaşçının Ares'in [Savaş Tanrısı'nın] sadık takipçisi

olarak nitelendirildiği örneklerde de müşâhede edildiği gibi, spesifik tanrılara sürekli olarak spesifik karakter özellikleri atfedilir. Yine tıpkı *Protagoras* diyaloğunda olduğu gibi, Eflatun'un, sık sık, antropolojik bir argüman geliştirebilmek için antik Promete [ateş'i / bilgi'yi tanrılardan çalan figür] mitini kullanan bir Sofist üstad karakterine sahip olduğu şüphesiz ki gerçektir. Ateşi göklerden çalarak, uygarlığın diğer hünerleri yoluyla insanlığa veren Promete, rasyonel / akılcı insan'ın, daha primitif bir aşamadan ortaya çıkışını sembolize ediyordu. Bununla birlikte, diğer başka zamanlarda ise, Eflatun'un bizzat kendisinin, tıpkı *Philebus* diyaloğunda gözlendiği gibi, mitik bir boyut kayarak, "benim anladığım şekliyle, tanrıların yeni bir Promete eliyle ve dolayısıyla ışık ateşiyle insanların arasına fırlayan gözlerin bir armağanı" olarak İdealar dünyasını kendi diyalektik yöntemiyle tahlil eden Socrates'e sahip olduğu görülür.

Bu tür bir tarzda felsefe yapmakla, Eflatun, Helen / Yunan felsefesinde doğmakta olan rasyonalizmle, kadîm Grek / Yunan psişe'sinin velut muhayyilesinin (yani bu ezelî dînî tahayyül ve tasavvurla, klasik Grek kültürünün Olympus'çu çok tanrıcı kült'ünün, sanatının, şiirinin ve drama'sının / tiyatro geleneğinin temelini oluşturan kökleri M. Ö. 2. binyıldan Neolitik / Cilâlı Taş Devri zamanlarına kadar giden, hem Hint-Avrupa, hem de Levanten / Doğu Akdeniz uyruklu) özgün bir buluşma ve kaynaşmasının ifadesini üretmiş oluyordu. Kadîm mitolojiler arasında, Grek mitolojisi, münhasıran karmaşık, zengin bir gelişkenliğe sahip ve sistematik bir mitoloji geleneği oluşturur.

Hâl böyle olunca, kadîm Grek mitolojisi, yalnızca ilk ortaya çıkış ve oluşum aşamasında değil, aynı zamanda, Eflatuncu zirve noktasına ulaştığında da, bu mitsel mirasının ayrıksı [ve güçlü] izlerini taşıyan Grek felsefesinin gelişiminin bereketli bir temelini teşkil ediyordu. Bununla birlikte, Eflatun'u Grek düşüncesinin gelişmesinde hayatî ve tayin edici bir konuma yerleştiren şey, yalnızca Eflatun'un diyaloglarında apaşikâr bir şekilde kendisini gösteren mit dili değildi, aksine, daha da ötede, onun düşüncesinde örtük bir şekilde karşımıza çıkan Grek tanrılarıyla İdealar'nı fonksiyonel bakımdan eşitleyen bir yaklaşımı benimsemiş olmasıydı. Klasik kültür araştırmacısı John Finley, bu gerçeği, özlü bir şekilde şöyle açıklar:

"Nasıl ki, birbirinden farklı görünümlere ve fonksiyonlara sahip Grek tanrıları -örneğin Athena zihin olarak, Apollo kendiliğinden ve tahmin edilemez bir aydınlanma olarak, Afrodit cinsellik olarak, Dionysus değişim ve coşku olarak, Artemis dokunulamazlık olarak, Hera sükûnet ve evlilik olarak, Zeus bütün bu tanrıların hepsine hükmeden hükümran bir düzen olarak- dünyanın analizi [anlaşılması, anlamlandırılması ve yorumlanması] konusunda müşterek bir işlev görüyor idilerse, aynı şekilde, Eflatuncu form'lar da, bu fiillere herhangi bir beşerî katılım biçimin ve sürecinin çok çok ötesinde ışık saçıcı ve ebedî bir güç olarak nev-i şahsına münhasır / kendine özgü bir işlev görüyordu... Tıpkı form'lar, tanrılar gibi, nasıl hayatın özleri / cevherleri / aslî unsurları idiyseler, insanlar da, aynı şekilde, hayatlarına bu güç'ler üzerinde/n tefekküre dalarak bir anlam ve ruh / öz katıyorlardı."[3]

---

3 John H. Finley, *Four Stages of Greek Thought* /Stanford: Stanford University Press, 1966): s. 95-96. Tanrılar ve İde'ler hakkındaki bu tartışmayla yakından ilintili oldukça değerli bir noktaya Alman âlimi Wilamowitz-Moellendorff dikkat çekiyor; W. K. C. Guthrie'nin anlatımıyla aktarıyorum: "Eflatun'un 'tanrı'sından sözettiğimizde mutlaka aklımızın bir köşesinde bulundurmamız gereken Grekçe *theos* sözcüğü, temelde yüklem gücüne sahip bir sözcüktür. Başka bir ifadeyle, Grekler, Hıristiyanlar ya da Yahûdîler gibi, önce Tanrı'nın varlığını dile getirip, sonra da 'Tanrı, iyi'dir' veya 'Tanrı, sevgi'dir' vesaire diyerek O'nun sıfatlarını saymazlar. Aksine, Grekler, hayattaki ya da tabiattaki şeylerden, olup biten ve kendilerine korku ya da coşku veren harikulâde hâdiselerden öylesine etkileniyor ve öylesine hayrete düşüyorlardı ki, onlar, 'işte bu tanrı', 'işte şu tanrı' demekten kendilerini alıkoyamıyorlardı. Hıristiyan, 'Tanrı, sevgi'dir' der; Grek ise 'Sevgi, *theos*'tur' ya da 'Sevgi, bir tanrı'dır'der.

Bu durumu, bir başka yazar da şöyle açıklama yoluna gitmiştir: Sevgi'nin ya da zafer'in tanrı olduğunu söylemek ya da daha doğru bir deyişle, onların her birinin 'bir tanrı' olduğunu ifade etmek, her şeyden önce ve öte, o'nun, ölüme mahkûm olan bir insan olmaktan daha fazla bir 'şey', sonsuz, ölümsüz bir şey olduğunu söylemek demekti... Dolayısıyla, bizimle birlikte oluşmayan ve bizden sonra da varlığını sürdürmeye devam edecek olan herhangi bir güç, kuvvet tanrı olarak nitelendirilebilirdi; nitekim öyle de nitelendiriliyordu çoklukla.' (Georges M. A. Grube, *Plato's Thought*, Boston: Beacon Press, 1958: 150).

"Bu hâlet-i rûhiye hakkında, yani başımıza gelen, bize beklenmedik şekillerde korku ve coşku, acı ve keder veren ama bizim anlayamadığımız eylemleri gerçekleştiren türlü insanüstü karakterler hakkında gösterilen bu hayretâmiz hassasiyet konusunda bir Grek şâiri şöyle bir dizeyi yazabiliyordu: 'dostlar arasındaki dostluk bir *theos*'tur'. Bu, açıktır ki, o çokça tartışılan Eflatun'daki tektanrıcılık veya çoktanrıcılık meselesiyle hiçbir ilgisi olmayan bir başka hâ-

let-i rûhiyenin varlığına işaret eder; tabiî, anlam sorununu büsbütün hasıraltı etmezse eğer." (W. K. C. Guthrie, *The Greek Philosophers: From Thales to Aristotle*, New York: Harper Torchbook, 1960: 10-11.

[Burada, yazarın bu önemli dipnotuna şöyle bir katkı vermek isteriz: Grek düşüncesi ile modern düşünce arasında kurulan birebir bağlantının her zaman doğru olmadığı, hatta çoğu zaman tartışmalı olduğu Greklerin "tanrı" tasavvuruyla, modernlikten itibaren Batı uygarlığının tanrı fikri konusundaki farklılık ya da radikal değişim yeteri kadar açıklamaya yetiyor. Grek düşüncesinin antropomorfik karakteri, özellikle de Socrates sonrası dönemde çok daha belirginleşiyor. Ama modernlikle birlikte bu antropomorfik karakter, en uç mantıkî sınırlarına, sonuçlarına kadar götürülüyor ve "araçsal akıl"ın hükümran olduğu bir dünya üretiliyor. Modernliğin kurucusu Descartes'ın özne'yi / insanı, yeniden -Heidegger'in deyişiyle, "her şeyin ölçüsü ve ölçütü" katına yükseltmesi, sonuçta, postmodern sürece gelindiğinde, post-hümanizm arayışlarına kapı aralıyor zorunlu olarak. Foucault'nun "öznenin ölümü" fikrinde doruk noktasına çıkıyor bu süreç. Bundan önce de, Nietzsche, modernliğin antropomorfizminin nasıl bir neo-paganizm türü ürettiğini doğrulayan epistemolojik ve ontolojik kırılmaya, "Tanrı'nın ölümü / öldürülmesi" fikriyle dikkat çekmişti.

Grek düşüncesi ile modern düşüncenin tanrı tasavvuru konusundaki bu önemli farklılık, aslında iki düşünce biçiminin niteliğinde kendisini çok daha belirgin bir şekilde ele veriyor: Grek düşüncesi, daha çok teorik / nazarî felsefeye, yani bir şekilde "bilgelik sevgisi"ne, dolayısıyla bir tür "hikmet arayışı"na dayanıyordu. Ama modern düşünce, karakteri itibariyle, semavî olan'ı terk ettiği ve insanın faaliyetini ve varoluş seyrüseferini yalnızca yatay eksen'le sınırladığı, dikey eksen'i kaybettiği için yalnızca "pratik felsefe"ye, yani "bilim"e dayanıyor. Grek felsefesinde, özellikle de pre-sokratiklerde gözlediğimiz "bütün"/lük tasavvuru, yani kâinât, varlık, insan ve tabiî Tanrı'dan oluşan "büyük varlık zinciri" felsefe yapmanın temel kalkış noktasıyken, modernlikle birlikte, pratik felsefe, bilim üzerinde yoğunlaşmakla düşünme faaliyetinin mahiyetini değiştiren bir dönüşüm geçiriyor ve atomlar üzerinde yoğunlaşıyor.

Kısaca varlık felsefesinin terk edilmesi, ontolojik alan'ın epistemolojik alan üzerinden anlaşılmaya ve anlamlandırılmaya çalışılması, epistemolojik olan'ın ve alan'ın ontolojikleştirilmesiyle sonuçlandı. Böylelikle modernlikle birlikte yaşanan "ontolojik güvensizlik duygusu" yerini, biraz da zorunlu olarak, epistemolojik güvenlik alanlarının genişletilmesi çabalarına terk etti: Dolayısıyla ortaya "akıl tutulması"yla sonuçlanan köklü bir "araçsal akıl" sorunu çıkmış oldu: Araçların bizatihi -kontrolünün- amaç hâline gelmesi, araçların kendilerine öz / cevher konumu biçilmesiyle sonuçlandı.

İşte Kıta Avrupası felsefesi bu ontolojik kırılmayı çok iyi gördüğü için Nietzsche ve Heidegger'den itibaren felsefenin görevinin esas itibariyle "hikmet arayışı" olduğu gerçeğine yeniden dikkatlerimizi yoğunlaştırmamıza imkân tanıyor. Postmodern düşüncenin Avrupa tecrübesi üzerinden "hakikat" fikrine meydan okuması gibi bir başka açmazla daha karşı karşıya olsak da, bu durum, yalnızca Avrupa / Batı tecrübesini ilgilendiren çok özel bir durumdur.

Eflatun, tanrıları antropomorfikleştirdikleri / insan sûretine büründürdükleri gerekçesiyle, şâirleri sıklıkla eleştiriyordu; ama yine de kendi felsefî sistemini, çarpıcı mitolojik formülleştirmelerle ve örtük dînî bir dille sistemleştirmekten de geri durmuyordu. Eflatun'un entelektüel / aklî çaba'ya büyük bir ehemmiyet vermesine ve siyasî doktrinlerinde şiir ve sanata ilişkin katı ve dogmatik sınırlar getirmesine rağmen, onun diyaloglarındaki pek çok pasajda gözlenen ayrıksı özellik, hem şiirsel, hem de dînî tahayyül ve tasavvur melekesi, bütünüyle ampirik yaklaşım şöyle dursun, herhangi bir saf mantıksal yaklaşım olarak dünyanın zarûrî tabiatının bilgisinin elde edilmesi arayışında da son derece faydalı bir işlev görüyordu. Bizim bu incelememiz açısından özellikle önemli olan nokta, Eflatun'un Grek dünya tasavvurunun istikrarlı olmayan ve problemli durumu konusundaki yaklaşımının sonuçları ve ürünleriydi. Zira bir sayfada İdealar'dan, bir başka sayfada ise tanrılardan sözetmekle, Eflatun, klasik Grek düşüncesindeki mit ile akıl arasındaki merkezî gerilimi, belli belirsiz bir şekilde ama son derece belirleyici ve kalıcı sonuçları olacak biçimde çözümlemişti.

O yüzden, hakikat ve hikmet arayışı, bugün, belki de insanlığın en temel varoluşsal sorunu hâline gelmiş durumda: Çünkü yalnızca hakikatin yitirildiği değil, aynı zamanda hakikatin yitirildiği hakikatinin de yitirilmesinin handiyse tek hakikat olduğu bir "aralık"ta hakikat ve hikmet arayışı, insanlığın geleceği açısından belki de her zamankinden daha çok hayatiyet ve aciliyet arzediyor artık. Heidegger'in "felsefe"nin Socrates'le bittiğini söylerken bizi Greklerin pre-sokratik düşüncesine ve dolayısıyla kadim düşünce ve düşünme biçimlerine davet etmesi ve yine kendi deyimiyle "varoluşsal saldırı"nın üstesinden ancak bu şekilde gelinebileceğine dikkat çekmesi bu açıdan önemlidir.

Günümüzde bu tür köklü hikmet arayışlarının Batı'da da yaygınlaşmaya başladığını, sözgelişi Michel Serres'in imaginatif entelektüel yolculuklarının bu açıdan önemli olduğunu, bu arada da İslâm düşüncesinin derûnî irfan ve hikmet geleneğine, İbn Arabî'de kristalize olduğu hâliyle yeniden-dönüşü de bu hakikat ve hikmet arayışının artık geri-dönülemez, durdurulamaz ve insanlığın geleceği açısından hayatî önemi hâiz varoluşsal bir mesele olduğunu gösteriyor bize. Bu nedenle, Grek düşüncesine, özellikle de Socrates öncesi varlık felsefesine, sınırlayıcı, varoluşu salt yatay düzleme kilitleyen ve dikey düzlemi büsbütün yok eden modern düşünceyle birebir örtüşen bir düşünce geleneği olarak bakmamak gerekiyor artık. Elinizdeki bu kitap, bu konuda önemli dikkatler sunuyor dikkatlerimize.] (çev. notu).

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

HOMER'DEN EFLATUN'A KADAR GREK DÜŞÜNCESİNİN GELİŞİMİ

Mitik Tasavvur

Grek düşüncesinin dînî ve mitolojik arkaplanı, keyfiyet bakımından son derece çoğulcu bir nitelik arzediyordu. Grekçe konuşan Hint-Avrupalı göçebe savaşçı dalgaları M Ö. 2. binyılın sonunda Ege topraklarını art arda silip süpürmeye başladıkları zaman, beraberlerinde, başını, gök-tanrı Zeus'un çektiği, kendi ataerkil kahramanlık mitolojilerini de getirmişlerdi. Girit'teki hayli gelişmiş Minos'un tanrıçalara tapan uygarlığı da dâhil, Helen / Grek-öncesi yerli toplumların kadîm anaerkil mitolojileri, sonuç itibariyle, işgalcilerin dinlerine boyun eğmişse de, yine bütünüyle bastırılamamıştı. Zira Zeus'un Hera ile yaptığı gibi, kuzeyin eril tanrıları güneyin dişil tanrıçalarıyla aşk yapıp evlenmiş ve bu Olympos pantheon'unu / puthanesini oluşturmaya başlayan bu karmaşık alaşım, klasik Grek mitinin dinamizmini ve hayatiyetini pekiştirmekte ve teminat altına almakta küçümsenmeyecek bir rol oynamıştı.

Dahası, Greklerin tevârüs ettiği bu mirastaki çoğulculuk ve zenginlik, bir yandan, başlıca büyük Olympos tanrıları üzerinde yoğunlaşan şehir devleti festivalleri ve şehirli ritüelleriyle, öte yandan da, ölüm-yeniden doğum inisiasyonları, tarımsal bereket kültleri ve Büyük Ana Tanrıça'ya tapınma gibi esrarengiz âyinleri Grek-öncesi ve Şark dînî geleneklerinden devşirilen olduk-

ça yaygın ve popüler -Orfik, Dionysus'çu ve Elea'lı- dînî gelenekler arasında süregiden dikotomide ifadesini buluyordu.

Sadakat yemini-bağı'na dayalı esrarengiz dinlerin sırrı gözönünde bulundurulunca, şu an bizim sahip olduğumuz nokta-i nazardan kalkarak çeşitli Helen dînî inanç biçimlerinin Grek bireyleri için taşıdığı görece önemi yargılamak bir hayli zordur. Öncelikli olarak günümüze kadar gelen Grek kültürünün kurucu epik şiirlerinin ifadesini bulduğu kadîm Grek dünya tasavvurunun nüfûz edici arketipal temellerini ele veren ana metinler Homer'in *İliada* ve *Odyssey* gibi metinleridir. İşte burada, Batı edebî geleneğinin ışıltılı ve aydınlık şafağının attığı bu aralıkta, insan varoluşunun hâdiseleri ve hakîkatleriyle ilişkili ve onların, tanrıların ve tanrıçaların ezelî gerçeklikleri ve dünyaları tarafından belirlendiği ezelî mitolojik duyarlılık keşfedilmişti.

Kadîm Grek dünya tasavvuru, cüz'î duyu algısı ile insan aktivitesinin ve ilâhî itici gücün husûsî şartları ve küllî / evrensel dramının zamanlar ötesi anlamı arasında bir bütünlük oluşturma çabası içindeydi. Tarihî kişilikler, savaş'ta ve orada burada yapılan türlü yolculuklarda ve keşiflerde mitik bir kahraman gibi yaşarlarken, Olympos Dağı'ndaki tanrılar, onları, Truva yaylasında takip ediyorlar ve hayatlarına müdahale ediyorlardı. Duyuların, bu karmaşık dünya üzerindeki renkli, ışıltılı ve drama dolu oyunu, hem tanzim edilmiş / düzenli, hem de mitik olan dünyanın anlamının kavranmasından ayrı değildi ve ayrı düşünülemiyordu. Fizikî dünyanın -denizlerin, dağların, şafakların, törenlerin, savaşların, yeminlerin, zırhların ve atlı savaş arabalarının- anlamının yakından kavranması veya idrak edilmesi çabasında, tabiatta ve insanın mukadderâtında tanrıların açıkça hissedilen mevcûdiyeti her bakımdan görülebiliyordu. Homerik tasavvurun ânındalığı ve tazeliği, paradoksal olarak kadîm ve kutsal mitoloji tarafından belirlenen dünyanın handiyse kavramsal olarak algılanma çabasıyla iç içe geçmişti.

Homer gibi, devâsâ bir figür bile, münferit / arızî ve müşterek / küllî parçalanmaz, birbirinden ayırt edilemez bir sentez önermişti. Âbidevî epik şiirler, Helen ırkî muhayyilesinin kuşaktan kuşağa, şairden şaire aktardığı, geliştirdiği ve yenilediği, daha muazzam bir kolektif psişe'den tevarüs edilmişti. Bununla birlikte, epiklerin kompozisyonunu şekillendiren sözlü geleneğin

yerleşik *formülaik* / şemalaştırılmış kalıpları içinde, aynı zamanda, şaşmaz bir kişisel husûsiyet, esnek bir tarz ve tasavvur kişiselliği ve kendiliğindenliği de mevcuttu ve yaşıyordu. Dolayısıyla, "Homer", hiç bir şüpheye mahal vermeyecek şekilde, hem münferit beşerî bir şairdi, hem de bütün bir Grek kadîm [kültürel] hafızasının kolektif olarak kişileşerek ete kemiğe bürünmüş kurucu bir temeliydi.

M. Ö. 8. yüzyılda bir araya getirilen Homerik epiklerde ifade edilen değerler, bütün bir antikite boyunca, art arda gelen kuşakların hepsi için ilham kaynağı olmayı sürdürdü ve daha sonraları [tarihçi] Heisod'un *Theogony* başlıklı metninde sistematik olarak ayıklanan Olympos Dağı'ndaki pantheon'un pek çok figürü, Greklerin kültürel tasavvurlarını beslemiş ve derinlemesine nüfûz etmişti bu tasavvura. Onların çeşitli ilâhîliklerinde ve kudretlerinde, tanzim edilmiş bir bütün olarak kâinât tasavvuru ve duygusu, bir kaos'tan ziyade bir kozmos idraki / kavrayışı sunuyordu.

Kadîm Grek dünya tasavvurunda, tabiî dünya ile beşerî dünya birbirinden ayırt edilemez [müşterek] bir "dünya"ydı; zira tek bir temel düzen, hem tabiatı, hem de toplumu yapılandırıyordu ve tanrıların hâkimi / yöneticisi Zeus'a kudret kazandıran ilâhî adaleti ete kemiğe büründürüyordu. Her ne kadar evrensel / küllî düzen, bizzat ve özellikle Zeus tarafından temsil ediliyor olsa da, Zeus'un kendisi de, her şeyi yönlendiren ve belli bir güçler dengesini koruyan gayr-ı şahsî bir kaderle (*moira*) sınırlıydı. Tanrılar, gerçekten de, hareketlerinde oldukça kaprisliydiler; beşerî mukadderâtları onların güçlerini sınırlıyordu. Yine de *bütün*, her şeye bir insicam veriyordu ve düzenin güçleri / dinamikleri, kaosa hâkimdiler; -tıpkı Zeus'un başını çektiği Olympos Dağı'ndaki tanrıların, dünyaya hükmetme mücadelesinde Devler'i yenilgiye uğratmaları ve yine uzun ve tehlikelerle dolu bir yolculuktan sonra Odysseus'un sonunda muzaffer bir şekilde yurduna dönmesinde gözlendiği gibi.[4]

---

4 Homer'in zamanına gelindiğinde, Grek mitolojik duyarlığında hâlihazırda köklü bir dönüşüm yaşanmaya başlanmıştı çoktan: Daha içkin, her şeye nüfûz eden, organik ve kahramanlığa dayanmayan tabiat eksenli daha animist, daha mistik bir mitoloji, yerini, aşkın, gelişkin, kahramanca ve otonomiyi destekleyen özelliklere sahip Olympos'çu ataerkil bir mitolojiye terk etmekteydi. Bu konuda, örnek olarak şu esere bakılabilir: Jane Ellen Harrison, *Prolego-*

mena to the Study of Greek Religion (Cambridge: Cambridge University Press, 1972; ve ayrıca, Charlene Spretnak, *Lost Goddesses of Early Greece* (Boston: Beacon Press, 1984). Bununla birlikte, Joseph Campbell'in *The Masks of God: Occidental Mythology* (New York: Viking, 1964) başlıklı kitabında da işaret ettiği gibi, Greklerin bu ikili mitolojik mirasının belirgin göstergeleri, *Iliad*'ın dünyasından, *Odyssey*'nin dünyasına çarpıcı ve sarsıcı bir şekilde geçişte ve değişimde kendini gösteren Homercil kanon'un bizatihî kendisinde de görülebilir.

Iliad, tarihî bir epiktir ve büyük ataerkil temalar, resm-i geçit yapar orada adeta: Aşil'in gazabı gibi, cesaret gibi, gurur gibi, asil savaşçının harikulâde gövde gösterileri gibi, insanî erdem, güç ve büyü gibi büyük temalar... Bu hikâye, kahramanların günlük hayatın savaş alanı demek olan koşuşturmacasıyla haşir-neşir oldukları, bütün canlılığıyla yaşanan varoluş mücadelesinin tam ortasında geçer. Ne kadar harikulâde olursa olsun, bu hayat, yine de, kısadır; ölüm, trajik olarak nihaî sondur ve ölümün ötesinde ise değerli hiçbir şey yoktur. *Iliad*'ın büyüklüğü, trajik gerilimi özellikle epik bir tarzla aktarmayı başarmasındaki olağanüstülükte gizlidir.

Oysa buna mukabil, *Odyssey*, müşterek bir tarihî hâdisenin anılması, kutlanmasından ziyade, büsbütün hayalî bir karakter üzerinden gerçekleştirilen bireysel bir yolculuğun epik hikâyesidir: Bu hikâye, bizi, büyülü ve harikulâde olaylarla tanıştırır; farklı ölüm duygularını tattırır ve daha çok da kadının, kadınsılığın dünyasında dolaştırır: Truva'daki Grek kahramanlarının en bilgesi olan Odysseus, dönüştürücü, ibretlerle dolu bir dizi macera ve olaya tanık olur: Büyücü kadınlarla ve tanrıçalarla karşılaşır art arda; yer altı dünyasına dalar; esrarengiz gizem tarikatlarına katılır; bitmek tükenmek bilmeyen ölüm ve yeniden-doğum olaylarıyla boğuşur ve sonunda zaferle evine döner; ikinci kez doğmuş gibi olur sevgilisi Penelope'a kavuşunca, bütün bunlardan sonra...

Bu "okuma"da, *Iliad*'adan *Odyssey*'ye geçiş sürecinde gözlenen değişim, Greklerin kültürel ruhlannda, ataerkil kökleriyle anaerkil kökleri arasında, Olympos'çu halk dini ile kadîm gizemler arasında yaşanan sürgit devam eden diyalektik, gün ışığına çıkıyor. (Bkz., Campbell, 1964: 157-176).

Odyssey, Batı'nın karakterini ve tarihini derinden etkileyecek olan savaşta kadim Hint-Avrupa halklarının bireysel güç ve gövde gösterisine duydukları hayranlıkta temellerini ve kökenlerini bulan birey'in ve kahraman'ın *Iliad*'ada hâlâ önemsendiğini ortaya koyan özelliklerini korur; ama burada kahramanlık, yeni ve çok daha karmaşık biçimler almıştır artık. Benzer bir diyalektiğin daha geç bir ifadesi, kendisini, Eflatun'un *Symposium*'unda bulacaktır: Burada, Socaretes'i Güzel'in aşkın bilgisiyle tanıştıran, bu bilgiyi ona tattıran anahtar rolü, Diotima isimli bilge bir kadın oynar. Tıpkı Homer'in Odysseus kahramanında olduğu gibi, Eflatun'un [sözkonusu diyaloglarındaki] Socrates figüründe de bireysel kahramanlık unsuru açık, seçik bir şekilde görülebilir durumdadır; ama burada elbette ki, daha *entelektüel*, daha manevî, daha içe-dönük ve daha kendini keşif yolculuğuna çıkan bir "karakter" ve dolayısıyla daha belirgin bir metamorfoz, dönüşüm sözkonusudur.

M. Ö. 5. yüzyıla gelindiğinde, büyük Grek tragedya yazarları Aşil / Aeschylus, Sophocles ve Euripides insanın durumunun daha derin temalarını keşfedebilmek için kadîm mitlere başvuruyorlardı. Cesaret, marifet, kudret, asalet ve ölümsüzlük zaferi için mücadele etme gibi erdemler, epik kahramanların karakteristik erdemleriydi. Ne var ki, insan ne kadar muazzam ve güçlü olursa olsun, insanın kaderi, mukadderâtı ve ölümlülüğü gerçeğiyle sınırlıydı. Kimi zaman görünüşte gayr-ı âdil bir şekilde kibrinden ötürü yaptığı eylemleri nedeniyle, tanrıların yıkıcı gazaplarını üzerine yöneltmelerine yol açan bir varlık olsa da, her şeyden üstün insandı. Beşerî davranış ile ilâhî sınırlama, özgür irade ile kader, günah ile tevbe arasındaki bu karşıtlığın geri planında kahramanın ahlâkî varoluş mücadelesi sahneleniyordu.

Homer ve Hesiod'da doğrudan, olduğu gibi ve üzerinde düşünülmeden resmedilen çatışmalar ve ıstıraplar, şimdi tragedyacıların ellerinde, daha sonraki, daha eleştirel bir nitelik arzeden psikolojik ve varoluşsal tahkike tâbî kılınmıştı. Uzunca bir zamandan bu yana kabul edilen mutlaklar, artık yeni beşerî karamsarlık ve felâket bilinci nedeniyle ve aracılığıyla araştırılıyor, sorgulanıyor ve bundan büyük yara alıyordu. Aynı ölçüde bir berraklık ve açıklıkla ölüm, acı ve kadere karşı ve kaderle doğrudan ilişkisi bakımından dengelenen Atina'da Dionysus'çu dînî festivallerin sahneye konulması sırasında, Grek kahramanlık duygusu, kendisini mitik dram bağlamında dışavuruyor ve boşaltabiliyordu. Nasıl Homer, Greklerin yegâne eğiticisi ve öğretmeni olarak adlandırılıyor idiyse, aynı şekilde, bir sanatsal olay olarak komünal dînî kutsiyeti yansıtması kadar teatral performansıyla birlikte, kültürün derinleşen ruhunu ifade eden ve ahlâkî karakterini şekillendiren tragedyacılar da, Greklerin yeni eğiticileri ve öğretmenleri olarak görülüyordu.

Çünkü hem kadîm şair, hem de klasik tragedyacı için, mitin dünyası, beşerî tecrübeyi, pathos'un eşiğine sürüklenen hayatı bu açmazdan kurtaran daha yüksek bir düzen sunan asalet verici bir tasavvur berraklığıyla donatmıştı. Evrensel / küllî olan, somut / tikel olan'a bir anlaşılabilirlik, bir kavranabilirlik imkânı kazandırmıştı. Trajik tasavvurda, karakter, kaderi belirliyordu; ama yine de her ikisi de mitik olarak idrak ediliyor, algılanıyordu. Homerik epiklerle karşılaştırıldığında, Atina'nın tragedyaları, tanrılara ilişkin daha bilinç-

li bir metaforik önem duygusunu ve insanın öz-farkındalığına ve ıstırabına ilişkin daha etkili ve dokunaklı bir değerlendirmeyi yansıtıyordu. Bununla birlikte, derin acı ve meşakkat tecrübesinden, derin bir öğrenme tecrübesi elde ediliyordu ve bütün katı çatışmalarına ve yıkıcı çelişkilerine rağmen, insan varoluşunun tarihi ve dramının, hâlâ belirleyici ve istikamet tayin edici bir gâyesi ve anlamı vardı. Mitler, hayatın temel süreçlerinde hem yansıtılan, hem de aydınlığa kavuşturulan bir dil inşa eden bu anlamın yaşayan, canlı bedeniydi.

Antik Yunan'da Felsefenin Doğuşu

Olympus'çu düzeniyle birlikte, Homer'in ve Sophocles'in mitik dünyası, karmaşık bir anlaşılabilirliğe, idrak edilebilirliğe sahip olmuştu; bununla birlikte, Grek dünya tasavvurunda ısrarkâr bir sistem ve açıklık / berraklık sistemi kurma arzusuyla birlikte, tragedyalarda gözlenen artan hümanizm talebi, yeni şekiller almaya başlamıştı. Gerçek muazzam değişim, Ön-Asya'nın [Batı Anadolu'nun] kıyı bölgelerinde uzanan Grek dünyasının doğu yakasında yer alan büyük ve müreffeh İyonya kenti Milet'te, M. Ö. 6. yüzyılın başlarında hâlihazırda başlamıştı bile. İşte burada, hem yeterince boş zamanları, hem de kâfi derecede merak duyguları olan Thales ve onun takipçileri Anaximander ile Anaximenes, radikal olarak yeni ve olağanüstü bir şekilde mantıklı olan bir dünyanın anlaşılabilmesi için başvurulabilecek bir yaklaşım geliştirmişlerdi. Hem birbirlerininkinden, hem de Greklerinkinden farklılık gösteren mitolojilere sahip komşu medeniyetlerle karşılaştıkları İyonya'nın bu etkileşime açık velut konumundan belki de ziyadesiyle etkilenmişler ve düşünmeye kışkırtılmışlardı. Ya da belki de, bir despotun keyfî idaresinden çok gayr-ı şahsî ve tek-biçimli / yeknesak yasalarla yönetilen Grek şehir-devletinin sosyal organizasyonundan etkilenmişlerdi.

İlk esin ve besin kaynakları ne olursa olsun, bu prototip "bilim adamları", dünyanın akışı ve çeşitliliği içinde belirleyici bir birlik ve düzenin hâkim olduğu harikulâde fikrini ortaya atmışlar ve hem tabiatı yöneten, hem de tabiatın temel özünü oluşturan temel ilke'yi, arché'yi keşfetme görevini biçmişlerdi kendilerine. Böyle yapmakla, bu kişiler, kendi geleneksel mitolojik an-

layış ve kavrayışlarıyla, tabiî fenomenlere ilişkin yaptıkları gözlemlere dayanan gayr-ı şahsî ve kavramsal açıklamalarını birleştirmeye ve tamamlamaya koyulmuşlardı.

Tam bu hayatî ayırım noktasında, Thales'e atfedilen onun hem yegâne tek birleştirici temel öz'ü / cevheri, hem de ilâhî bir kudreti andırırcasına her yerde hâzır ve nâzır olduğunu söylediği temel ifadesinde görülen mitik ve bilimsel [idrak ve düşünce] biçimlerinde dikkate değer bir örtüşme vardı: "Her şey, su'dur, su'dan ibarettir ve dünya tanrılarla doludur."

Thales ve onu takip eden düşünürler, tabiatın, çeşitli biçimlerde hareket etmeye ve değişmeye devam eden kendi kendine canlanan, varolan bir öz'den / cevher'den neşet ettiğini öne sürüyorlardı.[5] Kendi düzenli, tanzim edilmiş

---

5 Thales'in Milet'teki iki takipçisi (Anaximander ile Aneximenes) de, daha sonraki dönemlerin Batı düşüncesine önemli katkılar yaptılar. Anaximander, kozmos'un temel özünün ya da esas tabiatının (arche'sinin), *apeiron* (sonsuz / ebedî) olarak adlandırdığı sınırsız ve ayırt edilemez bir öz olduğunu öne sürmüştü. Ona göre, *apeiron*'da sıcak ve soğuk kutuplan ya da zıtlıkları ortaya çıkar; bunlar zamanla, dünyadaki çeşitli fenomenleri oluştururlar. Böylelikle Anaximander, algıların ötesine giderek, tabiatı, görünüşler dünyasının bildik özlerinden daha derin, daha köklü, algılanamayan olgulardan oluşan bir arche / kurucu temel fikri geliştirmekle, daha sonraki dönemlerin felsefesi ve bilimini derinden etkilemiştir. Ayrıca Anaximander, hayatın denizden neşet ettiği önermesine dayanan bir evrim teorisi de geliştirmişti; yine, onun, yaşanılan, iskân edilen bütün dünyanın yerleşim yerlerini içeren bir haritayı yapan ilk kişi olduğu da anlaşılıyor.

Öte yandan, takipçisi, Anaximenes ise, temel ilkenin, kosmos'un temel özünün "hava" olduğunu öne sürmüş ve tek bir maddenin, sıkıştırma ve yoğunlaştırma süreçleri yoluyla başka madde form'larına dönüşebileceğini ispatlamaya çalışmıştır. Anaximenes'in önermesi şuydu: *Apeiron* gibi ayrıştırılamayan bir öz'den ziyade, sadece bir element, yani hava, bütün mevcûdâtın kökeniydi. Onun bu önermesinin, Anaximander'in teorisinden bir adım, hatta Thales'in "su" ilkesi'nden birkaç adım daha geri ve daha az sofistike olduğu iddia edilebilir. Ne var ki, onun, temel kurucu ilke'nin, bir yandan başka madde türlerine dönüşürken, öte yandan da, aslî tabiatını yitirmemesi, koruyor olmasına ilişkin yaptığı analize yakından bakıldığında, Anaximenes'in aslında, temel bir öz'ün aynı anda bir çok değişim geçirirken, aslî hüviyetini koruyor olduğunu ortaya koymakla, hayatî bir fikre imza attığı farkedilebilir. Böylelikle, daha önceleri, mevcûdatın başlangıç ya da kökenlerini oluşturan *arche* fikri, şimdi, önemli bir ilâve "ilke" daha kazandırmıştı Anaximenes: Bir şey'in, bir yandan, sonsuza dek, aslî hüviyetini korurken, öte yandan, görünür dünyanın geçici ve değişen olgularına dönü-

hareketlerinin ve değişimlerinin veya tahavvüllerinin yazarı / yaratıcısı ve sonsuz, kalıcı olduğu için bu temel öz / cevher, yalnızca maddî değil, aynı zamanda canlı ve ilâhî olarak kabul ediliyordu. Tıpkı Homer gibi, bu ilk dönemin [Antik Yunan'ın] filozofları, tabiatı ve ilâhîliği, iç içe geçmiş ve birbirinden kopmaz bir bütün olarak algılıyorlardı. Yine bu filozoflar, kozmosu yönlendiren, kozmosa hükümfermâ olan, bütün değişimlerin ortasında dünyanın dengesini koruyan gayr-ı şahsî bir mukadderât olan o eski Homercil ahlâk düzenine benzer bir duygu ve kavrayışa sahiptiler.

Ancak farklı yönde kesin, belirleyici bir adım atılmıştı artık. Grek zihni / düşüncesi, şimdi, kozmosun, gözlem ve akıl yürütme yoluyla tabiî bir izahını keşfetmeye çalışıyordu ve bu izahlar, kısa bir süre sonra tortulaşmış bütün mitik kurucu öğeleri kaldırıp atmışlardı. Nihâî, evrensel / küllî sorular sorulmaya ve cevaplar da yeni bir kaynaktan, insan zihninin maddî olguları eleştirel tahlile tabi tutmasından alınmaya çalışılıyordu.

Artık tabiat, esas itibariyle tabiatın ötesindeki bir şey [ilâhî bir kaynak] açısından değil, yalnızca tabiatın kendisi açısından ve bizatihî kendisiyle, şahsî tanrılar ve tanrıçalardan ziyade gayr-ı şahsî açıdan izah edilmekteydi. Antropomorfik / insan-biçimli tanrıların hükmettiği, hükümfermâ olduğu genel kâinât idraki ve tasavvuru, yerini, temel kaynağı ve özü su, hava ya da ateş gibi temel tabiî unsurlar olan bir dünya algısına terk etmişti. Zamanla bu temel / kurucu öz'ler ilâhîlikle ya da zekâ ile donanmış olma özelliklerinden arındırılacak ve bunun yerine, tesadüf eseri ya da kör bir zorlama veya zorunlulukla hareket eden katışıksız maddî entiteler / mevcûdiyetler olarak algılanmaya başlanacaktı. Ne ki, artık ilkel bir natüralist ampirisizm hâlihazırda çoktan zuhur etmişti bile. Ve insanın bağımsız aklı güçlendikçe, tanrıların hâkim ve hükmedici güçleri zayıflamıştı.

şebileceği ilkesi. Bu ilke, ilklerle, -yani olguların, süregiden temel bir ilkeye bağımlı olduğu ilkesiyle- ilgili daha sonraki dönemlerde atılan felsefî ve bilimsel adımlar ve fizikteki çeşitli korunum yasaları, bütün bunların hepsi, Anaximander'le Anaximenes'in henüz ibtidâî bir görünüm arzeden fikirlerine ve çabalarına çok şey şey borçludur. Ayrıca bu iki düşünür-bilim adamının da, erken Grek astronomisine öncü, çığır açıcı katkılarda bulunduklarını da hatırlatmadan geçmeyelim.

Bir yüzyıl önce Thales'in gerçekleştirdiği felsefî devrimden hiç de geri kalmayan, daha önemsiz olmayan sonuçlar doğuran felsefî devrimde gerçekleştirilen bir sonraki adım da, Elea'lı [Elea Okulu'na mensup] Parmenides, "hakîkî anlamda gerçek olan nedir?" sorusuna ve sorununa bütünüyle soyut rasyonel bir mantık yoluyla yaklaştığında güney İtalya'daki [Büyük Yunanya'daki] Grek dünyasının batı yakasında atılmıştı.

Yine, erken dönem İyonyalılarla birlikte, Parmenides'in düşüncesi, geleneksel dînî unsurlarla yeni seküler unsurların kendine özgü bir alaşımını sunuyordu. Parmenides'in ilâhî ilham olarak tasvir ettiği şeyden, eşi benzeri görülmemiş güçlü bir tümdengelimci mantık geliştirme başarısı sözkonusu oldu.

Tabiatı sade bir şekilde açıklama arayışlarında, İyonyalı filozoflar, dünyanın [önceden] tek bir "şey" olduğunu; ama daha sonraları çoğullaştığını, çeşitlendiğini kabul ediyorlardı. Ancak Parmenides'in dil ve mantık konusunda önceden ortaya koyduğu kafa patlatma çabalarında, bir şey "olmak", [mevcut] olmayan bir şeye dönüştürüldüğü için imkânsızlaşmıştı; çünkü [mevcut] olmayan bir şeyin mevcut olduğu söylenemezdi.

Kezâ aynı şekilde, Parmenides, hiç bir şey, bir hiçlikten gelmediği ya da - eğer hiçlik denen şey gerçekten mevcutsa- hiçliğe dönüşmediği için, "olan şey"in hiç bir şekilde oluş'a ya da yokoluş'a gelme'sinin sözkonusu olamayacağını öne sürüyordu: Şeyler [eşyâlar, mevcûdiyetler] bizim duyu'larımıza göründükleri gibi olamazlar: Gerçek hakîkat, mantîkî zorunluluğundan ötürü, değişmez ve bütüncül / parçalanamaz olduğu için, bilinen / zâhîrî değişim, hareket ve çeşitlilik / kesret dünyası yalnızca bir izlenimden [opinion = kanaatten] ibaret olmak zorundadır [Parmenides'e göre].

Mantık'taki bu temel ama esaslı gelişmeler, ilk kez, gerçek / hakîkat ile görünüş, rasyonel hakîkat ile duyuya dayalı idrak, varlık ile oluş arasındaki farklılıklar gibi meselelerde düşünülmesini icap ve icbar ettirmişti. Aynı derecede önemli olan bir başka şey de, Parmenides'in mantığının, (İyonyalılar tarafından özdeş olduğu varsayılan) statik maddî bir öz ile dinamik tanzim edici hayat-gücü arasındaki ayırımı ve ayrışmayı kaçınılmaz olarak gün ışığına çıkarması, kâinâtta harekete neyin sebep olduğu temel problemini gündeme getirdi. Bununla birlikte, en önemlisi de, Parmenides'in, gerçekliğin ölçütü ve

yargılayıcısı olarak insan aklının özerkliği ve üstünlüğü fikrini ortaya atmasıydı. Zira gerçek olan şey, idrak edilebilir, kavranabilir olan şeydi; duyu algısının konusu değil, zihnî kavrayış ve yargılamanın konusu olan şeydi.

Bu iki gelişmekte olan natüralizm ve rasyonalizm eğilimi, tabiî dünyayı izah edecek daha sofistike bir dizi teorinin geliştirilmesini tetikledi. Duyulara dayalı gözlemle yeni mantîkî kesinlik arasındaki çatışan talepleri uzlaştırma ihtiyacı hisseden Empedocles, Anaxagoras ve son olarak atomcular, dünyanın görünürdeki / zâhirî değişim ve çeşitliliği Parmenides'in, gerçekliği / hakîkati, tek, hareketsiz ve değişmez olarak tasvir ve tarif ettiği mutlak monizm / tekçilik tasavvurunu çoğulcu sistemler açısından yeniden yorumlayarak ve değiştirerek izah etmeye çalışmışlardı.

Bu sistemlerden her biri, Parmenides'in gerçek olan'ın, esas itibariyle var olmayacağı ya da yok olamayacağı görüşüne katılıyordu; ama tabiî şeyler'in görünüşteki varoluş ve yokoluşlarını yalnızca kendileri gerçek anlamda gerçek olan ve dünyanın şeylerini / mevcûdiyetlerini teşekkül ettirmek için çeşitli kombinezonlara girerek ya da çeşitli kombinezonlardan çıkarak hareket eden temel değişmez unsurların çokluğunun bir sonucu olarak varolduğunu düşünüyorlardı. Bu temel değişmez unsurların bizatihî kendileri var olmuyor ya da yok olmuyorlardı. Yalnızca onların bu sürekli değişen kombinezonları değişime tâbiydi.

Empedocles, dört temel kök unsur [anasır-ı erbaa] varsaymıştı: Toprak, su, hava ve ateş; bunlar sonsuzdu ve temel Uyum (Love) ve Çatışma (Strife) güçleriyle hem birlikte, hem de onlardan ayrı hareket ediyorlardı.

Anaxagoras, kâinâtın, özenle ve her biri husûsî olarak varkılınan, mahiyet bakımından birbirlerinden farklı sonsuz sayıda tohumdan teşekkül ettiğini varsayıyordu. Ancak maddenin hareketini yarı-mitik (Uyum ve Kargaşa) güçleri açısından izah etmek yerine, maddî kâinât'ı harekete geçirerek ona şekil ve düzen veren aşkın ve ezelî bir Akıl'ın / Zihin'in (Nous'un) var olduğunu düşünüyordu.

Bununla birlikte, bu gelişim sürecindeki en kapsamlı sistem atomculuk sistemiydi. Maddî dünyayı teşkil eden temel, aslî bir öz arayışı içinde olan

İyonyalıların arayışlarını tamamlamak ve aynı zamanda da Parmenidesçi değişim ve çeşitlilik argümanının üstesinden gelebilmek için Leucippus ve onun takipçisi Democritus, bütün fenomenleri katıksız materyalist açıdan izah eden karmaşık bir açıklama biçimi geliştirmişti: Buna göre, dünya, münhasıran, nedensiz ve değişime uğramayan maddî atomlardan, sonsuz sayıda da olsa, Parmenides'in düşündüğü gibi bütüncül / küllî, değişmez bir öz'den teşekkül etmişti.

Bu görünemeyecek kadar küçük ve parçalanamaz cisimcikler / cüz'ler, sürekli olarak sınırsız bir boşlukta hareket ediyor ve tesadüfî çarpışmaları ve değişen kombinezonları vasıtasıyla görünür dünyanın fenomenlerini teşekkül ettiriyorlardı. Atomlar, mahiyetleri bakımından özdeştiler ve yalnızca şekilleri ve boyutları ya da başka bir ifadeyle, nicelikleri ve ölçümlenebilir olmaklıkları bakımından farklılaşıyorlardı.

Dahası, Democritus, Parmenides'in karşı çıktığı şeyi, mevcut "olmayan" şeyin, bir boşlukta, -yani atomların hareket etmelerini ve birleşmelerini sağlayabilecek "boş" ama gerçek bir uzay'da- varolmak anlamında varolamayacağını ifade ederek cevaplandırıyordu. Democritus'a göre, atomlar, Akıl / Zihin gibi herhangi bir kozmik "zekâ" tarafından değil, bilakis, tabiî zorunluluk (ananké) icabı kör bir tesadüf vasıtasıyla mekanik olarak hareket ediyorlardı. Bütün insan bilgisi, maddî atomların duyular üzerindeki etkisinden neşet ediyordu. Bununla birlikte, sıcak ve soğuk gibi, acı ve tatlı gibi beşerî tecrübelerin pek çoğu, atomlarda varolan bir nitelikten değil, aksine insanın alışkanlık ve davranışlarından geliyordu.

Hâl böyle olunca, nitelikler / mahiyetler, sübjektif insanî algılardı; zira atomlar yalnızca nicelik farklılıklarına sahiplerdi. Gerçek olan şey, uzay'daki madde'ydi; gelişigüzel bir şekilde boşlukta hareket eden atomlardı. Bir insan öldüğü zaman, ruhu da yok oluyordu; oysa madde, korunuyor, varlığını sürdürüyor ve yok olmuyordu. Aynı atomlar, sürekli olarak çeşitli artma ve azalma evrelerinde çarpışarak ve farklı cisimler teşekkül ettirerek, boşluğun etrafında zamanla sonsuz sayıdaki dünyaları bir araya getirerek ve birbirinden ayırarak, dolayısıyla varederek ve yok ederek varoluyorlardı; atomların spesifik kombinezonları değişiyordu yalnızca.

Şimdi, önceki filozofların kendi kendine canlanan, varolan öz olarak gördükleri mitolojik tortu, atomculuktan bütünüyle ayıklanmıştı: Yalnızca boşluk, bütünüyle maddî olan ve ilâhî düzen ve amacı bulunmayan atomların gelişigüzel hareketlerine neden oluyordu. Bazıları için, bu izah, insanın öznelliğinin ve arzusunun çarpıtmalarından kaçınmanın ve kâinâtın hayranlık duyulmayan mekanizmalarını kavramanın en belirgin rasyonel girişimi olarak başarılı olmuştu. Ancak bazıları içinse, form'lar ve süreleri meselesi, dünyada varoluşun amacı sorunu, hareketin ilk nedeni problemine daha tatmin edici bir cevap bulabilme ihtiyacı gibi pek çok sorun çözümlenemeden öylece kalakalmıştı. Dünyanın anlaşılması konusunda önemli ilerlemelerin gerçekleştiği gözleniyordu; ama yine de primitif, felsefe-öncesi için geçerli olan zihin, şimdi problemli bir zihin olmuştu. Bu erken "felsefî baskın"ların sonucu olarak, yalnızca tanrılar değil, aynı zamanda kendi duyularının yakın delilleri de bir yanılsamadan başka bir şey olmayabilirdi ve gerçek olan şeyin ne olduğunun rasyonel olarak keşfedilmesi sürecinde yalnızca insan aklına güvenilmeliydi.

Grekler arasında mitik olandan natüralist olan yönünde gerçekleşen bu entelektüel ilerlemenin tek istisnası vardı; bu müstesna kişi Pisagor'du. Din ile akıl dikotomisinin, birinden vazgeçip diğerine yönelmesi konusunda Pisagor'u pek fazla zorlamadığı, aksine bunun Pisagor'a senteze yönelmesi konusunda bir itici güç sunduğu gözleniyor. Gerçekten de, kadîmler arasında Pisagor'un şöhreti, din alanında olduğu kadar bilim alanında da bir dâhi olduğu şeklindeydi.

Bununla birlikte, Pisagor hakkında herhangi bir kesinlikle çok fazla şey söyleyebilmek pek mümkün olmayabilir. Kurduğu ekol'de katı bir gizlilik kuralı hâkimdi ve başlangıcından itibaren okulla ilgili yığınla efsane üretilmişti. Esas itibariyle Samos adasından olan Pisagor, güney İtalya'daki Grek kolonisi Croton'a yerleşmeden önce muhtemelen Mısır ve Mâverâünnehir'e / Mezopotamya'ya seyahat etmiş ve oralarda eğitim almıştı. Kroton'a yerleştikten sonra Apollo ve Muses kültlerine dayanan ve hepsi de birbiriyle yakından ilişkili ve irtibatlı olduğu gözlenen ahlâkî arınma, manevî temizlenme ve tabiata zihnî / rûhî nüfûz çabaları üzerinde yoğunlaşan felsefî bir okul ve dînî tarikat kurmuştu Pisagor.

İyonyalı fizikçiler, olguların maddî öz'leriyle ilgilenirken; Pisagorcular, bu olguları yönlendiren ve tanzim eden formlar, özellikle de matematik formları üzerinde yoğunlaşmışlardı. Her ne kadar Grek düşüncesinin ana akımı, kadîm Grek kültürünün mitik ve dînî temellerinden kopuş yaşarken, Pisagor ve takipçileri, gizem dinlerinin, özellikle de Orfizm'in nüfûz ettiği bir çerçevede felsefe ve bilim yapıyorlardı. Tabiî kâinâtın düzenini bilimsel olarak kavramak, Pisagorcu manevî aydınlanma çabası yoluyla gerçekleştiriliyordu.

Matematiğin formları, müziğin harmonileri, gezegenlerin hareketleri ve gizemlerin tanrıları, bütün bunlar, Pisagorcular için esas itibariyle birbirleriyle sımsıkı ilişki ve irtibat içindeydi ve bu ilişki ve irtibatın anlamı, insanî ruhun dünyevî ruhu, dolayısıyla kâinâtın ilâhî yaratıcı zihnini / aklını özümseme çabasında kemâl noktasına ulaşan bir eğitimle / talimle gün ışığına çıkarılabilirdi. Pisagorcuların kültlerin gizem dolu dünyasına bağlanmalarından ötürü, bu anlamın husûsiyetleri ve bu anlamın kendini ifşa ettiği sürecin husûsiyetleri hâlâ büyük ölçüde meçhuldür. Bilinen ve kesin olan şey, Pisagorcu okul'un kendi bağımsız felsefî seyrüseferini, bir yandan, kadîm mitlerin ve dînî sistemlerin yapılarını tastamam muhafaza eden, öte yandan da, daha sonraki çağların Batı düşüncesi üzerinde derin sonuçları olacak bilimsel keşifleri geliştiren bir inanç sistemine göre gerçekleştirmişti.

Ne var ki, Thales ve Anaximander'den Leucippus ve Democritus'a kadar natüralist bilim tasavvuru, artan bir şekilde şüpheci rasyonalizmle uyumlu bir şekilde gelişiminden de anlaşıldığı gibi, Grek düşüncesinin genel evrimi, bunun [Pisagorcu okul'un] tam tersi yönünde bir eğilim gösteriyordu. Her ne kadar bu filozoflardan hiç birinin evrensel düzlemde kültürel etkileri olmamış olsa da ve Greklerin çoğu, Olympos Dağı'ndaki tanrılardan hiç bir zaman şüpheye düşmemiş olsalar da; erken dönem [Yunan] felsefesinin -İyonya fizikçileri, Elea'cı rasyonalizmi, Democritus'çu atomculuğu gibi- bu farklı eğilimlerinin tedrîcî olarak yükseliş eğilimi göstermeleri, Grek düşüncesinin, geleneksel inanç döneminden akıl dönemine geçiş sürecinde çığır açıcı bir öncü kolu temsil ediyordu.

Görece özerk Pisagorcular hâriç, Socrates'ten önceki Hellenik / Grek düşüncesi, kimi zaman sendeleyerek ve muğlak bir şekilde de olsa, tabiatüstün-

den tabiat'a; ilâhî olan'dan dünyevî olan'a; mitik olan'dan kavramsal olan'a; şiir ve hikâye'den düzyazı ve analiz'e doğru kesin bir yol takip etti. Bu geç çağın daha eleştirel akılları ve zihinleri için, kadim şairlerin tanrıları, insanın kendi sûretine büründürülen ziyadesiyle beşerî varlıklar ve hakîkî ilâhî varlıklar olarak artan bir şekilde kuşkuyla karşılanılan varlıklar olarak görünüyordu.

Gerçekten de, henüz M. Ö. 5. yüzyılın başlarındayken, şair-filozof Xenophanes, gayr-ı ahlâkî işlere kalkışan insan-biçimli / antropomorfik tanrılara sahip olan Homercil mitolojinin yaygın olarak benimsenmesini hor ve hakîr görüyordu: Eğer inekler, aslanlar ya da atlar, imge üretebilecek ellere ve yeteneklere sahip olmuş olsalardı, hiç şüphesiz ki, tıpkı kendileri gibi bedenleri ve şekilleri olan tanrılar resmedecek ya da teşekkül ettireceklerdi.

Bir kuşak sonra Anaxagoras, Güneş'in tanrı Helios olmadığını, aksine daha ziyade Mora Yarımadası'ndan daha büyük, akkor hâline gelmiş bir taş / kaya olduğunu ve Ay'ın ışığını Güneş'ten alan bir toprak cevherinden teşekkül ettiğini ilan etmişti. Democritus, insanın tanrılara inanmasının, şimşek çakması ya da depremler gibi olağanüstü hâdiseleri, hayalî olarak tasavvur ve icat edilen tabiatüstü güçler vasıtasıyla açıklama girişiminden başka bir şey olmadığını düşünüyordu. Kadîm mitlere karşı takınılan benzer bir şüphecilik, [Antik Yunan'daki] büyük trajedi yazarlarının sonuncusu Euripides'te bile görülebilirdi; öte yandan, komedi yazarı dramaturg Aristophanes, onları açıkça alaya alıyordu. Bu tür birbirinden farklı spekülasyonlar karşısında, zamanlar ve çağlar boyu benimsenen kozmoloji kavrayışı artık etkisini ve gücünü yitirmeye başlamıştı.

Yine de Grekler, ne kadar fazla münferit eleştirel yargılama duygusu geliştirmişse ve bu, önceki kuşakların kolektif ezelî tasavvurlarından doğmuşsa, işte o zaman, kişinin anlayışı daha fazla varsayımlara dayanır hâle geliyor, güvenilir / mutlak bilginin kapsama alanı o kadar fazla daralıyordu. "Mutlak hakîkat meselesine gelince" diyordu, Xenophanes, "hiç kimse bunun ne olduğunu bilmiyor; eleştirel yargılama duygusu ve yeteneği gelişmiş kişi de bunun ne olduğunu bilemeyecek." Elea'lı Zeno'nun o çözümlenemez paradoksu ya da Heraclitus'un *sürekli akış* olarak dünya algısı gibi felsefî katkıların [ve spekülasyonların] yalnızca yeni belirsizlikleri artırdığı gözleniyordu.

Aklın gelişiyle birlikte, her şey şüpheye açık bir hâl almıştı ve her yeni gelen filozof kendinden öncekinden oldukça farklı çözümler öneriyordu. Eğer dünya, münhasıran mekanik tabiat güçleri tarafından idare ediliyor idiyse, o hâlde, orada muhkem ahlâkî yargıların temellenebileceği ve dayandırılabileceği müşahhas veya sağlam bir temel kalmıyor demekti. Ve eğer gerçek hakîkat, müşterek tecrübeden bütünüyle ayrı ve kopuksa, o zaman, bizatihî insan bilgisinin temelleri ve dayanakları sorgulanmaya başlanır hâle gelmiş oluyordu.

Sonuçta, insan ne kadar fazla özgürce bilinçli olarak kendi kaderini kendisi tayin etmeye başlıyorsa, ayağını bastığı yerden o kadar daha az emin hâle geliyordu. Bununla birlikte, bu bağlamda ödenen bedelin, hurafelere dayalı korkulardan ve geleneksel tanrılara inanmaktan kurtarılabilirlerse ve ne kadar geçici veya kısmî olursa olsun şeylerin / varlıkların gerçek düzenine nüfûz edebilmelerine izin veren ya da imkân tanıyan fikirlere sahip olabilirlerse, bu bedelin ödenmeye değer bir bedel olduğu görülüyor veya düşünülüyordu. Sürgit yeni problemler patlak vermesine ve bu problemlere yeni [şekillerde] çözümler bulma arayışı içinde olunmasına rağmen, o zorlu entelektüel ilerleme çabasının, beraberinde getirdiği türlü kafa karışıklıklarını giderdiği gözleniyordu. Xenophanes, bu durumu şöyle dile getiriyordu: "Tanrılar, başından itibaren bize her şeyi ifşa etmediler; ancak zamanın akışıyla birlikte, araştırma yoluyla insanlar neyin [kendileri için] daha iyi olduğunu buluyorlar..."[6]

Grek Aydınlanması

Bu entelektüel gelişme, M. Ö. 5. yüzyıl boyunca çeşitli Grek düşünce ve sanat akımları birbirleriyle buluşmaya ve kaynaşmaya başladığı zaman Atina'da zirve noktasına ulaştı. Pericles çağı ve Parthenon'un ["puthane"nin] inşası, Atina'nın antik Yunan'da kültürel yaratıcılığının ve siyasî etkisinin zir-

6 Xenophanes'in bu önemli fragman'ına dâir W. K. C. Guthrie şu açıklamayı yapar: "Şahsî arayışa ve zaman'a duyulan ihtiyaca yapılan bu vurgu, bunu, sanatlar ve bilimlerdeki ilerleme fikrinin -ilâhî vahye değil, ya da en azından bütünüyle ilâhî vahye değil, aksine, beşerî çabaya bağlı bir ilerleme olduğunun- mevcut Grek lüteratüründe dile getirilen ilk açıklama olarak gösterir." *A History of Greek Philosophy, I. Cilt: Earlier Presocratics and its Pythagoreans.* Cambridge: Cambridge University Press, 1962: 399-400.

ve noktasına ulaştığına tanık olmasına ve Atinalı insanın, kendisini, kendi dünyasının içinde, kendine ait yeni bir güç ve akıl (intelligence) duygusuna sahip olduğunu telaffuz etmesine imkân tanıdı. Atina'nın [Atina şehir-devlet'inin], Pers işgalcilere karşı zafer kazanmasından ve kendisini Grek [şehir] devletlerinin lideri ve öncüsü olarak tesis etmesinden sonra, Atina, süratle emperyal iddiaları [ve hedefleri] olan genişleyen bir ticaret ve denizcilik şehri / devleti olarak tarih sahnesine çıktı.

Atina şehir devletinin filizlenen aktiviteleri, Atinalı yurttaşlara, diğer kültürlerle ve dünya görüşleriyle [dinlerle veya medeniyetlerle] sürgit artan temaslar kurma imkânı sundu ve böylelikle yeni kentli sofistikasyon, Atina'yı ilk Grek metropolis'i hâline getirdi. Demokratik öz-yönetimin gelişmesi, tarım ve denizcilikteki teknik ilerlemeler, yeni bir hümanist ruhu hem ifade, hem de teşvik etti. Erken dönem [Grek] filozofları, felsefî spekülasyonlarında, yalnızca bir ya da bir kaç öğrencinin ortaya koydukları çalışmaları ve geliştirdikleri fikirleri aktarabildikleri, görece soyuttular ve hayattan kopuktular. Oysa şimdi, bu tür bir [felsefî] spekülasyon, bir bütün olarak şehrin entelektüel hayatını daha fazla temsil eder hâle gelmişti: Atina da, kavramsal düşünceye, eleştirel analize, refleksiyona [hayata ve kendine dâir düşünmeye] ve diyalektiğe doğru kayıyordu.

M. Ö. 5. yüzyıl boyunca yaşanan bu gelişmeler sonrasında, Helen / Grek kültürü, kadîm mitolojik gelenek ile "modern" seküler akılcılık arasında özenli ve verimli bir denge kurmayı başardı. Zamanlar ötesi Olympos'çu azameti yakalayacak, eşi görülmemiş bir şevkle tanrılar için tapınaklar dikiliyordu. Yine de, Phideas ve Polyclitus'un sanat çalışmalarının ürünü olarak inşa edilen âbidevî binalar, heykeller ve Parthenon'daki resimlerde, kılı kırk yaran analiz ve teori çalışmaları, bu azamete, insan aklıyla mitik düzeni somut bir sûrette birleştirme yönünde ortaya konan muazzam çabalar vasıtasıyla eşlik ediyordu. Zeus, Athena ve Apollo'nun tapınaklarının, ilâhî olana saygı sunmalarının yanısıra, insanın aklî berraklığının ve matematiğe dayalı cezbediciliğinin ve güzelliğinin zaferini kutladığı [ve kutsadığı] gözleniyordu.

Kezâ Grek sanatçıların, tanrılar ve tanrıçalarla ilgili tasavvur ve tahayyülleri, aynı şekilde, erkekler ve kadınlar için de aynen geçerli tasavvur ve tahay-

yüllerdi: [Tanrılar da, insanlar da] idealleştiriliyor, yüceltiliyor ama yine de beşerî ve şahsî şekillerde görünür kılınıyorlar, resmediliyor ve temsil ediliyorlardı. Bununla birlikte, sanat çalışmalarının yegâne belirleyici objesi, tanrılar olmaya devam ediyordu ve insanın genel / küllî şemada sınırlı bir yere sahip olduğu duygusu ve kavrayışı varlığını sürdürüyordu. Aşil / Aeschylus ve Sophocles'in mit'e yeni yaratıcı şekillerde yaklaşmaları ya da Olimpik oyunlardaki atletik müsabakalarda tanrıların tehditlerini [tehditler savurduklarını] gören büyük koro ilâhîleri yazarı şâir Pindar'ın övgü / methiye dolu şiirleri, insanın kendinin gelişen kabiliyetlerinin ilâhî güçleri pekiştirebileceğini ve bu güçlere yüceltilmiş ifade imkânları sunduğunu gözler önüne seriyordu.

Ne var ki, 5. yüzyılın sonlarına doğru yaklaşılınca, [ilâhî olan ile beşerî olan arasındaki] bu denge, insanın lehine bozulma temayülünü devam ettirdi ve daha da arttırdı: Hipokrat'ın tıptaki çığır açıcı çalışmaları, Herodotus'un dakik gözlem gücüne dayanan tarih çalışmaları ve seyahat tasvirleri, Meton'un yeni takvim sistemi, Thucydides'in nüfûz edici tarihî analizleri, Anaxagoras ve Democritus'un cesur bilimsel spekülasyonları, bütün bunların hepsi, Helen / Grek düşüncesinin kapsama alanını alabildiğine genişletmiş ve şeyleri / varlıkları kavrayışın rasyonel olarak idrak edilebilir tabiî nedenleri açısından temellendirmişti. Pericles'in bizatihî kendisi, rasyonalist filozof ve fizikçi Anaxagoras'la yakın temas hâlindeydi ve eski hurafelere dayalı açıklama biçimlerinden kuşku duyan yeni entelektüel açıklık ve anlaşılabilirlik artık bir hayli yaygınlaşmış ve kök salmaya yüz tutmuştu.

Çağdaş insan, şimdi kendisini, mitik altın çağın dejenere olmuş bir ürününden çok, kölelikten ilerlemeye doğru yol alan daha uygarlaşmış bir hâsıla / "ürün" olarak görüyordu.[7] Aktif bir orta sınıfın ticarî ve siyasî olarak yükse-

---

7 Grek insanlık tarihi tasavvurunun ve beşerî olan'la ilâhî olan ilişkisinin gelişimi mitolojik Promete figürünün değişen tabiatı ve statüsünde gözlemlenebilir. Hesiod'un, Zeus'un arzularına karşı insanlık için Olympos'tan ateşi çalan bir düzenbaz olarak yaptığı daha önceki dönemlere ait tasvir, Aşil'in *Prometheus Bound* / *Bağımlı Promete* tanımıyla büyük oranda genişletilmişti: Aşil burada, insanlığa uygarlığın bütün sanatlarını armağan eden ve böylelikle de, insanlığı, primitif vahşîlik hâlinden kurtularak, entelektüel yetilerini geliştiren, ustalaşan ve tabiat üzerinde hâkimiyet kurmayı başaran olağanüstü kabiliyetli bir kahraman olarak res-

lişe geçmeye başlaması, eski tanrılar ve kahramanların aristokratik hiyerarşisini daha fazla aşındırmaktaydı. Pindar'ın, kendi aristokrat himayedarlarını methiyeler dizerek kutladığı ve kutsadığı o uzun süren istikrarlı toplum düzeni, yerini, sürgit daha fazla akışkan, geçişken, eşitlikçi ve agresif bir şekilde rekabetçi hâle gelen yeni bir düzene terk ediyordu. İşte bu değişimle birlikte, Pindar'ın o eski muhafazakâr dînî değerleri ve sınır tanımaz beşerî çabaya karşı konan veya geliştirilen engeller de artık geride kalıyordu. Atina *polis*'inin / şehir devleti'nin geleneksel tanrılarına inanç aşındırılmakta, daha eleştirel ve seküler bir ruh çok daha güçlü bir şekilde yükselişe geçmekteydi.

Bu gelişim sürecindeki en belirgin ve belirleyici aşama, M. Ö. 5. yüzyılın ikinci yarısından itibaren Sofistlerin ortaya çıkışıyla birlikte gerçekleştirildi.

---

metmişti. Hesiod'un bir dizi gülünçlükler sergileyen Promete figürü, Aşil'de, yerini, evrensel ölçekte trajik bir kahramana bırakmıştı. Yine Hesiod, insanlık tarihini, saf, bozulmamış bir altın çağ'dan geriye gidiş olarak değerlendirirken, Aşil'in Promete figürü, insanlığın uygarlığa doğru mesafe katetmesini kutluyordu. Ne var ki, aynı mitin daha sonraki versiyonlarıyla kontrast / karşıt nitelikler arzeden Aşil'in Promete figürü, insanlığın ilerlemesinin kaynağını, bizatihî insanın kendisi değil, ilâhî Promete'nin oluşturduğunu, dolayısıyla da, dünyada olup bitenlerin gerisinde, örtük bir şekilde de olsa, ilâhî bir gücün varlığını varsayıyordu. Her ne kadar, Aşil'in Promete mitinin ontolojik önemini tam olarak belirginleştirebilmek bir hayli zor olsa da, onun, Promete ile insanı, esas itibariyle, sembolik bir bütünlük, bir birlik olarak mito-şiirsel terimlerle algıladığı, tahayyül ettiği anlaşılıyor.

Bununla birlikte, Aşil'den sonra, 5. yüzyılın Grekleri için Promete figürü, yalnızca insanın kendi aklının ve yaşama, varolma mücadelesinin alegorik bir temsilinden ibaret hâle gelmişti. *Sofistler* başlığını taşıyan bir komedinin bir fragmanında, Promete, sadece insan zihniyle özdeşleştirilmiştir. Yine başka bir eserde ise, Promete figürü, insanlığın uygarlık yolunda katettiği ilerlemeyi açıklayacak "tecrübe"nin bir metaforu olarak kullanılmıştır. Kezâ, Promete'nin mitik özelliklerinden arındırılması girişimi, aynı şekilde, Eflatun'un (metinde de biraz önce dikkat çektiğimiz gibi), *Protagoras* başlıklı eserindeki Sofist Protagoras miti'ne ilişkin geliştirdiği tasvirde de açıkça görülebiliyordu. Grek zihni, düşüncesi ve muhayyilesi, kadîm şiir geleneğinden hümanist felsefeye doğru bir değişim geçirdikçe, -ki bu değişim sürecinde klasik trajedi tam da orta noktada duruyordu-, insanın başarısının kaynağının ilâhî olan'dan bizzat beşerî olan'a doğru kaymasıyla birlikte, Grek tarih tasavvuru da, geriye doğru değil, ileriye doğru yönelen bir perspektifi benimsedi. Bu konuda şu metne bakılabilir: E. R. Dods, "Progress in Classical Antiquity," *Dictionary of the History of Ideas*, ed., Philip P. Weiner (New York: Charles Scribner's Sons, 1973) C. 3: 623-626.

Bu yeni entelektüel çevre'nin önde gelen savunucuları ve tarafları olan Sofistler, gezgin profesyonel öğretmenlerdi; pratik hayatta olup biten olaylar konusunda nasıl başarılı olunabileceğine dâir hem entelektüel bilgiler sunan, hem de rehberlik yapan liberal / özgürlükçü bir ruha sahip seküler hümanist filozoflardı.

Demokratik şehir-devleti'nde siyasî katılım konusundaki artan ve genişleyen imkânlarla birlikte, Sofistlerin sunduğu hizmetler, bir hayli revaçtaydı ve ilgi topluyordu. Sofistlerin düşüncelerinin genel temayülü, kendilerinden önceki dönemdeki felsefenin gelişimini karakterize eden o aynı rasyonalizm ve natüralizm temeline dayanıyordu ve sürgit artan bir şekilde [içinde yaşadıkları] çağın ruhunu yansıtıyordu.

Ancak Sofistlerle birlikte, Grek düşüncesine, felsefeyi, daha önceki dönemdeki daha spekülatif ve kozmolojik ilgilerden uzaklaştıran yeni bir şüpheci pragmatizm unsuru girdi. Protagoras gibi Sofist düşünürlere göre, insan her şeyin ölçütüydü ve insanın gündelik beşerî hayata dâir kendi şahsî yargıları, naif bir şekilde geleneksel dini tasdik etmek ya da anlaşılması, kavranması zor soyut spekülasyonlara dalmak yerine, kendi şahsî inançlarına ve davranışlarına göre teşekkül etmeliydi. Kezâ hakîkat, mutlak değil, izafiydi ve kültürden kültüre, insandan insana ve durumdan duruma göre farklılık arzederdi. İster dînî, isterse felsefî bakımdan olsun, bunun aksini iddia etmek, eleştirel argümana [algılama, kavrama ve tartışma biçimine] aykırıydı. Herhangi bir inancın ya da kanaatin nihâî değeri, yalnızca bireyin hayattaki ihtiyaçlarına hizmet etmesindeki pratik faydaya göre belirlenebilirdi.

Çağdaş sosyal ve siyasî durumun tetiklediği ve teşvik ettiği Grek düşüncesinin mahiyetindeki bu kesin dönüşüm, o zamanki tabiat felsefesinin problematik durumundan olduğu kadar, geleneksel dînî inancın zayıflamasından da kaynaklanıyordu. Yalnızca eski mitolojiler Grek düşüncesindeki, zihni/yet/indeki belirleyici konumlarını yitirmekle kalmamışlar; aynı zamanda, buna mukabil olarak da mevcut bilimsel izah biçiminin durumu da tam bir kriz noktasının eşiğine gelip dayanmıştı. Her ikisi de müşterek beşerî tecrübenin müşahhas gerçekliklerini alt üst eden muğlak paradokslarıyla Parmenides'çi mantığın ve faraziyelere dayalı atomlarıyla da atomcu fiziğin

aşırılıkları, bütün bir teorik / spekülatif felsefe pratiğini anlamsızlaştırmaya başlamıştı.

Sofistlerin görüşüne göre, spekülatif [=felsefî-nazarî düşünmeye dayanan] kozmolojiler, pratik insanî ihtiyaçlara da hitap etmiyordu; sağduyuya da mantıklı ve makul gelmiyordu. Thales'ten itibaren, her bir filozof, dünyanın gerçek tabiatının ne olduğuna dâir kendine özgü bir teori ortaya atıyor, bir filozofun ortaya attığı teori veya teoriler diğer filozofların teorileriyle çelişiyordu; işte böylesi bir ortamda, duyular tarafından ifşa olunan, gün ışığına çıkarılan olgular dünyasının gerçekliği her geçen gün sürgit artan bir şekilde daha fazla reddediliyordu.

Bütün bunların neticesinde ortaya çıkan sonuç, diğerlerine karşı ispat edilebilecek hiç bir gerçek temeli olmayan, birbirleriyle çatışan bir fikirler kaosu'ndan ibaretti. Dahası tabiat filozoflarının, beşerî gözlemciyi, yani sübjektif unsuru yeteri kadar dikkate almadan, dış dünya hakkında teoriler geliştirmekle meşgul oldukları gözlenmişti. Oysa buna mukabil olarak Sofistler, her kişinin kendine özgü bir tecrübeye ve dolayısıyla kendine özgü bir gerçeklik / hakîkat algısına sahip olduğunu kabul ediyorlardı. Sonuç itibariyle, Sofistlere göre, bütün anlama ve kavrama çabaları sübjektif kanaatlere dayanıyordu. Gerçek anlamda objektiflik, imkânsızdı. Bir kişinin meşrû olarak bilme iddiasında bulunabileceği tek şey, mutlak hakîkat değil, yalnızca ihtimallerdi.

Bununla birlikte, Sofistlere göre, bir insanın kendisi dışındaki dünyaya dâir kesin bir bilgiye ya da tasavvura sahip olup olmaması önemli değildi. İnsan, yalnızca zihninin muhtevalarını -yani öz'lerden / cevher'lerden ziyade görünüşleri- bilebilirdi; ancak bunlar, insan için geçerli bir ilgi konusu olabilecek yegâne gerçekliklerdi. Görünüşlerin dışında, yalnızca insanın sınırlı melekeleri konusunda değil, aynı zamanda çok daha temelli aslî melekeleri konusunda da sözkonusu edilebilecek daha derin ve kalıcı gerçeklik / hakîkat, bilinemezdi; çünkü bu tür bir gerçekliğin / hakîkatin, beşerî varsayımların dışında varolabildiği söylenemezdi.

Oysa beşerî düşüncenin gerçek amacı, beşerî ihtiyaçlara hizmet etmekti ve yalnızca münferit tecrübe bu tür bir amaca ulaşabilmenin temelini sunabilir-

di. Her bir kişi, dünyada kendi yolunu tayin edebilmek için kendi kabiliyetlerine yaslanmalıydı. Bireyin entelektüel sınırlılıklarının kabulü, böylelikle bir özgürleşme olacaktı; zira insan, ancak bu yolla, kendi düşüncesinin kendi ayakları üzerinde durmasını, hükümran olmasını ve kendi aklî yargısının dışındaki güvenilmez kaynaklar tarafından gelişigüzel şekillerde tanımlanan yanılsatıcı mutlaklardan ziyade kendisine hizmet etmesini mümkün kılabilmenin yollarını bulabilirdi.

Sofistler, önceleri fizîkî dünyaya yönlendirilen eleştirel akılcılığın, şimdi, çok daha verimli bir şekilde beşerî olaylara, ahlâk'a ve siyaset'e de tatbik edilebileceğini varsayıyorlardı. Sözgelişi, seyyahların nakillerinin / aktarımlarının ortaya koyduğu deliller, sosyal pratiklerin ve dînî inançların mutlak[lardan teşekkül etmiş] olmadığını, daha ziyade, her "ulus"un, tabiatla da, ilâhî bir emirle de herhangi bir ilişkiye dayanan hiç bir temeli olmayan geleneklerine ve göreneklerine göre değişiklik arzeden tevarüs edilen dindarlıklarının oluşturduğu yalnızca mahallî beşerî davranış ve alışkanlıklar olduğunu gösteriyordu, Sofistlere göre.

Grek uygarlığının bu son aşamasında geliştirilen en son fizik teorileri de aynı sonuca varıldığını ortaya koyuyordu: Eğer sıcak ve soğuk tecrübesinin tabiatta objektif bir mevcûdiyeti sözkonusu değil de, aksine, bu tecrübe, yalnızca münferit kişinin birbirleriyle etkileşim hâlinde olan atomların geçici düzenlemeleri tarafından teşekkül ettirilen sübjektif izlenimlerinden ibaret ise, o takdirde, doğru ve yanlış standartları da aynı şekilde ve aynı ölçüde temelsiz, alışkanlıklara dayalı ve sübjektif olarak belirlenmiş olabilirdi.

Yine tanrıların mevcûdiyetleri de, aynı şekilde, ispat edilemez bir varsayım olarak değerlendirilebilirdi. Tıpkı Protagoras'ın dediği gibi: "Tanrılar[ın mevcûdiyetleri] konusuna gelince... Tanrıların varolup varolmadıklarını ya da ne tür bir sûrete sahip olduklarını bilebilecek herhangi bir araca veya yola sahip değilim; zira meselenin muğlaklığı ve insan hayatının kısalığı da dâhil, bu tür bir bilginin önünde pek çok engel mevcuttur."

Bir diğer Sofist filozof Critias da, tanrıların, başka türlü durumlarda [tanrı olmadığı zaman] kötü bir şekilde hareket edecek kişilerin içine korku salmak için icat edildiklerini söylemişti. Mekanik natüralizmleriyle / tabiatçılıklarıy-

la birlikte tıpkı diğer pek çok fizikçi gibi Sofistler de, tabiatı, tesadüf ve zorunluluk yasaları beşerî hayattaki hâdiselerle hiç bir ilişki içinde olmayan gayr-ı şahsî bir fenomen olarak görüyorlardı. Önyargısız sağduyunun gösterdiği delil, dünyanın / kâinâtın görünmez tanrılar tarafından değil, aksine, görünen madde tarafından teşekkül ettirildiğini gözler önüne seriyordu, Sofist düşünürlere göre. Dolayısıyla dünya / kâinât, en iyi şekilde, dînî önkabullerden arınıldığı zaman kavranabilirdi.

Hâl böyle olunca, Sofistler, metafizikte değişken bir ateizm ya da agnostisizm, ahlâkta ise duruma göre değişen [izafî] bir ahlâk inancını benimsemişlerdi. Zira şimdi artık dînî inançlar, siyasî yapılar ve ahlâkî davranış kuralları, insan tarafından icat edilen alışkanlıklar [konvansiyonlar = "kalıplar / sözleşmeler"] olarak görüldüğü için, bütün bunların hepsi, esaslı bir sorgulama ve değişime açıktı. Sınırlayıcı geleneksel tutum ve davranışlara körü körüne yüzyıllarca bağlandıktan veya itaat ettikten sonra, insan, şimdi artık kendi aydınlanmış öz-çıkarını sunan programının izini sürebilecek kadar özgürdü. İnsan için en faydalı olan şeyin ne olduğunu akılcı yollarla keşfetmek, kişinin aksiyonlarını, mitolojik güçlere veya tanrılara ya da ispat edilemeyen metafiziğin mutlak varsayımlarına dayalı olarak temellendirmekten daha akıllıca (intelligent) bir strateji olarak görünüyordu.

Sofistler, mutlak hakîkat arayışının boşuna bir çaba olduğunu düşündükleri için, genç insanların, onlardan, retoriğe dayalı pratik ikna ve mantîkî beceri sanatlarından ve yanısıra da sosyal tarihten ahlâka, matematikten müziğe kadar geniş bir alana yayılan diğer konuları öğrenmelerini salık veriyorlardı. Hâl böyle olunca, yurttaş, şehir-devleti demokrasisinde daha etkin bir rol oynamaya ve daha genel olarak da, bu dünyada daha başarılı bir hayat yaşamayı temin ve tesis etmeye en iyi şekilde bu yolla hazırlanabilirdi. Hayatta mükemmelliğe ulaşma becerileri öğretilebildiği ve öğrenilebildiği için, insan eğitim yoluyla imkânlarını ve fırsatlarını geliştirmekte ve genişletmekte özgürdü artık. İnsan, kişinin kabiliyetlerinin tesadüfî olarak elde etmenin ya da doğumla birlikte bahşedilmiş olmanın bir sonucu olarak sonsuza dek sabitlendiği, değişmediği şeklindeki konvansiyonel inançlar gibi geleneksel varsayımlarla sınırlı ve çepeçevre kuşatılmış değildi. Sofistler tarafından sunulan bu

tür bir program yoluyla hem birey, hem de toplum kendilerini daha iyi bir konuma getirebilirlerdi.

Böylelikle, bu görüşleriyle Sofistler, mit çağından pratik akıl çağına geçişe aracılık etmişlerdi. İnsan ve toplum, artık teolojik önkabuller olmaksızın metodik ve ampirik olarak incelenebilecek ve araştırılabilecekti. Mitler, artık bundan böyle, ilâhî bir hakîkatin ifşaları değil, aksine, alegorik fabllar [mecâzî, metaforik hikâyeler] olarak anlaşılacaktı. Aklî kesinlik, gramatik keskinlik ve hitabetteki ustalık, yeni ideal insandaki temel meziyetlerdi. İnsanın karakterinin şehir-devletine başarılı bir şekilde katılabilmesinin doğru veya uygun bir şekilde teşekkülü, çeşitli sanatlarda ve bilimlerde ikinci bir eğitim almayı gerektiriyordu; bu yüzden, *paideia* -yani, jimnastik, gramer, retorik, şiir, müzik, matematik, coğrafya, tabiat tarihi, astronomi, fizîkî bilimler, toplum ve ahlâk tarihi ve felsefeyi de içine alan klasik Grek eğitim ve öğrenim sistemi- iyi yetişmiş, tam eğitilmiş bir yurttaş "üretmek" için gerekli olan tam bir pedagojik araştırma programı tesis edilmişti.

İster tanrılara geleneksel inanç olsun, isterse, onlara göre, aynı ölçüde insan aklının kozmos kadar yoğun ve bilinemez bir şey olan tabiatı gerçek olarak bilebilme kapasitesine naif inanç şeklinde olsun, Sofistlerin beşerî inançlara, sistematik olarak şüpheyle yaklaşmaları, düşünceyi, yeni ve henüz keşfedilmemiş yollar takip etmekte özgürleştiriciydi.

İşte bunun bir sonucu olarak, insanın konumunun, önceden olamadığı kadar muazzam olması olmuştu. İnsan artık sürgit artan bir şekilde özgürdü ve kendi kaderini kendisi belirliyordu; kendisinin yanısıra kültürleri ve inançları ihata eden çok daha büyük ve muazzam bir dünyanın, beşerî değerlerinin ve alışkanlıklarının izafîliğinin ve plastisitesinin, yanısıra da kendi gerçekliğini yaratmakta kendisinin sahip olduğu rolün farkındaydı. Bununla birlikte, yine de, eğer kozmik plan gerçekten varsa, kendi mantığına dayalı insan tasavvuru ve Grek kültürel değerlerine sahip olan insan, kozmik planda, artık daha fazla önemli değildi.

Sofistlerin görüşleri tarafından diğer problemler de gün ışığına çıkarıldı. Sofistlerin entelektüel eğitimlerinin pozitif etkilerine ve yetkin karakter oluşumunun temeli olarak liberal / özgürlükçü bir eğitimin kurulmasına rağmen,

Sofistlerin bütün değerlere karşı radikal bir şüphecilik tavrı geliştirmeleri, bazı Sofist düşünürleri, açıkça gayr-ı ahlâkî bir fırsatçılığı savunmaya sürükledi. Öğrencilere, görünüşte her tür iddiayı destekleyecek ilk bakışta makul gibi görünen argümanları nasıl geliştirebilecekleri öğretiliyordu.

Daha somut olarak konuşmak gerekirse, çok daha belirgin bir şekilde tedirgin edici olan şey, bütün bunların sonucunda, Atina'daki siyasî ve ahlâkî durumun tam bir kriz noktasının eşiğine gelip dayanmış olmasıydı: Demokrasi tam bir kaosa dönüşmüş ve bir hayli yozlaşmıştı; bunun sonucunda Yunanistan'ın Atina liderliğinin zorbalaşmaya başlaması ve duruma acımasız bir oligarşinin el koymasıyla birlikte, bu zorbalık ve saldırganlık ortamında başlayan savaşlar tam anlamıyla felâketle sonuçlanmıştı.

Atina'daki günlük hayat, hiç bir kural tanımadan ihlâl edilen ahlâkî standartlardan yoksun hâle gelmiş ve bütün insanî özelliklerini yitirivermişti; ahlâkî standartlardaki çöküş, Atinalı erkek yurttaşların rutin olarak ve zorba bir şekilde kadınları, köleleri ve yabancıları sömürmesinde gözlenebiliyordu. Bütün bu gelişmelerin kendilerine özgü kökenleri ve itici güçleri vardı ve bu gelişmelerden ötürü yalnızca Sofistleri suçlamak elbette ki yanlış olurdu. Bununla birlikte, bu tür kritik şartlarda, mutlak değerlerin felsefî olarak inkâr edilmesinin ve katı fırsatçılığın sofistike boyutlar kazanmasının, zamanın problematik ruhunu hem yansıttığı, hem de kontrolden çıkarttığı gözleniyordu.

Bütün ilerici ve liberal özelliklerine rağmen Sofistlerin izafî hümanizmlerinin hiç de bütünüyle zararsız olmadığı ispatlanmıştı. Atina'nın önceki zaferleri tarafından kapıları aralanan çok daha büyük ve kapsamlı dünya, Atina'nın kadîm kesinliklerini aşındırmıştı ve şimdi olup bitenlerin kavranabileceği evrensel ama kavramsal daha büyük bir sosyal düzene ihtiyaç duyduğu anlaşılıyordu. Sofistlerin öğretileri bu tür bir sosyal düzen sunmaktan uzaktı; aksine onların öğretileri yalnızca başarı[lı olma] yöntemleri sunabiliyordu. Başarının nasıl tanımlanabileceği de tartışmaya açık bir konuydu üstelik.

Kendi sahip olduğu güçle insanın düşüncesinin, iyi bir hayat sürdürmesini bilgeliği sunmakta yeterli olabilirdi ve insan zihni, bağımsız olarak bir denge gücü sunabilirdi; ama Sofistlerin insanın entelektüel / aklî hâkimiyeti konusundaki güvenlerinin, şimdi artık yeniden gözden geçirilip değerlendiril-

mesi gerekiyordu. Muhafazakâr duyarlıklara sahip kişiler için, geleneksel Helen / Grek inanç sistemlerinin temelleri ve bunların daha önceki zamanlarüstü değerleri, tehlikeli bir şekilde aşındırılmaktaydı; öte yandansa, akıl ve sözlü beceri, mükemmel bir şöhretten daha az önemsiz değildi artık. Gerçekten de, aklın bütün bir gelişiminin, insan zihninin dünyanın gerçek bilgisine sahip olması kapasitesinin inkâr edilmesiyle birlikte kendi temel dayanaklarını aşındırdığı ve zamanla yıktığı gözleniyordu.

Socrates

Socrates, herhangi bir Sofist kadar şüpheci ve bireyci biri olarak kendi felsefî araştırmasına işte bu canlı ve tartışmalı ortamda başladı. Pericles, Euripides, Herodotus ve Protagoras'ın daha genç çağdaşı olan ve inşasından bitirilişine kadar Akropolis'te Parthenon'un inşa edilişini görebilen bir zamanda yetişen Socrates, felsefî arenaya, kadîm Olympos'çu gelenek ile güçlü yeni entelektüalizm geriliminin zirve noktasında olduğu bir zaman diliminde girdi. Olağanüstü hayatı ve ölümü nedeniyle Socrates, yalnızca yeni bir yöntem ve yeni bir hakîkat arayışı ideali geliştirmekle değil, aynı zamanda, kendi kişiliğinde sonraki felsefe için kalıcı bir model ve ilham kaynağı oluşturarak da Grek düşüncesini radikal bir şekilde dönüştürecekti.

Socrates'in etkisi muazzam olmasına rağmen, hayatı hakkında pek az şeyi kesin olarak bilebiliyoruz. Socrates'in kendisi hiç bir şey yazmamıştı. Eflatun'un *Diyaloglar*'ında en zengin ve en insicamlı insan portresi ve nereye kadar kendisine ait olduğu pek bilinmeyen Socrates'e atfedilen sözler ve fikirler Eflatun'un kendi düşüncesinin gelişim sürecini yansıtır (ki bu probleme bu bölümün sonunda daha ayrıntılı olarak yeniden bakacağız). Xenophon, Aeschines, Aristophanes, Aristo ve geç dönem Eflatuncular gibi diğer çağdaşlarına ve takipçilerine ait rivayetler, her ne kadar faydalı olsa da, yine de genellikle ikincil ya da dağınık, sıklıkla muğlâk ve kimi zamansa çelişkilerle doludur. Bununla birlikte, erken dönem Eflatuncu diyaloglarla diğer kaynakların bir araya getirilmesinden makul bir güvenilir Socrates portresi çizilebilir.

Bunlardan ortaya çıkan deliller, Socrates'in, kendi çağında veya başka herhangi bir çağda da nâdir rastlanabilen bir entelektüel dürüstlük tutkusuna

ve ahlâkî karaktere sahip, kendine özgü şahsiyeti ve zekâsı olan bir kişi olduğunu gösterir. Socrates, ısrarlı bir şekilde sorulmayan soruların cevaplarını araştırmış, ahlâkî meselelerde daha dikkatli ve özenli düşünmeyi kışkırtabilmek için geleneksel varsayımları ve inançları aşındırmaya çalışmış ve hem kendisini, hem de kendisini takip edenleri, bıkmadan usanmadan iyi bir hayatı neyin oluşturduğuna dâir daha derin bir anlayış ve kavrayış geliştirme çabası içine girmeye zorlamıştı. Socrates'in sözleri ve eylemleri, akılcı öz-eleştiri fiilinin, insan zihnini yanlış kanaatin prangalarından kurtarabileceği inancında ete kemiğe bürünmüştü.

Kendisini hikmeti keşfetme ve hikmeti diğer kaynaklardan elde etme çabasına vakfettiği için Socrates kendi özel hayatını ihmal etmiş ve bütün zamanını kendi yurttaşlarıyla tartışmakla geçirmişti. Sofistlerin aksine, Socrates, insanları eğitmesinden ötürü onlardan para almıyordu. Her ne kadar Atina'nın elitleriyle yakın ilişki içinde olsa da, maddî refah ve geleneksel başarı standartlarına karşı son derece kayıtsız ve ilgisiz biriydi. Yine, her ne kadar karakteri paradokslarla dolu olsa da, Socrates, kendisiyle olağandışı bir şekilde barışık bir kişi izlenimi veriyordu. İnsanların kendisine çabucak ısınmasına imkân tanıyacak kadar alçak gönüllü ama kendisinden son derece emin, şakacı ve zeki ama aynı zamanda ahlâkî bakımdan son derece güven verebilen, kararlı, kolaylıkla kaynaşabilen ve anlaşabilen ama kendi hâlinde, münzevî ve düşünceye dalan biri olan Socrates, her şeyden öte ve önce hakîkat aşkı ve tutkusuyla yanıp tutuşan bir insandı.

Genç bir adam olarak Socrates'in, zamanının tabiat bilimini belli bir coşku ve merakla incelediği ve araştırdığı, fizik dünyanın spekülatif analiziyle uğraşan çeşitli çağdaş felsefe biçimlerini irdelediği anlaşılıyor. Ancak bütün bu çabalarının sonunda, Socrates bütün bunları [çağının bilimini ve felsefesini] tatmin edici olmaktan uzak bulmuştu: Birbirleriyle çelişen ve çatışan teoriler ve fikirler kargaşası berraklıktan çok karmaşa ve kafa karışıklığı oluşturuyordu ve onların kâinâtı yalnızca maddî nedenler açısından izah ederek, dünyada mündemiç bulunan pozitif aklı (intelligence) gözardı etmeleri Socrates'e tutarsız geliyordu. Socrates, bu tür teorilerin, kavramsal olarak tutarlı olmaktan da, ahlâkî olaraksa faydalı olmaktan da uzak olduğunu düşünüyordu.

Bu nedenle, Socrates, fizikten ve kozmolojiden vazgeçerek ahlâk ve mantığa yönelmişti. Bu dünyada nasıl yaşanılması gerektiği ve bu dünyada nasıl yaşanılması gerektiği konusunda berrak bir şekilde nasıl düşünülebileceği, Socrates'in temel ilgi noktası olmuştu. Cicero'nun üç asır sonra ifade edeceği gibi, Socrates, "felsefeyi göklerden yere indirmiş ve insanların kentlerine ve evlerine ekmişti."

Bu tür bir tasavvur değişimi, eğitim, dil, retorik ve tartışma ilgileriyle pek çok bakımdan Socrates'i andıran Sofistlerin fikirlerinde de hâlihazırda mevcuttu. Ancak Socrates'in ahlâkî ve entelektüel beklentilerinin mahiyeti, Sofistlerinkinden gözle görülür bir şekilde ayrıydı ve ayrılıyordu. Bütün ahlâkî standartların kural hâline gelen alışkanlıklardan (conventions) ibaret ve bütün beşerî bilginin ise izafî olduğu bir dünyada Sofistler diğer insanlara, nasıl başarılı bir hayat sürdürebileceklerini öğretiyorlardı.

Socrates, bu tür bir eğitim felsefesinin ve anlayışının, hem entelektüel bakımdan yanlış ve yanıltıcı, hem de ahlâkî bakımdan zararlı ve tehlikeli olduğuna inanıyordu. Bu Sofist yaklaşımın aksine Socrates, kendi vazifesini, salt kanaati aşan bilgiye giden yolu bulmak ve salt bağlanmayı aşan bir ahlâk anlayışı geliştirmek olarak görüyordu.

Genç filozofun hayatının erken bir döneminde, Delphi'deki Apollo tapınağının kâhini / rahibi, Socrates'ten daha bilge birinin olmadığını ilan etmişti. Tam da kendine özgü bir ironiyle daha sonraları kendisinin de ifade ettiği gibi, Delphi kâhininin gözlemini yanlışlama kaygısıyla, kendilerini bilge olarak gören kişilerin inançlarını ve düşüncelerini kılı kırk yararcasına incelemiş ve kendisinin diğerlerinden daha bilge olduğu; zira yalnızca kendisinin kendi cehaletini görebildiği sonucuna varmıştı. Ancak Sofistler, hakîkî bilginin elde edilemez olduğuna inanırlarken, Socrates, hakîkî bilgiye henüz ulaşılamadığını düşünüyordu.

Socrates'in hem kendisinden, hem de diğerlerinden yola çıkarak, insanın cehaletini tekrar tekrar gösterme çabası, aslında, entelektüel bir karamsarlık oluşturma kaygısından değil, bilakis, entelektüel alçakgönüllülüğünden kaynaklanıyordu. Cehaletin keşfi, Socrates için felsefî görevin sonu değil, aksine henüz başlangıcıydı; zira ancak bu keşif yoluyladır ki, kişi, insan olmanın ne

demek olduğu sorusunun gerçek mahiyetini muğlâklaştıran sorgusuz sualsiz kabul edilen varsayımların üstesinden gelmeye başlayabilirdi. Socrates, hayatın en iyi şekilde nasıl yaşanması gerektiği bilgisini daha iyi araştırabilmeleri için diğer insanları kendi cehaletleri konusunda ikna etmeyi kendisine şahsî bir misyon edinmişti.

Socrates'e göre, insan hayatında gerçek bir başarıya ve mükemmelliğe ulaşabilme konusunda gösterilebilecek herhangi bir girişim, insan varlığının iç / derûnî hakîkatini, insanın ruhunu ya da psişe'sini hesaba katmak zorundaydı. Socrates, muhtemelen bu bir hayli gelişmiş münferit ben-idraki ve kendini-kontrol duygusuna dayanarak Grek düşüncesine, ilk kez, tekil uyanık bilincin, ahlâkî ve entelektüel karakterin yegâne yeri olarak gördüğü ruhun yeni uyanışta merkezî bir önemi hâiz olduğu fikrini girdirmişti. Socrates, Delphi tapınağının bağlılarının "Kendini Bil" mottosunu tasdik ediyordu; zira insanın gerçek mutluluğa, yalnızca kendisine dâir bilgiye sahip olması, kişinin kendi ruhunu / psişe'sini ve kendi ruhunun gerçek konumunu idrak edebilmesi sûretiyle ulaşabileceğine inanıyordu.

Bütün insanlar, kendi tabiatları / fıtratları icabı, mutluluğu araştırırlar. Socrates, mutluluğun, ruhun tabiatına en fazla uygun olan bir hayat yaşanması yoluyla elde edilebileceğini düşünüyordu. Mutluluk; refah, iktidar ya da şöhret gibi fizîkî ya da hâricî şartların bir sonucu değildir; aksine, ruh için iyi olan bir hayat sürdürebilmenin bir sonucudur.

Bununla birlikte, gerçek anlamda iyi bir hayat sürdürebilmek için, iyi'nin mahiyetinin ve özünün ne olduğu bilinmelidir. Aksi takdirde insan, genel kanaate uyan ve o ânın haz ve alışkanlıklarıyla örtüşen her şeyi iyi ve erdemli bir şey olarak görerek salt bağlanma ya da şahsî menfaat temeline dayanarak körü körüne hareket etmekten kurtulamayacaktır.

Oysa Socrates, mevcut / cârî yaklaşımın tam aksine bir yol izleyerek, eğer bir insan, gerçek anlamda iyi'nin ne olduğunu -en derin anlamıyla kendisi için neyin faydalı olduğunu- bilirse, o takdirde, bu kişinin tabiî ve kaçınılmaz olarak iyi bir şekilde hareket edeceğini öne sürüyordu: Kişinin, iyi olanı bilmesi, ona göre hareket etmesine neden olacaktır; zira hiç kimse kendisine zarar vereceğini bildiği bir şeyi [yapmayı] bilinçli olarak tercih etmez. Kişi, yal-

nızca *yanıltıcı iyi* ile *hakîkî iyi*'yi birbirine karıştırdığı zaman yanlış bir davranışın eşiğine sürüklenir. Hiç kimse bile bile yanlış bir şeyi yapmaz; zira bilindiği zaman arzu edilir olması, iyi'nin tabiatındandır. İşte bu anlamda, Socrates, erdemin, bilgi olduğuna inanıyordu. Gerçekten mutlu bir hayat, akla göre yönlendirilen ve sürdürülen doğru eylem'e dayalı olan hayattır. Dolayısıyla, insanın mutluluğunun anahtarı, akla dayalı bir ahlâkî karakter geliştirmektir.

Ancak bir kişinin hakîkî erdemin ne olduğunu keşfedebilmesi için, zorlu bir sorgulama sürecine soyunması kaçınılmazdır. Erdemi bilmek için, bütün erdemli hareketlerdeki müşterek unsurun, yani erdemin özünün keşfedilmesi zarûrîdir. Erdemin gerçek mahiyetini keşfedebilmek için erdemin tabiatı hakkında geliştirilen her açıklamanın ayıklanması, analiz edilmesi ve sınanması gerekir. Çeşitli erdemli hareket ve eylem örneklerini zikretmek ve "işte erdem budur" demek kâfî değildir; çünkü bu tür bir cevap veya çaba, onları gerçek edem örnekleri kılan bütün örnek davranışlardaki yegâne aslî niteliği ifşa etmeye yetmeyecektir. Dolayısıyla aynı şey, iyi'lik, âdil'lik, cesaret, dindarlık / alçak gönüllülük ve güzellik için de geçerlidir.

Socrates, bu tür kavramların, kaçınılmaz olarak yegâne kavramlar / söz/cük/ler, mevcut insan alışkanlıklarının yegâne isimleri olduğu şeklindeki Sofistlerin yaklaşımlarını eleştiriyordu. Gerçekten de, söz/cük/ler, aslında muhkem bir temelden yoksun oldukları hâlde hakîkat izlenimi uyandırarak gerçekleri çarpıtabilir ve insanları yanıltabilirdi. Bununla birlikte, sözcükler, öte yandan da, bilinmez ve görünmez esrarengiz bir sır perdesi yoluyla, gerçekten de hakîkî ve kalıcı bir şeye işaret de edebilirlerdi. Kişinin bu gerçek hakîkate giden kendine özgü yolu bulması, filozofu bekleyen yegâne görevdi.

İşte Socrates, bu görevi yerine getirme seyrüseferine soyunduğu içindir ki, Batı zihni/yet/inin ve düşüncesinin karakteri ve gelişimi açısından temel teşkil edecek ünlü diyalektik tartışma biçimini geliştirebilmişti: Bu diyalektik tartışma biçimi, entelektüel bir araştırma yöntemi olarak yanlış inançları gün yüzüne, hakîkati ise gün ışığına çıkarabilmek için güçlü bir diyalog yoluyla akıl yürütme çabasıydı.

Socrates'in [yön] tayin edici stratejisi, kiminle tartışıyorsa onunla ilgili bir dizi soru ortaya atmak ve böylelikle sözkonusu inanç ya da açıklamada gizli

olan çatlaklıkları veya tutarsızlıkları gün ışığına çıkarabilmek için verilen cevapların sonuçlarını teker teker kılı kırk yararak tahlil etmekti. Bir şeyin özünü tanımlama çabaları, ya fazla kapsamlı veya genel ya da dar olduğu, yahut da meselenin püf noktasını kaçırdığı gibi gerekçelerle teker teker reddediliyordu. Sıklıkla bu tür bir tahlil, tam bir kafa karışıklığı ile sona eriyor, böylelikle Socrates'in tartışmacılarının şaşkınlıktan dona kalmalarıyla neticeleniyordu.

Ama bu tür zamanlarda, felsefe, Socrates için, doğru cevapları vermekten ziyade bu cevapları yılmadan keşfetme çabasından ibaret bir çabaydı. Felsefe, bir süreçti, bir disiplindi, hayat boyu süren bir arayış yolculuğuydu. *Sokratik* tarzda felsefe yapmak, kişinin kendi düşüncelerini, sürekli olarak, diğerleriyle giriştiği sonu gelmeyen diyaloglarda aklın eleştirisine tâbi tutmaktı. Hakîkî bilgi, Sofistlerin yaptıkları gibi, satın alınan bir eşya gibi ikinci el bir kaynaktan elde edilen bir şey değildi; aksine, sürekli entelektüel mücadele ve öz-eleştiriye dayalı düşünme pahasına elde edilebilecek, kazanılabilecek şahsî bir başarıydı. Socrates, "eleştiri yoluyla üzerinde düşünülmeyen hayat, yaşamaya değmez" demişti.[8]

Bununla birlikte, diğerlerini sürekli olarak sorgulamasından ötürü Socrates bütün kesimler arasında popüler ve saygı gören biri değildi; onun, öğrencileri arasında, eleştirel şüpheciliği aktif olarak teşvik etmesi, bazıları tarafından, geleneğin ve devletin gerçek otoritesini aşındıran tehlikeli ve tedirgin edici bir davranış olarak görülüyordu. Hakîkî bilgiyi bulma konusunda çıktığı zorlu arayış yolculuğunda Socrates, zamanının epey bir kısmını Sofistleri, kendi oyunlarıyla dize getirmeye ve yenmeye çalışmakla geçiriyordu; ancak Peleponnes Savaşı'nı müteakip patlak veren felâket ortamında Atina'daki siyasî istikrarsızlık döneminde, iki yurttaş tarafından dinsiz olmakla ve gençleri zehirlemek ve yozlaştırmakla suçlandığında Socrates'in Sofistlerle aynı kefeye konulması oldukça ironikti.

---

8 Yazarın yarım bıraktığı diyaloğu biz tamamlayalım: Socrates, öğrencisine, "üzerinde düşünülmeyen hayat yaşanmaya değmez" deyince, öğrencisi de, tastamam Socrates'in öğrencisine yaraşır bir bilgelikle, üstadına, "yaşanılmayan hayat, üzerinde düşünmeye değmez" diye karşılık vermişti (çev. notu).

Bazıları bir zamanlar Socrates'in öğrenci halkasının içinde yer alan çok sayıda siyasî figüre karşı verilen çatışma ve kargaşa ortamının tam orta yerinde Socrates, ölüm / idam cezasına çarptırılmıştı. Bu tür durumlarda, alternatif bir sürgüne gönderme cezasıyla cezalandırmak bir teamüldü ve muhtemelen onu suçlayanların beklentileri de bu yöndeydi. Ancak Socrates, yargılama sürecinin bütün aşamalarında ilkelerinden ödün vermeyi reddetmiş ve idam cezasının sonuçlarından kurtulma ya da bu sonuçları değiştirme yönündeki bütün çabaları elinin tersiyle itivermişti. Kendisinin aslâ korkmadığı, hatta sonsuzluğa geçiş durağı olarak coşkuyla karşıladığı kendisini ölümün eşiğine getiren diğer insanları uyandırma misyonunda bile sürdürdüğü hayatın doğru bir hayat olduğu görüşünde son derece ısrarlıydı. Baldıran otu zehrini neşeyle içen Socrates, kendisinin hayatı boyunca uğruna mücadele verdiği felsefe idealinin şaşmaz bir şehidi olmuştu.

Eflatuncu Kahraman

Hayatının son günlerinde etrafında kümelenen dostları ve öğrencileri, kendi idealinde ete kemiğe bürünen tek bir gâye için Socrates'in etrafında toplanmışlardı. *Eros* ve *logos* -tutku ve zihin, dostluk ve tartışma, arzu ve hakîkat- biricik senteziyle Socrates'in felsefesinin kendi şahsiyetinin doğrudan bir ifadesi olduğu görülüyor. Her Socrates'çi fikir ve bu fikrin daha da gelişmiş hâli, Socrates'in şahsî karakterinin özünün damgasını taşıyordu ve bütün bu fikirlerin, bu özün ürünü olarak doğduğu gözleniyordu. Gerçekten de Eflatun'un bütün diyaloglarında resmedildiği gibi, -derinlikli bir ben / kendi bilgisine dayanan entelektüel ve ahlâkî özgüvenle konuşan ve düşünen, kendi psişe'sinin / ruhunun derinliklerinde kök salan bu Socrates portresi, Socrates'e bir anlamda evrensel / küllî olan ve bizatihî ilâhî hakîkatte köksalan veya temellenen bir hakîkati ifade etme kabiliyeti veya kapasitesi veren bir Socrates portresiydi.

Öte yandan, Eflatun'un, üstadının portresinde vurguladığı şey, yalnızca onun bu engin ve derinlikli zihin / akıl ve ruh fikrinden ibaret değildi. Eflatun tarafından hatırlanan ve hatırlatılan Socrates portresi, aynı zamanda, diyalektik Sokratik stratejiyi aslında metafizik olarak gerçekleşme noktasına ge-

tiren spesifik bir epistemolojik konum geliştiren ve bu epistemolojik konumun temellerini atan bir Socrates portresi olmasıydı.

Ve daha gelişkin -dolayısıyla kesinkes "Eflatuncu"- Socrates yorumunun portresinin çizildiği bu merkezî düşünüre ilişkin tartışmamızı geliştirebileceğimiz ve genişletebileceğimiz yer, Eflatun'un o kapsamlı "orta" diyaloglarında yer alıyor. *Phaedo* ile başlayan, *Symposium* ve *Devlet / Republic* diyaloglarında kapsamlı bir şekilde geliştirilen Socrates karakteri, önceki diyaloglarda kendisine atfedilen ve yanısıra da Xenophon ve Aristo gibi diğer kaynaklar tarafından kendisine biçilen konumların çok çok ötesine geçen konumlar, açıkça ve artan bir yoğunlukta seslendirilir ve dillendirilir. Her ne kadar mevcut deliller çeşitli şekillerde yorumlanmaya müsait olsa bile, kendi entelektüel gelişim sürecinde üstadının mirası üzerinde kafa yoran Eflatun'un, kendisinin, hem Socrates'in hayatında, hem de ortaya attığı argümanlar ve fikirlerde gizli olduğunu, gizli kaldığını düşündüğü daha gelişkin epistemolojik Socrates konumlarının ve yaklaşımlarının, bu diyaloglarda gün ışığına çıkarıldığı apaşikâr bir gerçek olarak görülecek ve kabul edilecektir.

Diyaloglar ilerledikçe (bu diyalogların kesin düzeni tam olarak ve yeterince açık ve belirgin olmasa da), -mantîkî tutarlılık ve anlamlı tanımlar konusunda ısrarla duran ve bunun kaçınılmaz sonucu olarak da, beşerî inancın varsayılan kesinliklerinin bütününü eleştiren- daha önceki Socrates portresi, yeni bir felsefî argüman düzlemine doğru hareket etmeye başlar. Bilimsel tabiat felsefelerinden Sofistlerin maharetli argümanlarına kadar mevcut bütün düşünce sistemlerini kılı kırk yararcasına tetkik ettikten sonra Socrates, bütün mevcut düşünce sistemlerinin hepsinin makul bir eleştirel yöntemden yoksun oldukları sonucuna varmıştı.

Kendi yaklaşımına açıklık getirmek amacıyla Socrates, olgularla değil, olgular hakkındaki açıklamalarla ilgilenmesi gerektiğine karar vermişti. Bu yaklaşımların her birine bir hipotez olarak yaklaşarak onları analiz edecek, bu yaklaşımların intaç ve icbar ettiği sonuçları çıkaracak ve dolayısıyla her yaklaşımı sahip olduğu veya sunduğu değer açısından yargılayacaktı. Sonuçları doğru ve tutarlı olduğu görülen ve nihâî olarak benimsenen bir hipoteze uy-

gun olması nedeniyle onaylanan bir hipotez, ispat edilmemiş bile olsa, geçici olarak kabul edilecekti.

Son olarak, Eflatun'un "orta" diyaloglarına göre, bu meseleler hakkında son derece özenle ve kılı kırk yararcasına kafa patlattıktan sonra Socrates, bilgi'nin ve ahlâkî standartların nihâî temeli olarak iş ve işlev görecek kendi temel postülasını ortaya atıyordu: Bir şey, iyi veya güzel olarak kabul edildiği zaman, o şey, ancak mutlak ve mükemmel olan iyi'lik ve güzel'lik arketipine iştirak ettiği, geçici husûsî tezahürünü aşan zamanlarüstü bir düzlemde varolduğu ve son kertede, duyulara değil, aksine yalnızca akla [intellect= zihne, ruha] hitap ettiği ve yalnızca onun tarafından kavranabilir, idrak edilebilir olduğu için iyi ve güzel'dir. Bu tür üniversal'ler / küllî hakîkatler, beşerî bağlanmanın ya da alışkanlıkların ötesinde hakîkî bir tabiata ve hakkında bilgi sundukları fenomenlerin ötesinde müstakil bir varoluşa sahiptirler. İnsan zihni / aklı, (mind), bu zamanlarüstü küllî hakîkatleri, üstün felsefe disiplini vasıtasıyla keşfedebilir ve bilebilir.

Hiç bir zaman ispat edilmemiş olsa da, Eflatun tarafından tasvir edilen bu Form'lar ve İdea'lar hipotezinin, makul bir mantîkî tartışmadan daha fazla şeyi temsil ettiği, bütün beşerî tecrübe yanılsamalarının, varsayımlarının ve muğlâklıklarının ötesindeki kesin olarak mutlak ve zorunlu bir hakîkate işaret ettiği anlaşılıyor. Bu mutlak hakîkatin felsefî ispatı, o zorlu iç aydınlama hedefine ulaşmayı başaran hakîkat arayıcısı ve âşığı için "gözle görülür"dür; kendiliğinden mevcuttur.

Eflatun'un bu noktada şöyle bir sonuca vardığı gözleniyor: Socrates, dikkatini zihnine ve ruhuna, ahlâkî erdeme ve yanısıra da entelektüel hakîkate çevirmekle ve yoğunlaştırmakla dünya / kâinât düzeniyle temasa geçmiş ve bu düzenin sırlarını ifşa etmeye koyulmuştu. Eflatun'un Socrates'inde, beşerî düşünce, artık yalnız başına değerli ve kıymetli bir şey değildi; aksine, çok daha temelli ve aslî bir şeyde kök salarak bir güven ve kesinlik elde etmişti.

Böylelikle, Eflatun tarafından dramatik bir şekilde gözler önüne serildiği gibi, Socrates'in şüpheci hakîkat arayışının paradoksal sonucu, o uzun felsefî arayışını ve yolculuğunu sona erdiren ve gerçekleştiren tefekkür çabasında nihayet ebedî İdealar kavrayışına veya tasavvuruna ulaşmış olmasıydı.

Mitik kahramanlar ve tanrılar çağı, "modern" Atinalılar için çoktan geçmiş bir çağ olarak görülüyordu; ancak Eflatun'un Socrates'inde, Homercil kahraman yeniden doğmuştu; ama bu kez, bilgelik ve gelenekselciliğin alanında varolan mutlakları entelektüel ve spiritüel olarak arayan bir kahraman olarak tabiî ki. Bu, ölümle yüzyüze gelen Socrates'in ifşa ettiği yeni bir ölümsüz zafer biçimiydi. İşte Eflatun ve onun takipçileri için taptaze bir önem kazanan felsefî kahramanlık eyleminde ete kemiğe bürünen, bu yeni Homercil idealizmdi. Zira Socrates'in bu entelektüel çabası ve mücadelesi nedeniyle ve vasıtasıyladır ki, ölümün bile varolmasını engelleyemediği, aksine yepyeni bir kapı araladığı, son derece esaslı ve her şeyi ihata eden bu manevî hakîkatin doğmuş olmasıydı.

Helen / Grek kültürünü hâlihazırda zenginleştiren ve süsleyen tıpkı diğer epik şiirler ve dramlar / tiyatro eserleri gibi muazzam edebiyat eserleri olarak görülmesi gereken Eflatun'un diyaloglarında ifşa olunan, perdesi aralanan aşkın dünya, yeni bir Olympos'çu dünya icat ediyordu; bu dünya, bir yandan, yeni bir rasyonel düzen duygusu geliştiren, öten yandan da, kadîm mitik tanrıların o cezbedici azametini ve görkemini yeniden hatırlatan ve yeniden-üreten bir dünyaydı. Eflatun'un naklettiği ve tasvir ettiği Socrates portresi, Grek aklının ve bireyci hümanizminin gelişimine sâdık bir portreydi.

Bununla birlikte, kendi entelektüel yolculuğunun seyrüseferinde, kendinden önceki Grek düşünürlerinin fikirlerini eleştirel bir süzgeçten geçirerek kullanan ve sentezleyen Eflatun, aynı anda, hem zamanlarüstü hakîkatle yeni bir ilişki ve irtibat kuran, hem de felsefî önem ve anlamını yanısıra mitik sırlarla donanan yeni bir sentez gerçekleştirmişti.

Socrates'te düşünce, hayat bahşedici bir hayat ve hayatiyet gücü ve ruhun vazgeçilmez vasıtası olarak kabul ediliyordu. Akıl / intellect, yalnızca Sofistlerin ve politikacıların kârlı bir aracı değildi; aynı zamanda da, hayattan kopuk fizîkî spekülasyon ve muğlâk bir paradoks alanı da değildi. Socrates'te akıl, daha ziyade, insanın ruhunun, bu meleke aracılığıyla hem kendi özünü / cevherini, hem de dünyanın mânâsını keşfedebileceği ilâhî bir meleke'ydi. İşte bu melekenin ihtiyaç duyduğu tek şey, uyandırılmasıydı. Bu uyandırma yolu ve yolculuğu, ne denli zorlu olursa olsun, bu tür bir ilâhî *entelektüel* güç, ay-

nı anda hem alçakgönüllü [irfan sahibi] kişilerde, hem de muazzam [marifet sahibi] büyük düşünürlerde potansiyel olarak mevcuttu.

İşte Eflatun'un resmettiği Socrates figürü buydu: Greklerin hakîkat arayışının son ve zirve noktası, dünyanın / kâinâtın ilâhî temellerinin tesis edicisi ve insan aklının [intelect'inin, yani aklının, zihninin ve ruhunun] uyandırıcısı. Homer ve kadîm Grek zihninin ve düşüncesinin, ampirik ve arketipal dünya arasında kurduğu -ve ne yazık ki, İyonyalı fizikçilerin natüralizmlerinde, Elea Okulu'nun rasyonalizmlerinde artan bir şekilde meydan okunduğu gözlenen, atomcuların maddecilikleri ve Sofistlerin şüphecilikleriyle topyekûn yok edilen bu- ayrılmaz ve koparılmaz ilişki ve irtibat, bu kez Socrates ve Eflatun tarafından yeni bir düzeyde veya düzlemde yeniden formülleştiriliyor ve tesis ediliyordu.

Bununla birlikte, bu kadîm / arkaik tasavvurun farksızlaştırılan ve ilgi gösterilmeyen yaklaşımının aksine, arketipal olan ile ampirik olan arasında varsayıma dayalı olarak kabul edilen ilişki ve irtibat bu kez daha fazla problematize ediliyor, dikotomikleştiriliyor [iki ayrı kategoriye ayrılıyor] ve düalistleştiriliyor [bu iki ayrı kategori kesinleştiriliyor]du.

Atılan bu adım, gerçekten de hayatî bir adımdı. Dahası, ezelî mitik tasavvurla alttan alta kurulan, yeniden keşfedilen müştereklik de aynı şekilde hayatî önemi hâiz bir atılımdı. Eflatuncu anlayış ve tasavvurda, dünya / kâinât, bir kez daha evrensel / küllî temalarla ve figürlerle aydınlanıyordu. Bu dünyanın / kâinâtın yönlendirici, yön tayin edici ilkeleri, bir kez daha insan zihni tarafından bilinebilir [ve idrak edilebilir] olarak kabul ediliyordu. İlâhî mutlaklar, bir kez daha kozmos'a hükmediyorlar ve insan için temel ve vazgeçilmez algılama ve uygulama ilkeleri sunuyorlardı. Varoluş, bir kez daha aşkın bir gâye ile teçhiz ediliyordu. Artık entelektüel kesinlik ve kudret ile Olympos'çu ilham, birbirlerine karşıt kutuplarda yer almıyordu. Beşerî değerler, bir kez daha, her ikisi de ilâhî akıl tarafından beslenen tabiatın düzeninde kök salıyordu.

Socrates'le ve Eflatun'la birlikte, Greklerin beşerî tecrübenin çokluğunda ve çeşitliliğinde [kesretinde] açıklık / anlaşılabilirlik, düzen ve anlam arayışları, nihâî noktasına ulaşıyor, çevrimini tamamlıyor ve Helen kültürünün uzak Homercil çocukluk evresinde esrarengiz / mitik hakîkat olarak bilinen dünya

ve hayat tasavvurunun entelektüel olarak yeniden tesis edilmesi artık imkân dâhiline girmiş oluyordu. Böylelikle Eflatun, kendi dünya ve hayat tasavvurunu, kadîm / arkaik Grek duyarlığının kadîm arketipal tasavvuruyla bütünleştirmiş ve bu arketipal tasavvura yeni bir hayat ve yen bir önem kazandırmıştı.

Bölümün Özeti

Socrates, Grek felsefesinin -aslında bütün bir Batı felsefesinin- paradigmatik bir figürüdür; ama onun fikirlerini bize doğrudan temsil ve takdim edebilecek yazılı hiç bir şeye sahip değiliz, ne yazık ki. Socrates'in hayatı ve düşüncesi, büyük ölçüde Eflatun'un güçlü prizmasından geç/iril/erek sonraki kuşaklara aktarılmıştı. Socrates'in Eflatun üzerindeki etkisi öylesine belirgin ki, Eflatuncu diyalogların, hemen her sayfasında Socrates'çi izler taşıdığı, bu diyalogların aldığı şeklin Socrates'çi felsefenin diyalektik ruhunu yansıttığı ve iki filozofun düşüncesi arasındaki nihâî ayırımları neredeyse imkânsızlaştırdığı görülüyor.

Socrates karakteri, önemli diyalogların çoğunda baş rolü oynuyor, merkezî temaları dillendiriyor ve bütün bunları, büyük ölçüde, sadakatle çizilen şahsî bir ayrıksılıkla, sıradışılıkla yapıyor üstüne üstlük. Tarihte fiilen yaşayan Socrates karakterinin sona erdiği ve Eflatun tarafından portresi çizilen Socrates resminin başladığı yer, handiyse birbirinden ayırt edilemeyecek kadar muğlâk ve iç içe geçmiş bir görünüm arzediyor. Socrates'in kendini geri planda tutan *cehalet iddiası*, ilk bakışta, Eflatuncu mutlaklar bilgisiyle taban taban ters bir algılama biçiminin oluşmasına neden oluyor. Ancak Eflatun'un, yine de sanki şartsız entelektüel tevazuu evrensel bilgeliğe geçit veren bir iğne deliğiymişçesine doğrudan üstadı Socrates'ten beslenerek yetişen bir düşünür olduğu görülüyor.

Elbette ki, Socrates'in bir ömür boyu süren hakîkat ve düzen arayışı yolculuğu, bu hakîkat ve düzenin mutlak olarak varolduğu inancına örtük bir şekilde bağlı olacaktı.[9] Dahası, yalnızca erken dönem Eflatuncu diyaloglarda

---

9 Socrates'in akla dayalı işleyen entelektüel bir düzen'de, entelektüel alçakgönüllülük ile inancı harmanlamaktaki harikulâde başarısı, R. Hackforth'un "[akılla] ulaşamayan bilgi ideali" tanımlamasında çok iyi özetlenmiştir. (Aktaran Guthrie, 1960: 75).

temsil edilmekle kalmayan, aynı zamanda daha sonraki düşünürlerin Socrates'e ilişkin tasvir ve aktarımlarında da gözlenen Socrates'in argümanlarının mahiyetine ve istikametine ilişkin geliştirilen fikirler ve varsayımlar, daha sonraları evrenseller / küllî hakîkatler teorisi olarak nitelendirilecek olan gerçeklere en azından mantîkî olarak bağlandığını çok güçlü bir şekilde gözler önüne sermektedir.

Socrates'in Atina demokrasisi tarafından yargılanması ve idam edilmesi, Eflatun'üzerinde derin bir iz bırakmış ve bu hâdise, onu, hem yönsüz ve temelsiz bir demokrasinin, hem de standartsız bir felsefenin hiç bir kıymet-i harbiyesi olmadığına ikna etmeye yetmişti: Bu durum, Eflatun'u, eğer herhangi bir siyasî ya da felsefî sistemin başarılı ve bilgece bir sistem olması isteniyorsa, mutlaka bu tür bir sistemin dayandığı değerlerinin mutlak bir temele sahip olmasının zorunlu olduğu fikrine götürmüştü. Mevcut tarihî ve edebî delillere dikkatle bakıldığı zaman, Socrates'in şahsî olarak giriştiği mutlak tanımlar ve ahlâkî kesinlik arayışının ve büyük bir ihtimalle de İdealar fikrinin erken bir şeklini önermiş olmasının, Eflatun'un çok daha kapsamlı ve kuşatıcı duyarlığı yoluyla ihata edici bir sisteme dönüştürülerek geliştirildiği ve genişletildiği görülecektir.

Eflatun, çeşitli Presokratiklerin, özellikle de Parmenides'in (algılanabilir ve kavranabilir gerçekliğin değişmez ve bütüncül mahiyeti ve tabiatı), Heraclitus'un (hissedilebilir duyular dünyasının sürekli olarak akış hâlinde olduğu) ve hepsinden önemlisi de Pisagorcuların (gerçekliğin matematik formları yoluyla idrak edilebilirliği gibi) ilâve fikirlerini de diyaloglarında geliştirdiği tabloya ekleyivermişti. Böylelikle, Socrates'in çok daha yoğunlaşmış ilgileri ve stratejileri, daha sonraki dönemlerde Batı felsefesinin -mantık, ahlâk, siyaset, epistemoloji, ontoloji, estetik, psikoloji, kozmoloji gibi- bütün çeşitli alanlarındaki temel tasavvurları ve problemleri Eflatun'un daha kapsamlı şekillerde telâffuz etmesinin temelini oluşturmuştu.

Eflatun, bu derinleşmeyi ve genişlemeyi, kendisinin Socrates'in hayatının asil bir şekilde örneğini oluşturduğuna inandığı felsefeyi daha bir geliştirmek için Socrates figürünü kullanarak ifade etmişti. Zira Eflatun'un tahayyülünde Socrates, Eflatun'un dünyanın temel ilkeleri, insanın en yüksek ilham kay-

nakları ve gâyeleri olarak gördüğü temel nitelikleri teşkil eden iyilik'in ve bilgelik'in canlı bir şekilde ete kemiğe bürünmüş bir örneğini temsil ediyordu. Böylelikle Socrates, Eflatuncu felsefenin yalnızca bir ilham kaynağı olmakla kalmamış; aynı zamanda, şahsîleşmiş bir örneği de olmuştu. Sonuçta, Eflatun'un sanatından, Eflatunculuğun tastamam ete kemiğe bürünmesi anlamına gelen bir Socrates arketipi doğmuştu.

Bu görüşe göre, Eflatun, Socrates'in düşüncesini harfi harfine belgeleyen bir Socrates portresi de çizmemişti; aynı zamanda da, tam tersi bir yola başvurarak, Socrates'i bütünüyle bağımsız, kendi fikirlerinin bir sözcüsü olarak kullanma yoluna da gitmemişti. Eflatun'un Socrates'le kurduğu ilişki ve irtibatın, daha ziyade, kendisinin orijinal ve sistematik olarak tartıştığı, metafizik bakımdan gelişkin sonuçlar olduğunu düşündüğü üstadının bu fikirlerini gün ışığına çıkarıp geliştirirken ve dönüştürürken çok daha karmaşık, çok daha esrarengiz ve çok daha yorumlayıcı ve yaratıcı bir ilişki ve irtibat olduğu görülüyor. Eflatun, diyalektik marifetlerinin veya hünerlerinin başka birinin zihnindeki gizli hakîkati gün ışığına çıkardığı Socrates'e sıklıkla entelektüel bir ebe olarak atıfta bulunuyordu. Belki de, Eflatuncu felsefenin bizatihî kendisi, bu çabanın nihâî ve en olgunlaşmış meyvesiydi.

DÖRDÜNCÜ BÖLÜM

FİLOZOFUN ARAYIŞI VE EVRENSEL / KÜLLÎ ZİHİN

Hem diyalektik keskinliğe, hem de entelektüel kesinliğe odaklanmasına rağmen Eflatun'un felsefesi, onun hem ontolojik kategorilerini, hem de epistemolojik stratejisini derinden etkileyen bir tür bir dînî romantizmin nüfûz ettiği bir felsefeydi. *Symposium* başlıklı diyaloğundaki Eros konusundaki tartışmasında da gözlendiği gibi Eflatun, İdealar'ı, tutkusuz, kupkuru bir rasyonel kavrayış çabasının nötr objeleri olmaktan ziyade pür filozof tarafından doğrudan tecrübe edildiği zaman yoğun duygu eksenli tepkilere ve hatta mistik kopmalara yol açan aşkın özler / cevherler olarak tasvir ediyordu.

Filozof, lâfzî / düz anlamda, bir "hikmet âşığı"ydı ve kendi entelektüel görevine, evrensel / küllî önemi hâiz bir romantik yolculuk veya arayış olarak yaklaşan biriydi. Eflatun'a göre, nihâî gerçeklik ya da mutlak hakîkat, tabiatı ve mahiyeti bakımından yalnızca ahlâkî ve aklî değil, aynı zamanda estetikti de. İyi, Doğru ve Güzel, aynı anda, ahlâkî tasdiki, entelektüel bağlanmayı ve estetik beğeniyi harekete geçiren üstün yaratıcı ilkede etkin bir şekilde birleşirler. Kısmen fizîkî göz tarafından bile görülebilen, Form'ların en idrak edilebiliri olan Güzellik, insanın bilincini [awareness = uyanış'ını, farkındalığını] diğer Form'ların varoluşuna açar ve böylelikle filozofu, güzel'in[ve güzellik'in] tasavvur ve tahayyülüne, Doğru ve İyi'nin bilgisine ulaştırır.

Dolayısıyla Eflatun, en yüksek felsefî tahayyül ve tasavvurun, yalnızca bir âşığın mizacını andıran ve onunla uyumlu olan bir şey olduğunu öne sürüyordu. Filozof, kendisinin, en yüce Eros formunu, -yani daha önceden varolduğu kabul edilen bütünlüğü yeniden tesis edecek, onun ilâhî olandan ayırılmasının, koparılması çabasının üstesinden gelmesini ve onunla bir ve aynı olmasını sağlayacak evrensel / küllî tutkuyu- derûnî bir şekilde idrak edebilmesine izin verebilmeliydi.

Eflatun, ilâhî olan'ın bilgisini, her ruhta örtük olarak varolan ama unutulan bir bilgi olarak tasvir ediyordu. Ölümsüz olan ruh, doğuştan önce mevcut olan ebedî hakîkatlerle doğrudan ve yakîn temas hâlinde olma durumunu tecrübe eder; ama doğuştan sonraki beşerî bedene hapsedilmiş olma hâli, ruhun, olup bitenlerin gerçek hakîkatini unutmasına neden olur. Felsefenin yegâne gâyesi, sonlu / geçici taklitle ve ebedî olan'ın üstünün örtülmesiyle veya perdelenmesiyle yanıltılan bu yanılsatıcı durumdan ruhu özgürleştirmek ve böylelikle insanı hakîkî özgürlüğüne kavuşturmaktır. Filozofun yegâne görevi ise, aşkın İdealar'ı "yeniden toplamak ve hatırlamak" ve bütün şeylerin / varlıkların gerçek nedenlerine ve kaynaklarına ilişkin doğrudan bilgi'yi yeniden-keşfetmek, bu bilgiye yeniden hayat ve hayatiyet kazandırmaktır.

Eflatun, *Cumhuriyet / Devlet* başlıklı kitabında, bu *otantik hakîkat bilgisi* ile *görünüş yanılsaması* [görünen, dış gerçekliklere dâir elde edilen bilginin ürettiği yanılsama] arasındaki farklılığı, çarpıcı bir tahayyülle resmediyordu: İnsanlar, daha yüksekte olan ve kendilerinin çok daha gerilerinde ve derinlerinde köksalan bir ateşin ışığını görebilmek için hiç bir tarafa dönemedikleri karanlık bir bilinçdışı mağaranın duvarlarına zincirlenen mahkûmlar gibidirler. Mağaranın dışındaki nesneler, ışığın önünden geçtiği zaman, mahkûmlar, duvarda oluşan gölgeleri gerçek zannederler. Yalnızca zincirlerinden kurtulabilen ve mağarayı terk ederek görünen dünyanın ötesine geçebilen / sıçrayabilen kişi, her ne kadar, ışık ilk kez bütün çıplaklığıyla suratına çarptığında ışığın gerçek niteliğini kavrayabilmesini imkânsızlaştıracak kadar ışığın göz kamaştırıcı ve gözü körleştirici niteliği baskın olacak olsa da, yine de gerçek hakîkati keşfedebilir ve müşahede edebilir.

Bununla birlikte, bir kez kişi, kendisini ışığa iskân ettirebildiği ve varlıkların gerçek nedenlerini kavramaya başlayabildiği zaman, bu yeni anlayış ve kavrayışının berraklığına büyük değer verecektir. Herkesin zihinlerini yalnızca yanılsamaları anlamaya kilitlediği bir yerde, diğer mahkûmlar arasındaki eski kaderini hatırlayan bu kişi, tıpkı Homer gibi, gölgelerin yeraltı dünyalarında yaşamaya zorlanmak yerine, gerçek dünyadaki her şeyi kalıcılaştırmayı tercih edecektir.

O hâlde, Eflatun için, filozofun karşı karşıya kaldığı yegâne büyük görev, geçici gölgeler mağarasından çıkabilmek ve kararmış zihnini, gerçek varlık kaynağı olan arketipal ışığa getirebilmek olacaktı. Eflatun, bu yüksek gerçeklikten sözederken, ışık, hakîkat ve güzelliği sürekli olarak birbirlerine irtibatlıyordu. *Cumhuriyet / Devlet* başlıklı kitabında, ediyorsa, Güneş'in, görünür âlem için ifade ettiği şeyi, İyi İde'si'nin de, idrak edilebilir âlem için ifade ettiğini söylüyordu: Nasıl ki, Güneş, görünür dünyanın objelerinin gelişmesine ve görünür olmasına izin veriyor ise, aynı şekilde İyi de, bütün akıl objelerine kendi varoluşlarını ve anlaşılabilirliklerini bahşeder. Filozofun erdemi elde edebilmesi, üstün İyi İde'si tarafından tayin edilen ve aydınlatılan bir düzen olan kozmik arketipler düzeni ile insan ruhu arasındaki uyumu gün ışığına çıkaran aydınlatıcı bilgiyi keşfetmesinden teşekkül eder.

Bununla birlikte, aydınlık olmayan durumdan kurtularak özgürleşebilmek, olağanüstü sağlam, muhkem bir entelektüel ve ahlâkî çaba içine girmeyi gerektirir; böylelikle, Eflatun'un ruhun en yüksek kısmı olarak gördüğü akıl / intellect, yitirilen İdeler bilgisini yeniden elde edebilmek için salt hissedilebilir ve fizîkî dünyanın üstüne ve ötesine çıkabilir hâle gelebilir. Eflatun bazı diyaloglarında (örneğin *Cumhuriyet*'te) bu amacı gerçekleştirebilmek için diyalektiğin gücüne ya da güçlü öz-eleştirel mantığa özellikle vurgu yapıyordu; başka diyaloglarında ise, (örneğin *Symposium*'da ve *Yedinci Mektup*'ta) uzun bir benlik disiplininden sonra, deyim yerindeyse, bir lütuf ânı veya keşif ânı olan sezgisel akıl yoluyla kendiliğinden tanıma ve keşif çabasından söz ediyordu. Her iki durumda da, İdelerin yeniden toplanması ve hatırlanması, gerçek / hakîkî bilginin hem yegâne yolu, hem de yegâne gâyesidir.

Dolayısıyla Eflatun'un felsefe için önerdiği temel görev ve iş, ebedî olanla yitirilen birliğe yeniden kavuşabilme arzusunun tetiklediği akıl / intellect ve iradenin *yılmak bilmeden gelişimi* üzerinde odaklanıyordu. Bu felsefî olarak yeniden hatırlama yoluyla insan zihni, önceden kendisine ait olan ilâhî hikmet'i veya bilgeliği gün ışığına çıkarabilir. Dolayısıyla eğitim, Sofistlerin iddia ettiklerinin aksine yalnızca seküler ve beşerî olan'ın hizmetinde olmayan, aksine, ruhun ve ilâhî olan'ın hizmetinde olan bir şeydir.

Dahası eğitim, kendisi aracılığıyla hakîkatin dışarıdan zihne girdirildiği bir süreç değildir; aksine, içerden dışarıya ifşa olunan bir süreçtir. Hâl böyle olunca, zihin, kendi içinde, kendi mahiyetinin ve kâinâtın mahiyetinin bilgisinin ifşa olunduğunu keşfeder; ki bu bilgi, başka türlü bir durum sözkonusu olduğunda, dünyevî / geçici hayatın belirsizlikleri / arızaları tarafından bulanıklaştırılır. Eflatun'un rehberliği altında, klasik *paideia* / eğitim anlayışına dayanan, bir üniversite kurumu olduğu kadar bir "manastır" kurumu da olan ve disipline edilmiş eğitim yoluyla gerçekleştirilen derûnî mükemmelleşme idealini hayata geçiren Eflatun'un Akademi'si, daha derinlikli metafizik ve manevî boyutlarını göz önünde bulunduruyordu.

Hâl böyle olunca, felsefî aydınlanma, unutulan bilginin yeniden-uyanması ve hatırlanması; ruhun, her şeye nüfûz ve sirâyet eden aşkın İdelerle mutlu yakınlığının yeniden tesis ve temin edilmesidir. İşte burada Eflatun, felsefenin kurtarıcı, selâmete erdirici yönünü ifade ve beyan etmiş oluyordu; zira ruha kendi ebedîliğini ifşa eden şey, ruhun ebedî İdelerle doğrudan karşılaşması, temasa geçmesiydi.

Eflatun'un, Socrates'in son saatlerine ilişkin yaptığı aktarımlara göre, Socrates, fizîkî varoluş düzlemini aşan bu arkетipal uyanış hâline öylesine değer veriyordu ki, baldıran zehiri ile ölümünün gerçekleştirilmesi için adetâ can atıyordu. Eflatun, Socrates'in bütün hayatının, ölümü bu şekilde coşkuyla karşılama ânına, ruhun sonunda ölümsüzlük hâlinin neşve'sine kavuşabileceği bu lütuf ânına doğru yönlendirildiğini ifade ediyordu. Zaman zaman mite ve kutsal sırlara atıfların eşlik ettiği ebedî hakîkatin bu şekilde tutkulu bir şekilde tasdik edilmesi, Socrates'in ve Eflatun'un bizzat kendilerinin Greklerin gizem dinleriyle yakından ilişki ve irtibat hâlinde olduğunu gözler önüne se-

rer. Eflatuncu tasavvurda, tıpkı geleneksel Grek halk dininde olduğu gibi, yalnızca ilâhî hakîkat'in varlığı sözkonusu edilmekle kalınmıyor, aynı zamanda, felsefî hakîkat yolculuğu vasıtasıyla insan ruhunun ilâhî ölümsüzlüğünün bilgisinin elde edilebileceği de sözkonusu ediliyordu.

İşte bu tür bir bilgi [ölümsüz ve ebedî hakîkat bilgisi], Eflatun'u, sonlu insanlarla sonsuz tanrılar arasında görece katı sınırlar koyan Homercil gelenekten ayırıyor ve onu intisap etmenin, ölümsüzlüğün ifşa edilmesini mümkün kıldığı'gizem dinleriyle ve kendisi için felsefenin mistik aydınlanma ve ilâhî olanı özümsemeye giden en yüksek yolu sunan Pisagorcularla aynı yere yerleştiriyordu. Eflatun'un bu tür gruplarla yakın ilişki ve irtibat hâlinde olduğu gerçeği, aynı zamanda, onun, yüksek hakîkatlerin, kötüye kullanılmaması için hiç bir şekilde nakledilmemesi gerektiği inancında yansımasını ve ifadesini buluyordu. Dolayısıyla Eflatun, düz, kolay anlaşılabilir ve tüketilebilir bir risale yazmayı tercih etmemiş; aksine kendi felsefesinin özenle oluşturulan en derin hakîkatlerini ifşa edecek, daha karmaşık ve esrarengiz bir görünüm arzeden diyalog tarzında yazmayı tercih etmişti.

Filozofun ortalama insanın üzerinde, zihnin ve ruhun maddenin üzerinde, önceden-varolan ideal Formların fenomenal / olgular veya görünüşler dünyasının üzerinde, ölümsüz manevî hayatın şimdiki ölümlü fizîkî hayatın üzerinde yer aldığı şeklindeki Eflatuncu değerlerde gözlenen düalizmin, Eflatun'un kendi yaşadığı süre zarfında Atina'daki siyasî, ahlâkî ve entelektüel bunalımlara gösterdiği tepkide ifadesini bulduğu söylenebilir. M. Ö. 5. yüzyıl, Pericles çağında zirve noktasına ulaştığı anda, insanın, primitif cehaletten uygar gelişmişliğe ve gelişkinliğe özerk bir şekilde ilerlemeyi başardığı fikrini benimserken, Eflatun, sıklıkla Hesiod tarafından temelleri atılan, "insanlığın" [Greklerin] durumu, daha önceki altın çağdan tedrîcî olarak koparak dejenere bir görünüm arzettiği için, sözkonusu altın çağ'ın Grek dünya ve hayat tasavvuruna yönelme temayülü gösteriyordu.

Eflatun, yalnızca "çağdaş" insanın teknik ilerleyişini görmüyordu; aynı zamanda da, "bizden daha iyi olan ve tanrılara daha yakın duran" eski zamanların insanının daha sade masumiyetinden ahlâkî bakımdan uzaklaşıldığını ve köklü bir çözülmenin yaşandığını da görüyordu. Salt beşerî başarı, izafî ve ne-

tameli bir şeydi. Yalnızca ilâhî ilkeler üzerine kurulan ilâhî bilgilerle donanan filozoflar tarafından yönetilen bir toplum, insanlığı bu tahripkâr akıldışılıktan kurtarabilirdi; ve en iyi hayat, dünyevî hayattan uzaklaşarak ebedî İdelerin dünyasına doğru yönelen ve yol alan bir hayattı. Değişmeyen manevî âlem, daha önce geliyordu / öncelikliydi ve insanların geçici, zamanla mukayyet bir dünyada başardıkları her şeyden daha üstündü. Yalnızca manevî olan ve manevî alan, gerçek hakîkate ve değere sahipti.

Ne var ki, bütün bu ilk bakıştaki dünya-karşıtı kötümserliğine rağmen, Eflatun'un dünya ve hayat tasavvuru, belli bir kozmik iyimserlik işareti de taşıyordu; zira hâdiselerin belli-belirsiz şekilde akışının gerisinde, Eflatun, ilâhî bilgeliğin veya hikmetin inâyet ve lütfunun sözkonusu olduğu bir tasarımın ve tasavvurun varlığından da sözediyordu. Rapzodik / taşkın mistik hâllerine ya da -daha doğru bir deyişle- temellerine rağmen Eflatun'un felsefesi, her ne kadar, onun akılcılığı, salt beşerî mantîkîlikten ziyade evrensel / küllî ve ilâhî temel olarak gördüğü şeye dayanıyor olsa da, mahiyeti bakımından esas itibariyle akılcı bir felsefeydi. Zira Eflatun'un dünya kavrayışının kalbinde, her şeye hükmeden ve her şeyi tanzim eden aşkın bir akıl / intelligence fikri vardı: İlâhî Akıl, "gökyüzünün ve yeryüzünün kralıdır." Kâinâta, son kertede, şans / tesadüf, maddeci mekanizmalar ya da kör zorunluluk değil, aksine "harikulâde tanzim edici bir akıl" hükmediyordu.

Eflatun, ayrıca, dünyanın teşekkülünde, kendisinin *ananké* ya da Zorunluluk olarak atıfta bulunduğu indirgenemez bir inatçı yanılgı ve akıldışılık (irrasyonalite) unsuru bulunduğunu da kabul ediyordu. Eflatuncu anlayış veya kavrayış, akıldışı'yla (irrasyonel), maddeyle, algılanabilir ve hissedilebilir dünyayla, insiyâkî / içgüdüye dayalı arzuyla ilişkilendirilirken; akıl veya aklî olan, zihinle, aşkın olanla ve manevî arzuyla ilişkilendiriliyordu.[10]

---

10 Eflatun'un akılüstü ve fizîkî olan'ı dişil cinsiyetle, aklî ve manevî olan'ı da eril cinsiyetle ilişkilendirmesi ve yanısıra da Eflatuncu epistemolojiyle Grek homoerotizmi arasında kurulan bu önemli ilinti konusunda bkz.: Evelyn Fox Keller, "Love and Sex in Plato's Epistemology", *Reflections on Gender and Science*'ın içinde, (New Haven: Yale University Press, 1985): 21-32. Ayrıca Eflatun'un homoerotizmi konusunda değerli bir tartışma için Gregory Vlastos'un şu makalesine bakılabilir: "The Individual as an Object of Love in Plato", *Pla-*

Ananké, yani kâinâttaki inatçı amaçsızlık ve gelişigüzel akıldışılık, yaratıcı Akıl'a tam teslim olmaya direnir. Arketipal mükemmelliği gölgeler; böylelikle arketipal mükemmelliğin somut dünyadaki katışıksız ifadesini muğlâklaştırarak engeller. Akıl, dünyanın büyük bir kısmında Zorunluluk'a hükmeder ve böylelikle onu iyi amaca uygun hâle getirir; ama bazı noktalarda Akıl, yanlış ve yanıltıcı bir davanın üstesinden gelmeyi başaramaz; sonuçta, kötünün, kötülüğün ve düzensizliğin dünyada zuhur etmesi kaçınılmazlaşir. Sonlu bir yaratılmış olarak dünya, zorunlu olarak kusurlu ve arızîdir. Ne ki, işte bu problematik tabiatından ötürü, *ananké*, filozof için, görünür olan'dan aşkın olan'a geçiş sürecinde zorlayıcı, itici bir iş ve işlev görür. Her ne kadar inatçı tesadüf ve akıldışı zorunluluk, gerçek olsalar da ve bu dünyada kendilerine özgü bir yere sahip olsalar da, her şeyi mutlak hikmete, İyilik İdesi'ne göre hareket ettiren evrensel zekâ / Küllî Akıl tarafından teçhiz edilen ve yönlendirilen daha büyük ve kapsamlı bir yapının içinde varolurlar.

İşte burada Eflatun, erken dönem Grek felsefesi tarafından temelleri atılan ve kendi felsefî gelişiminin daha sonraki aşamalarında merkezî bir rol oynayacak olan ilke'yi bütün boyutlarıyla geliştirmiştir. Pericles Atina'sında Anaxagoras, *Nous*'un ya da Zihin'in kozmik düzenin yegâne aşkın kaynağı olduğu fikrini ortaya atmıştı. Hem Socrates, hem de Eflatun, kâinâtın varoluşu-

---

tonic Studies'in içinde, (Princeton: Princeton University Press, 1973): 3-42. Ancak Vlastos, burada, Diotima, filozofun en yüksek tatmin edici muvaffakiyetinin, bilgeliğin doğuşunu mümkün kılan Güzellik İdesi'yla kopmaz bir şekilde bütünleşmesiyle gerçekleştiğini anlatmaya başladığında, Eflatun'un *Symposium*'unda (206-212) geçen ve tam doruk noktasına ulaşan bu tartışmada, birdenbire eşcinsel paradigmayı ve tartışmayı terk ederek, asıl önemli olan şeyin heteroseksüel evlilik ve çoğalma olduğunu hatırlattığına dikkat çeker. Vlastos, aynı makalesinde, Eflatun'un şahsî ilişkiler bağlamında evrensel Güzellik İdesi'ni yüceltmesinin, insan olması bakımından potansiyel olarak sevgiyi hak eden değerli bir özne olarak fiilen seven veya sevilen insanı nasıl küçümsediğini, hor ve hakir gördüğünü aydınlatıcı bir dille ve enfes bir şekilde tartışır. Benzer bir durum, Eflatun'un siyasî teori bağlamında, cumhuriyet idealini yüceltirken, kendileri başlı başına amaç olarak konumlandırılan münferit yurttaşları küçümsemesinde ve hakir görmesinde, böylelikle de yurttaşların sivil özgürlüklerini yok saymasında da sözkonusudur.

nun temeli olarak rasyonel bir amaçlılık öneren Anaxagoras'ın bu *ilk ilke*'sini oldukça câzip bulmuşlardı.

Ancak daha sonra Aristo'da da göreceğimiz gibi, hem Socrates, hem de Eflatun, Anaxagoras'ın (tıpkı atomcuların felsefeleri gibi gözle görülür bir şekilde materyalist olan) kendi felsefesinde bu *ilk ilke*'yi daha fazla geliştirmemiş ve özellikle de evrensel zihnin amaçlı / niyetsel iyiliğini yeterince vuzûha kavuşturmamış olmasından ötürü bir hayal kırıklığı yaşamışlardı.

Fakat Anaxagoras'tan yaklaşık yarım asır önce şâir-filozof Xenophanes, naif popüler geleneğin antropomorfik / insanbiçimli tanrılarını ve tanrı anlayışlarını eleştirdikten sonra, dünyayı / kâinâtı, katışıksız zihin / akıl faaliyeti vasıtasıyla etkileyen ve yönlendiren ve özü itibariyle dünyayla / kâinâtla özdeşleştirilen tek bir üstün Tanrı fikri, evrensel bir ulûhiyet idraki geliştirmişti.

Xenophanes'ten kısa bir süre sonra da, bir diğer Sokrat-öncesi filozof, münzevî ve esrarengiz düşünür Heraclitus, kâinâtı yöneten ve yönlendiren aklî ilke'yi anlatmak için (orijinal olarak söz, konuşma ya da düşünce anlamına gelen) *logos* sözcüğünü kendine özgü bir anlamda kullanarak benzer bir *içkin ilâhî zekâ* fikri ortaya atmıştı. Buna göre, her şey sürekli akış hâlindeydi ama yine de aynı zamanda insanın akıl kudretinde kendisini gösteren ve mevcut olan evrensel Logos vasıtasıyla esas itibariyle irtibatlı ve tanzim edilmiş bir hâldeydi. Heraclitus, Logos'u, tıpkı bir bütün olarak Heraclitusçu dünya / kâinât gibi, sürekli gelişen, yutan ve sürekli hareket hâlinde olan bir kargaşadan ya da çatışmadan doğan ateş unsuruyla ilişkilendiriyordu. Her şeyin, kendisine göre tanımlandığı, ona göre zıddına yöneldiği ve sonuçta zıddı tarafından dengelendiği ve nihâî olarak bütün zıtların bir birlik oluşturdukları yasa, işte bu evrensel Logos yasasıydı. En iyi uyum, birbirleriyle sürgit gerilim hâlinde olan bu unsurlardan teşekkül ediyordu. Heraclitus, insanların çoğunun, Logos'u idrak edememekle, sanki yanlış bir dünya rüyasına dalmış bir vaziyette yaşadıklarını ve bunun sonucu olarak da, sürekli bir uyumsuzluk hâli içinde olduklarını söylüyordu. Bu nedenle, insanlar, hayatın Logos'unu idrak edebilmenin yollarını araştırmalı ve dolayısıyla kâinâtın derûnî düzeniyle akıllıca bir işbirliğine dayanan bir hayata uyanmalıydılar.

Bununla birlikte, dünyanın anlaşılabilirliğine vurgu yapanlar ve özellikle de, insan ruhu ile ilâhî kozmos arasında coşkulu bir birliğin gerçekleştirilebilmesi için kâinâtın sırlarına bilimsel olarak nüfûz edebilmenin bilimsel değerini özenle hatırlatan ve öğretenler Pisagorcu, belki de, hepsinden de önemlisi diğer felsefî okullardı. Zira, daha sonraları Eflatunculardа da gözlemleyeceğimiz gibi, Pisagorculara göre, tabiî dünyada keşfedilebilir olan matematik örüntüleri, filozofu, deyim yerindeyse, maddî gerçeklik düzleminin ötesine geçmeye sürükleyen daha derin anlamlar barındırıyorlardı. Tabiattaki matematiğe dayalı tanzim edici formları keşfedebilmek, gün ışığına çıkarabilmek, yaratış'ı, aşkın mükemmelliği ve düzen'iyle yöneten ve yönlendiren ilâhî aklın bizatihî kendisini keşfedebilmek, gün yüzüne çıkarabilmek demekti. Müziğin armonilerinin matematiğe dayandığı, harmonik tonları, ölçümleri basit rakamsal oranlarla belirlenen çalgılardaki teller tarafından üretildiği Pisagorcu keşif, dînî bir ilham olarak kabul ediliyordu. Bu matematiğe dayalı armoniler, bütün sesli müzik tonlarının / ses perdelerinin kendisinden geldiği manevî örneklikler olarak zamanlarüstü bir varoluşa sahipti. Pisagorcular, bir bütün olarak kâinâtın, özellikle de gökyüzünün veya semâvâtın, kutsî müziği ifade eden, terennüm eden matematiğe dayalı biçimlerden ibaret olan esrarengiz uyum veya harmoni ilkelerine göre tanzim edildiğine inanıyorlardı. Matematiği tam olarak anlamak demek, ilâhî yaratıcı bilgeliğe veya hikmete giden kapının anahtarlarını bulmak demekti.

Öte yandan, Pisagorcular, bu matematiğe dayalı formların, önce insan zihninde, sonra da kozmosta gün ışığına çıktığını düşünüyorlardı. Sayılar ve figürlere ilişkin matematik yasaları, yalnızca insan aklı (intelligence) tarafından keşfedildikten sonra dış dünyada tanınabilir hâle geliyordu. İşte bu yolla, insan ruhu, kendi özünün / cevherinin ve akılının / zekâsının, tabiatta gizli olan öz'le ve akıl'la aynı olduğunu keşfeder. Ancak bundan sonra, kozmosun mânâsının, insanın ruhunda şafağı atar. İnsan zihni, entelektüel ve ahlâkî disiplin yoluyla, matematiğin Formlarının varlığına ve özelliklerine nüfûz edebilir ve ancak ondan sonra tabiatın ve insan ruhunun sırlarını birer birer ifşa eder.

Nev-i şahsına münhasır bir şekilde Grek düşüncesinin düzen, yapısal mükemmellik ve güzellik fikirlerini birleştiren bir anlama işaret eden *kosmos* söz-

cüğünün, kozmos'un zaman algısının sıklıkla Pisagorcu anlamda anlaşılmasından sonra, geleneksel olarak, ilk kez Pisagorcular tarafından dünyaya / kâinâta tatbik edildiği varsayılıyordu. Eflatun tarafından da yeniden beyan edildiği üzere, dünyadaki *kosmos*'u keşfetmek, kişinin kendi ruhunda gizli olan *kosmos*'u keşfedip ifşa etmesi demekti. İnsanın düşünce hayatında, dünyanın / kâinâtın ruhu, kendisini zaten ifşa ediyordu. İşte burada, Socrates'çi "Kendini Bil" özdeyişi, içe-dönük sübjektivistin âmentüsü olarak değil, aksine, evrensel / küllî veya bütüncül anlayış ve idrakin yol göstericisi olan bir ilke olarak görülüyor ve kabul ediliyordu.

Kâinât'ın şümullü, tanzim edici bir akla (intelligence) sahip olduğu ve bu akıl tarafından yönlendirildiği ve yanısıra da aynı aklın, kozmik düzeni bilmeyi mümkün hâle getiren insan zihninde yansımasını bulduğu inancı, Helen / Grek düşüncesinin merkezî geleneğindeki en belirleyici ve en çok tekrarlanan ilkelerden biriydi. Eflatun'dan sonra, *logos* ve *nous* terimleri, hem düzenli ve sürekli olarak felsefî insan bilgisi kavrayışıyla, hem de evrensel düzen idrakiyle ilişkilendirilir olmuştu ve Aristo, Stoacılar ve daha sonraki Eflatuncular vasıtasıyla da, bu terimlerin anlamları sürgit artan bir şekilde geliştirilmiş ve bir hayli derinleştirilmişti.

Antik Grek felsefesi ilerledikçe, *logos* ve *nous* terimleri, her bir durumda da insan aklına ve evrensel akla nisbet edilerek, zihni, aklı, intellect'i, tanzim edici ilke'yi, düşünce'yi, söz'ü, konuşma'yı, hikmet'i ve anlam'ı ifade edecek şekilde çeşitli anlamlarda kullanılmıştı. Bu iki terim, sonunda, bütün arketiplerin aşkın kaynağını ifade etmenin yanısıra, arketipler yoluyla sürekli olarak yaratılmış dünyaya nüfûz eden kozmik düzenin ilâhî inâyet ve lütuf ilkesini de ifade edecek anlamlar kazandı. İnsan aklının evrensel anlayışı veya idraki elde edebilme yolu ve vasıtası olarak Logos, eş zamanlı olarak hem insan zihninde, hem de tabiî dünya'da iş ve işlev gören ilâhî bir ifşa edici ilkeydi. Filozofun en yüksek arayışı ve yolculuğu, bu arketipal Akıl dünyasının derûnî olarak tahakkuk ettirilebilmesini sağlayabilmek, hem tanzim eden, hem de ifşa eden bu üstün aklî-manevî ilkeyi idrak etmek ve bu ilke tarafından idrak edilmekti.

BEŞİNCİ BÖLÜM

GEZEGENLER PROBLEMİ

Eflatun'un diyaloglarında tartışılan diğer önemli konular ve kavramlar arasında özellikle biri, bizim şu ânki konumuzla ilgisi bakımından dikkatimizi yönlendirmemizi hak ediyor. Zira Eflatun'un düşüncesinin bu veçhesi, yalnızca geç klasik dünyanın kozmolojisinin temelini teşkil etmekle kalmayan, aynı zamanda, bir kez daha, modern bilimin doğuşunda hayatî bir rol oynayacak şekilde ortaya çıkan, Batılı dünya tasavvurunun gelişiminde kendine özgü önemli sonuçların doğmasına yol açmıştı. Muhtemelen Eflatun'un düşüncesinin bu yönü, Batı zihninin veya düşüncesinin fizîkî kozmosu kavrama teşebbüsüne hem dinamizm, hem de süreklilik kazandırmakta belirleyici rol oynayan yegâne en önemli faktör olmuştur.

Eflatun, felsefî hikmetin elde edilmesi sürecinde, özellikle önemli olduğunu düşündüğü bir araştırma alanına, astronomiye tekrar tekrar vurgu yapmış ve bu alanla ilgilenilmesi önerisinde bulunmuştu. Bu araştırma alanında, Eflatun, hususiyle çözülmesi gereken çarpıcı bir probleme dikkat çekmişti. Dahası, -onun, gezegenlerin yanıltıcı hareketlerini matematiğe dayalı olarak nasıl açıklayabiliriz şeklinde telâffuz ettiği ve- sanki dînî bir âciliyet arzediyormuşçasına çözümlenmesi gerektiğini düşündüğü bu problem, Eflatun için son derece önem arzeden bir problemdi.

Bu problemin mahiyeti -aslında bizatihî mevcûdiyeti- yalnızca kendi iç gerilimlerini ele vermekle kalmayan ama aynı zamanda onun kadîm mitolojik kozmos anlayışıyla modern bilimin evren anlayışı arasındaki hayatî konumunu da ele veren Eflatun'un dünya tasavvurunu apaşikâr bir şekilde resmeder. Zira Eflatun tarafından formülleştirildiği şekliyle gezegenler probleminin önümüze koyduğu bilmece veya muamma, bu bilmeceyi ya da muammayı çözebilmek için ortaya konan uzun ve yılmak bilmeyen entelektüel çabalar, iki bin yıl sonra Kopernik ve Kepler'in çalışmalarında ve onların Bilimsel Devrim'i başlatan girişimlerinde doruk noktasına ulaşacaktır.

Ancak Eflatun'dan Kepler'e kadar devam edegelen bu olağanüstü düşünme çizgisinin veya çabasının izini sürebilmek için, öncelikli olarak, Eflatun'dan önceki, özellikle de kadîm Mâverâünnehir medeniyet havzasının Babil krallığından itibaren en erken dönem astronom-astrologlarıyla ilişkilendirilen kadîm semâvî dünya tasavvurunu kısaca yeniden-inşa etmemiz gerekiyor. Zira Batı kozmolojisinin ilk kez ortaya çıkışını, İsa-Mesih'ten yaklaşık iki bin yıl öncesine kadar giden bu uzak kökenlerde bulmak mümkündür.

En erken zamanlardan itibaren kadîm gözlemcilerin, semâvî ve arzî dünyalar arasında temel bir ayırım yaptıkları göze çarpacaktır. Dünyevî / arzî hayat, her yerde, değişim, tahmin edilemezlik, çoğalma ve çözülme ile malulken; semâvî hayatın, kendisini, bütünüyle farklı üstün bir düzen olarak tesis ettiği, ebedî bir düzenliliğe ve güzelliğe sahip olduğu müşâhede ediliyordu. Gökyüzü üzerinde yapılan gözlemler, geceden geceye, yüzyıldan yüzyıla bu değişmeyen düzenliliği ve bozulmamışlığı ifşa ederken; dünyevî varoluşa ve hayata ilişkin yapılan gözlemler, tam aksine, -hayvanları ve bitkileriyle, durmadan değişim yaşayan denizleri ve havasıyla, sürekli ölen ve yenileri doğan insanlarıyla, yükselişe geçen ve yok olup giden medeniyetleriyle- aralıksız değişimin varlığını gösteriyordu. Gökyüzünün, beşerî zamanı aşan ve bizzat ebedîliğe işaret eden bir zaman düzenine ve düzeneğine sahip olduğu görülüyordu.

Öte yandan, gök cisimlerinin hareketlerinin, dünyevî varoluşu ve dünyadaki hayatı -şaşmaz bir süreklilikle her geceden sonra şafağa dönüşerek, her kıştan sonra baharı getirerek- çeşitli şekillerde etkilediği de apaşikâr bir gerçekti. İklim şartlarındaki, kuraklıklardaki, sellerdeki ve dalgalardaki bazı bel-

li başlı mevsimlik gelgitlerin, gökyüzündeki spesifik fenomenlere denk geldiği gözleniyordu. Gökyüzü, mücevheri andıran parlak ışık noktalarından oluşan ve insanın ulaşamayacağı soyut varlıklarla dolu uzak ve geniş bir uzaydan ibaretken; dünyevî ortam, kaya, çerçöp ve tozlardan oluşan varoluşu itibariyle kaba malzemelerden müteşekkil anlık ve somut bir yerdi. Semâvî âlem'in veya alan'ın aşkın olan'ın tahayyülünü ifade ettiği -aslında aşkın olan'ın kendisi olduğu- görülüyordu. Belki de, gökyüzünün -aydınlatıcı görünüş, zamanlarüstü düzen, aşkın bir yer, dünya üzerindeki etkiler ve her şeyi ihata eden azamet gibi- olağanüstü özelliklere sahip olmasından ötürü, kadîm toplumlar, semâvî âlem'i, tanrıların iskân ettikleri yer olarak kabul ediyorlardı. Yıldızlarla süslenmiş bir gökyüzü, mitlerde gördüğümüz tanrıların ebedî olarak dönüşlerinin, danslarının bir resmi, onların görsel bir canlanışı olarak yukarıda/n her şeye hükmediyordu. Bu açıdan bakılınca, gökyüzü, ilâhî olan'ın bir metaforu olmanın ötesinde, ilâhî olan'ın bizzat kendisinin tecessümü, ete kemiğe bürünmüş bir hâli olarak algılanıyordu.

İşte gökyüzünün bu ilâhî niteliği, yeryüzü hayatındaki hâdiselere paralel olarak değerlendirilen semâvî âlem'deki o harikulâde hâdiseleriyle, insanın dikkatini, yıldızların aldıkları şekillere ve yaptıkları hareketlere çekiyor, cezbediyordu. Kadîm Babil'in emperyal şehirlerindeki kehânetler ve takvim hesapları yapmak için yüzyıllardır süren ve artan bir şekilde kesinlik kazanan gözlemler, kapsamlı bir astronomik kayıtlar yığınının oluşmasına neden olmuştu.

Ancak bu gözlemler ve onların mitolojik karşılıkları, erken dönem Grek filozoflarının kültürel vasatlarına ulaştığında ve orada Helenlerin tutarlı aklî ve tabiî izah talepleriyle karşılaştığında, kozmolojik spekülasyonda / felsefe yapma çabasında, esas itibariyle yeni bir boyut yaratılmıştı. Diğer çağdaş kültürler için, gökyüzü, tıpkı genel dünya tasavvuru gibi, prensip olarak mitolojik bir fenomen olarak kabul edilmekteyken, Grekler için gökyüzü, zamanla, gelişen kozmolojilerinin temel oluşturucu unsurları hâline gelen geometrik inşalarla ve fizîkî izahlarla ilişkilendirilmişti. Böylelikle Grekler, Batı'ya, bir kozmoloji tasavvurunun, yalnızca insanın anlamlı bir kâinâtta varolma ihtiyacını karşılamakla yetinmeyen -ki bu ihtiyaca, hâlihazırda kadîm mitolojik sistemler ye-

teri kadar cevap veriyordu zaten-; aynı zamanda, gökyüzünün ayrıntılı sistematik gözlemlenmesini hesaba katan fiziğe ve matematiğe dayanan tutarlı bir kâinât yapısı ve tasavvuru geliştirilmesi geleneğini miras bırakmışlardı.[11]

Yeni ulaştıkları natüralist dünya tasavvurlarıyla erken dönem Grek filozofları -örneğin İyonyalılar ve atomcu düşünürler-, gökyüzünü, hareketleri mekanik olarak tayin edilen çeşitli maddî özlerden / cevherlerden oluşan bir olgu olarak değerlendirmeye başladılar. Ancak semâvî hareketlerin, matematiğin formlarına tastamam uyan tutarlı ve kalıcı bir düzene sahip olduklarının gün ışığına çıkması, Grekler için, son derece hayatî önemi hâiz bir gerçek olarak görülüyordu.

Özellikle de Eflatun için, matematik formlara dayanan bu düzen, gökyüzünü, ilâhî Akıl'ın görünür ifadesi ve kâinâtın canlı ruhunun (*anima mundi*) tecessümü, ete kemiğe bürünmesi olarak tasvir ve ifşa ediyordu. Kozmolojiye ilişkin diyaloğu *Timaeus*'ta Eflatun, yıldızları ve gezegenleri, mükemmel olarak düzenlenmiş hareketlerinin aşkın düzenin paradigmaları olarak resmediyordu. Dünyayı ezelî maddenin kaosundan teşekkül ettiren ezelî "sanatçı" ve "zanaatkâr" (demiurge) olan Tanrı, gökyüzünü, tam da matematiğe dayalı mükemmel İde'lerle hareket eden / dönen ve sonuçta zamanın örüntülerini de yaratan ve tesis eden sürgit hareket hâlindeki bir ebedîlik tahayyülü olarak varetmişti.

Eflatun, insana, varlıkların / şeylerin mahiyeti konusunda beşerî akıl yürütmeyi, günün ve yılın bölümlerini, sayıları ve matematiği, yanısıra da bizatihî felsefenin kendisini ilk kez mümkün kılan ve tanrıların insanlara armağan ettiği en özgürleştirici şeyin insanın semâvî hareketlerle karşılaşması, yüz yüze gelmesi olduğuna inanıyordu. Kâinât, ilâhî Akıl'ın canlı bir tezahürüydü ve hiç bir yerde Akıl, göklerde olduğundan daha tam ve mükemmel olarak tezahür etmiyordu. Eğer erken dönem Grek filozofları, gökyüzünün, uzaydaki

---

11 "Ayrıntılı astronomik gözlemlerle kozmolojik düşüncenin temel ipuçlarını sunan bu gelenek, esas itibariyle, Batı uygarlığına yabancı değil. Öyle ki, antik Grek uygarlığından tevârüs ettiğimiz en önemli ve en karakteristik yeniliklerden birinin de bu gelenek olduğu anlaşılıyor" (Thomas S. Kuhn, *The Copernican Revolution: Planetary Astronomy and the Development of Western Thought*, Cambridge: Harvard University Prsss, 1957: 26).

maddî objelerden daha fazla bir şeyi ihtiva etmediğini düşünüyor idilerse, gerçekte, gökyüzünün matematiğe dayalı düzeninin başka türlüsünü ispat ettiği apaşikârdı. Gökyüzü, yalnızca ruhsuz bir şekilde hareket eden "taş" ve "toprak"ların alanı olmak şöyle dursun, gökyüzü, dünya düzeninin yegâne kaynaklarını ihtiva ediyordu.

Dolayısıyla Eflatun, semâvî devinimlerin ve devrimlerin harmonik simetrilerinin beşerî idrak tarafından doğrudan anlaşılabilir ve kavranabilir olan manevî bir mükemmelleşme imkânı sunduğu için, gökyüzünün hareketlerinin incelenmesinin değerine özenle ve özellikle vurgu yapmıştı. Kendisini ilâhî hakîkatlere vakfetmekle, filozof, içindeki ilâhîliği uyandırabilir ve kendi hayatını semâvî düzenle zekice bir uyum içine girdirebilirdi. Eflatun, Pisagorcu atalarının izinden giderek ve onların ruhlarını yansıtarak, kendi filozof-kral figürünün ideal eğitiminde gerek duyulan talim ve terbiye alanları arasında astronomiye, astronomi, ebedî Formları ve kozmosu yöneten ilâhî güçleri ifşa ettiği için, yüksek bir konum biçiyordu. Kendisini bu tür bir eğitime tam olarak verebilen ve hem göklerde, hem de yeryüzündeki varlıkların ilâhî olarak tanzim edilmesini kavrayan uzun bir eğitim sürecinden geçebilen kişi, siyasî bir devletin âdil bir [kurucusu ve] koruyucusu olabilirdi ancak.

Tanrıların varlığına düşüncesizce, hiç bir sorgulama çabası içinde olmaksızın inanmak kitleler için kabul edilebilirdi; ama geleceğin başarılı yöneticisi, kâinâtın sahip olduğu ilâhî gücün bütün mümkün kanıtlarını derinlemesine öğrenmiş olmalıydı. Böyle bir yönetici, çok şeyi incelemeli ve bütün zâhirî çeşitliliğin arkasında yatan ilâhî bir akıllı birliği, yani yalnızca bu birliği idrak edebilmeliydi. Bu felsefî zorunluluğun paradigmatik alanı, astronomiydi; zira dünyanın bütün geçici fenomenlerinin hepsinin de üstünde, kendisini tezahür ettiren aklının filozofun hayatını besleyebileceği ve ruhundaki hikmeti uyandırabileceği göklerin zamanlarüstü mükemmelliği yer alıyordu.

Güneş tutulmasını tahmin etmesiyle ünlenen Thales ve Yeryüzü'nün Homer ve Hesiod'un inandıkları gibi düz bir dairevî disk değil, aksine bir küre olduğu sonucuna ilk kez vardığı düşünülen Pisagor başta olmak üzere, bütün büyük Grek filozoflarının her biri, kozmos'un görünen yapısı ve niteliği konusunda yeni fikirler geliştirmişlerdi. Eflatun'un zamanına gelindiğinde, gökyü-

zü ve gökcisimleri üzerinde sürgit yapılan gözlemler, Dünya'nın kâinâtın tam merkezinde sâbit olduğu, geniş dış yıldızlar küresinin ise Dünya'nın daha küçük küresi etrafında günlük olarak batıya doğru dönerek yol aldığı iki eşmerkezli küre'den oluşan bir yapıya sahip sergilediği anlaşılan bir kozmos'un varolduğu gerçeğini ortaya çıkarmıştı.

Güneş, Ay ve gezegenler, Dünya ile yıldızlar arasındaki bir uzayda hareket eden dış yıldızlı küre ile yaklaşık bir hızla dönüyordu. Gökyüzünün genel günlük hareketini kolaylıkla izah eden bu iki küre'li şemanın kavramsal berraklığı, Grek astronomların, Babil'lilerin daha önceden gözlemledikleri ama Grekler için tedirgin edici bir fenomen olarak görünen şeyi, berrak bir geometrik anlayış tutkusuyla yavaş yavaş teşhis ve tespit etmelerine izin vermişti. Gerçekten de şimdi tam olarak ifşa olunan fenomen, bütün bir astronomi bilimine meydan okuyacak ve göklerin ilâhî planını alt üst edecek kadar problematik bir fenomendi. Zira bir kaç gök cisminin, diğer gök cisimleri gibi ebedî bir düzenlilikle hareket etmediği, aksine "gezindiği" ortaya çıkmıştı. (Grekçe "planet" / gezegen sözcüğünün kökeni olan *planétés*, "gezgin / dolaşan" anlamına geliyordu ve Ay ile Güneş'i olduğu kadar Merkür, Venüs, Mars, Jüpiter ve Satürn'den oluşan diğer beş görünür gezegeni ifade etmek için de kullanılıyordu).

Güneş, (bir yıl boyunca), Ay ise (bir ay boyunca), bütün gök cisimlerinin batıya doğru günlük hareketlerinden karşı kutuptaki yıldızlı küre boyunca doğu tarafına yavaş yavaş hareket etmekle kalmaz yalnızca. Daha da şaşırtıcı olanı şu burada: Diğer beş gezegen gözkamaştırıcı şekillerde ve sabit olmayan bir devr-i dâim yaparlar: Bu devr-i dâimleri doğu yönündeki yörüngelerinde tamamlarlar, sâbit yıldızlara kıyasla, düzenli aralıklarla kimi zaman hızlanarak, kimi zamansa yavaşlayarak yol alırlar; bazen de hep birlikte çeşitli derecelerde ışık yayarak birdenbire duruverirler ve karşı yöne yönelirler... Gezegenler, gök cisimlerinin çevrimsel tekdüze hareketlerine ve kusursuz simetriye -açıklaması zor nedenlerle- meydan okurlar.

Eflatun, ilâhîliği, düzenle; akıl ve ruhu, mükemmel matematik düzenlilik'le eşitleyen ve *gezegenlerin hareketleri* paradoksu problemini ilk kez ortaya atan ve problemin çözümü için ne tür bir yol izlenmesi gerektiğine de işaret

eden düşünür olduğu için, onun, bu paradoksu en berrak şekilde hissettiği anlaşılıyor. Eflatun için, kâinât'taki ilâhîliğin ispatı, hayatî önemi hâiz bir meseleydi; zira ancak bu kesinlikten sonradır ki, insanın ahlâkî ve siyasî aktivitesinin muhkem bir temeli olabilirdi.

Eflatun, *Yasalar* başlıklı kitabında, [kâinâtta mevcut olan] ilâhîliğe inanmanın iki temel nedenini zikrediyordu: Bütün varlıkların ve hareketin varlığına, hayat bahşettiği fizîkî varlıklarla kıyaslandığında ölümsüz ve üstün olan ruhun sebep olduğu şeklinde özetleyebileceğimiz Eflatun'un ruh teorisi ile üstün akıl (intelligence) ve dünya ruhu tarafından hükmedilen, idare edilen ilâhî cisimler olarak Eflatun'un gökyüzü kavrayışı. Gezegenlerin düzensizliklerinin ve çoğul gezintilerinin görünüşte bu mükemmel ilâhî düzenle çelişik bir durum arzettiği ve böylelikle insanın, kâinâtın ilâhîliğine olan inancını tersyüz ettiği gözleniyordu. İşte bu problemin önemi burada gizliydi. Eflatuncu felsefenin dînî siper'inin bir bölümü tepe taklak olma tehlikesiyle karşı karşıyaydı. Gerçekten de Eflatun, herhangi bir semâvî cismi "gezginler" olarak adlandırmayı dini ihlâl eden bir sapma olarak değerlendiriyordu.

Ancak Eflatun, bu problemi yalnızca gün ışığına çıkarmakla kalmamış, aynı zamanda, bu problemin önemini de tasvir ve tarif etmişti. Ayrıca Eflatun, olağanüstü bir güvenle, -ve uzun vadede son derece münbit- husûsî bir hipotez de geliştirmişti: Bu hipoteze göre, gezegenler, somut ampirik delille apaşikâr çelişik bir şekilde, fiilen mükemmel düzenliliğin tek bir yeknesak yörüngesinde hareket ederler.

Her ne kadar önemsiz bir şeymiş gibi görünecek olsa da, yine de Eflatun'un bu tür bir inancı destekleyebilecek matematik ve göklerin ilâhîliğine inancı konusunda pek fazla bir şey ortaya koyması sözkonusu olmamışsa da, Eflatun, geleceğin filozoflarını, gezegenlerle ilgili bilgiler toplamaya ve gezegenlerin görünüşteki hareketlerini hesap edebilecek varsayım yoluyla "yeknesak ve tanzim edilmiş hareketlerin neler olduğunu" bulmaya; yani, ampirik tutarsızlıkları veya çelişkileri çözümleyecek ve gerçek hareketleri ifşa edecek ideal matematik formlarını keşfetmeye kışkırtmıştı.[12]

---

12 Zikreden Heath (1913): 140. Ayrıca bkz.: Eflatun, *Laws*, VII: 821-822.

Astronomi ve matematik, göklerin muammasına nüfûz edebilmek ve onların ilâhî akıl'larını kavrayabilmek için derinlemesine incelenecek ve geliştirilecekti. Yanlış ve çoğul / karmaşık gezegen hareketlerinin görünüşlerini ilk bakışta göründüğü hâliyle kabul eden naif / çocuksu ampirisizm, matematiğe dayalı akıl yürütme yoluyla aşılacak ve üstesinden gelinecek; ve böylelikle semâvî hareketlerin basit, tek-biçimli / yeknesak ve aşkın özü / cevheri gün ışığına çıkarılacaktı. Filozofun görevi, "fenomenleri kurtarmak, özgürleştirmek"ti; başka bir ifadeyle, ampirik göklerin görünüşteki / zâhirî düzensizliklerini ve kaosunu, geliştirilecek teorik bir fikir ve matematiğin gücü aracılığıyla gidermekti.

Elbette ki, "fenomenleri kurtarmak, özgürleştirmek", bir anlamda Eflatuncu felsefenin temel amacıydı: Geçici olanın gerisinde yatan ebedî olanı keşfetmek; görünüş'te gizli olan hakîkati bilebilmek; ampirik dünyanın akışının gerisinde ve içinde hükmeden, hükümran olan mutlak İdelere vukûfiyet kesbedebilmek.

Ancak burada Eflatun'un felsefesi, gelecek kuşakların tam dikkatlerini çevirecekleri spesifik ampirik problemle, deyim yerindeyse, açık bir çatışma hâlinde ortaya konmuş, ortaya yere serilmişti. Bu problem, Greklerin, özellikle de Eflatun'un geometri ve ilâhîlik veya bizatihî ilâhiyatın kendisi hakkında geliştirilen, bu iki alan'ın birbirleriyle ve göklerle etle tırnak gibi iç içe geçtiği varsayımı nedeniyle özellikle önem arzeden bir problemdi. Fakat bu varsayımların, gezegenlerin hareketlerinin yüzyıllar süren fikrî araştırma ve mücadeleler neticesinde doğrudan geliştirilen uzun vadeli sonuçları, bu varsayımların dayandığı Eflatuncu temele taban taban zıt bir şekilde tezahür edecekti.

Hâl böyle olunca, tam bu noktada, Eflatuncu felsefenin en belirgin ve belirleyici unsurlarından pek çoğunu görebiliyoruz: *İzâfî ve çeşitli olan* üzerinde *mutlak ve bütüncül olan*'ın hâkimiyetine, düzenin kutsanmasına ve düzensizliğin reddedilmesine, ampirik gözlem ile ideal Form'lar arasındaki gerilime, sonuç itibariyle ampirisizme yalnızca üstesinden gelinmek için başvurulacak veya kullanılacak bir şey olarak muğlak bir şekilde yaklaşılmasına, ezelî mitik ilâhî güçlerle matematiğe ve akla dayalı Form'ların örtüşmesine, yi-

ne çok tanrılarla (semâvî ilâhî güçlerle) tek Tanrı'nın (Yaratıcı ve üstün Akıl'ın) birbirleriyle yan yana gelmesine, bilimsel araştırmanın dînî ehemmiyetine ve son olarak Eflatun'un düşüncesinin Batı kültürünün daha sonraki yüzyıllardaki gelişim süreci üzerindeki karmaşık ama kendi düşüncesiyle çelişik görünümler arzeden sonuçlarına olan inanç ve bütün bunların araştırılması.

Eflatun'u geçerek daha sonraki fikrî gelişmelere gelmeden önce, tam bu noktada, Eflatun'un diyaloglarında sözkonusu edilen ve önerilen çeşitli bilgi edinme yöntemlerini kısaca gözden geçirmemiz gerekiyor. İlâhî aklın (intelligence) yön-tayin edici ilkeleri olan aşkın İdelerin bilgisi, Eflatun felsefesinin yegâne temelini teşkil ediyordu ve bu arketipal bilgiye ulaşabilmenin yolunun, çeşitli doğrudan tecrübe dereceleri veya düzeyleri de dâhil, farklı (ve genellikle örtüşen) bilişsel / kognitif biçimler tarafından nakledildiği söylenecekti.

Bu İdeler, en doğrudan, ölümsüz ruhun daha önceki bilgisinin bir araya getirilmesi ve hatırlanması olarak değerlendirilebilecek sezgiye dayalı yakînî idrak sıçraması vasıtasıyla bilinebilirdi. Ayrıca İdeler'in mantîkî zorunluluğu, ampirik dünya tecrübesinin, hem diyalektik, hem de matematik vasıtasıyla kılı kırk yaran bir entelektüel [zihnî ve aynı zamanda da rûhî] tahlil yoluyla keşfedilebilirdi. Bunlara ilâve olarak, aşkın hakîkate, astronomik tefekkür ve görünür tanrıların hareket eden, hareket hâlindeki geometrisini sergileyen göklerin idrak edilmesi yoluyla ulaşılabilirdi. Ayrıca aşkın olana, fenomenal / zâhirî dünyanın içinde örtük ve esrarengiz bir şekilde gizli olan, gizlenen arketipal gerçekliğin mevcûdiyetinin dokunamadığı veya ulaşamadığı psişe'nin / ruhun derûnundaki bir tür estetik çağrışıma kulak kabartmakta olduğu gibi mit ve şiirsel muhayyile vasıtasıyla da yaklaşılabilirdi.

Böylelikle sezgi, hafıza, estetik, muhayyile, mantık, matematik ve ampirik müşâhedenin her biri, tıpkı manevî arzu ve iştiyak ile ahlâkî erdem'de olduğu gibi, Eflatun'un epistemolojisinde kendine özgü roller oynuyordu. Bununla birlikte bunların arasında, felsefî girişime yardımcı olmaktan çok engel teşkil etiği düşünülen yalnızca ampirik gözlem, tipik olarak küçümseniyordu; en

azından "*eleştirel*" olmayan [belli bir tetkik sürecine dayanmayan] şekillerde kullanıldığı zaman küçümsenerek, hakir görülerek yaklaşılıyordu ampirik gözleme. İşte Eflatun'un en parlak şakirdi / öğrencisi ve kendi özgün felsefesini geliştirmeye soyunmadan önce Eflatun'un Akademi'sinde yaklaşık yirmi yıl boyunca eğitim gören Aristo'ya bıraktığı miras buydu.

ALTINCI BÖLÜM

ARİSTO VE GREK DENGESİ

Aristo'yla birlikte, deyim yerindeyse, Eflatun'un ayakları yere bastırılmıştı. Ve eğer, Eflatuncu tasavvur açısından bakıldığında, aşkın İdeler'e dayalı olarak geliştirilen Eflatun'un kâinâtının aydınlatıcılığı ve ışığı bu süreçte aşındırılmışsa, o zaman, diğer düşünürler, Aristo'nun tasvir ve tarif ettiği şekliyle dünyanın gelişkin bir düzlemde anlaşılabilirliği konusunda kesin bir kazanım sunduğuna işaret edecekler ve gerçekten de Aristo'nun geliştirdiği tasavvuru, Eflatun'un idealizminin zorunlu bir gözden geçirilmesi ve dönüştürülmesi çabası olarak göreceklerdi.

Aristo'nun felsefesinin ve kozmolojisinin temel dinamiğini anlamak, Batı düşüncesinin daha sonraki hareketini, gelişim seyrini ve bütün bunlardan sonra teşekkül eden dünya tasavvurlarını kavrayabilmenin temel ön şartıdır. Zira önce Eflatunculuğa karşı, daha sonra da erken modern düşünceye karşı hiç de küçümsenmeyecek otoritatif bir direnç geliştirilmiş ve bunu mümkün kılan bir dil ve mantık, bir temel ve yapı sunulmuştu. Dolayısıyla, Aristo'nun ortaya koyduğu bu çabalar gözardı edildiği takdirde, Batı felsefesinin, teolojisinin ve biliminin geliştiği şekliyle gelişebilmesi imkânsız olurdu.

Aristo'nun düşüncesinin gerçek mahiyetini ve gelişimini keşfetme meselesi, Eflatun'un yorumcusunun karşı karşıya kaldığından oldukça farklılık arze-

den bir dizi zorluklar sunar önümüze. Aristo'nun günümüze kadar gelebilen eserlerinden hemen hemen hiç biri, anlaşıldığı kadarıyla, yayımlanmak için yazılmamıştı. Aristo tarafından "yayımlanan" eserler şu ân kaybolmuş durumdadır; ki bu kaybolan eserler, doktrin bakımından oldukça Eflatuncu özellikler ihtiva ediyordu ve popüler edebî bir tarzda kaleme alınmıştı.

Öte yandan, Aristo'nun günümüze kadar gelebilen eserleri ise, seminerders notları ve öğrenciler için der kitapları biçiminde okullarda kullanılabilecek şekilde oluşturulan yoğunlaştırılmış / hulâsâ risalelerden ibarettir. Bu günümüze kadar gelebilen elyazması metinler, Aristo'nun ölümünden yüzyıllarca sonra yaşayan Aristocu araştırmacılar ve düşünürler tarafından bir araya getirilmiş, edite edilmiş ve başlıklandırılmıştır. Bu hayli dönüştürülen veya değiştirilen malzemeler yığınından Aristo'nun fikrî gelişiminin izini sürme konusundaki modern girişimler, sarih ve net sonuçlar ortaya çıkaramamıştır; o yüzden, Aristo'nun belli meseleler hakkındaki fikirleri hâlâ belirsizliğini korumayı sürdürüyor. Bütün bunlara rağmen, Aristo'nun genel felsefesinin karakteri bellidir ve onun felsefesinin gelişimine ilişkin genel bir teorik özetleme yapabilmek mümkündür.

Aristo'nun düşüncesinin, tartışmasız bir şekilde Eflatun'un etkilerini taşıdığı başlangıç döneminden itibaren, Aristo'nun üstadı Eflatun'un felsefesinden gözle görülür bir şekilde farklılık arzeden felsefî bir konum ve yaklaşım inşa etmeye başladığı anlaşılıyor. Eflatun ile Aristo'nun felsefeleri arasındaki farklılığın püf noktası, Form'lann gerçek mahiyetiyle ve onların ampirik / zâhirî dünya ile olan ilişkileriyle ilgiliydi. Aristo'nun entelektüel temayülü, ampirik dünyayı, bütünüyle gerçek olarak göründüğü şekliyle, nasılsa öylece, yalnızca ampirik dünyanın terimleri açısından ele alma ve kabul etme yönünde olan bir yönelimdi. Aristo, Eflatun'un vardığı, ideal varlıkların bütünüyle aşkın ve gayr-ı maddî alan'da varolduğu *hakîkat temeli* şeklindeki yaklaşımını ve sonucunu kabul edemezdi. Aristo, gerçek hakîkatin, ebedî İdeler'in algılanamaz dünyasından değil, bilakis, müşahhas nesnelerin algılanabilir dünyasından ibaret olduğuna inanıyordu. İdeler teorisi, Aristo'ya, ampirik olarak tahkik edilemez ve dolayısıyla ispatlanamaz ve mantîkî zorluklarla malûl görünüyordu.

Bu İdeler teorisine karşılık veya cevap olarak Aristo, kendi kategoriler doktrinini geliştirdi. Şeylerin / varlıkların, pek çok farklı şekillerde "olabilecekleri" söylenebilirdi. Uzun beyaz bir at, bir anlamda, "uzun"du, bir başka anlamda, "beyaz"dı ve daha başka bir anlamda ise "at"tı. Yine de bu farklı varlık biçimleri, ontolojik konumları bakımından birbirlerine denk konumlar değildi; zira atın uzunluğu ve beyazlığı, varoluşları bakımından, bütünüyle husûsî bir atın temel gerçekliğine bağ/ım/lıydı. At, atı tasvir etmek için kullanılan sıfatların gerçek olmadığı kadar, gerçekliği bakımından gerçekti.

İşte Aristo, bu farklı varlık biçimlerini birbirlerinden ayırt edebilmek için, kategoriler fikrini geliştirdi. Husûsî bir at, bir kategori oluşturan bir öz'dür / cevher'dir. Atın beyazlığı ise, bütünüyle farklı bir kategori oluşturan bir niteliktir. Niteliğin varlığının kendisine ba/ım/lı olduğu öz / cevher, temel / aslî bir geçekliktir.

Aristo'nun geliştirdiği on kategori arasında yalnızca öz / cevher kategorisi ("bu at"), müşahhas bağımsız bir varoluşa işaret eder ve sahiptir; diğerleri ise, örneğin *nitelik* kategorisi ("beyaz"), *nicelik* kategorisi ("uzun"), *ilişki* kategorisi ("süratli") ve bütün diğer kategoriler, yalnızca münferit öz'e / cevher'e nisbetle varolan, türemiş varlık biçimleridir. Bir öz / cevher, ontolojik olarak temeldir, aslîdir; buna dayandığı, bağ/ım/lı olduğu söylenebilecek bütün diğer çeşitli varlık tipleri ise türemiştir. Öz'ler / cevher'ler, bir şeyin temelini, aslî dinamiğini oluştururlar ve başka her şeyin konusu olurlar. Eğer öz'ler / cevher'ler varolmamış olsaydı, hiç bir şey varolamayacaktı.

Aristo'ya göre, gerçek dünya, birbirinden ayrı ve farklı ama yine de nitelikler ya da diğer münferit özlerle / cevherlerle müşterek olduğu kabul edilen diğer varlık tipleri tarafından karakterize edilen münferit özlerden / cevherlerden biridir. Ancak bu müştereklik, müşterek niteliğin bizzat kendisinin de ondan neşet ettiği aşkın bir İde'nin mevcûdiyetine işaret etmez. Müşterek nitelik, akıl / intellect tarafından algılanabilir şeylerde görülebilen ama kendi kendine yeter bir mevcûdiyet olamayan bir tümeldir [evrensel'dir, küllî'dir]. Tümel, somut münferit'ten / tikel'den kavramsal olarak ayırt edilebilirdir; ama ontolojik olarak bağımsız / müstakil değildir.

Eflatun, "beyazlık", "uzunluk" gibi şeylerin, kendilerinin de içinde görünebilecekleri, varolabilecekleri herhangi bir somut şeyden bağımsız bir varoluşa sahip olduğunu öne sürmüştü. Ancak Aristo'ya göre, Eflatun'un bu doktrini kabul edilemezdi. Buradaki yanlışlık, diyordu Aristo, Eflatun'un, bir niteliğe, sözgelişi bir öz / cevher olarak yaklaştığı kategoriler konusundaki kafa karışıklığından kaynaklanıyordu. Pek çok şey güzel olabilir; ama bu, aşkın bir Güzellik İde'sinin / Fikrinin varolduğu anlamına gelmez. Güzellik, yalnızca eğer belli bir noktada bir somut öz / cevher, güzelse varolabilir ve vardır. Münferit / tikel adam Socrates, temeldir, aslîdir; ama onun "insan'lığı" ya da "iyi'liği" yalnızca müşahhas husûsî Socrates'te bulunduğu ölçüde varolur. Bir özün / cevherin temel gerçekliğinin aksine, bir nitelik, yalnızca bir soyutlamadır; her ne kadar sadece zihnî bir soyutlama olsa bile. Zira bir nitelik, kendisinin bağımlı olduğu ve ona dayanarak varolduğu özün / cevherin gerçek bir yönüne yaslanır.

Aristo, Eflatun'un İdelerini, zihnin ampirik dünyada idrak edebileceği ama bu dünyadan bağımsız / müstakil olarak varolmayan müşterek nitelikler demek olan tümellerin yerine yerleştirmekle, Eflatun'un ontolojisini tepe taklak etmişti. Eflatun'a göre, husûsî / tikel olan, daha az gerçekti ve tümel / küllî olan'dan türemişti. Oysa Aristo'ya göre, tümel / küllî olan, daha az gerçekti ve tikel / husûsî olan'dan türemişti. Tümeller, bilgi için gerekliydi ama onlar, aşkın bir alan'da kendi kendine yeter mevcûdiyetler olarak varolmuyorlardı. Eflatun'un İdeleri, Aristo için, gündelik tecrübenin gerçek dünyasının gereksiz bir idealist kopyesiydi ve mantîkî bir hata idi.

Ancak dünyanın, özellikle de değişim ve hareketin daha ayrıntılı olarak tahlili, Aristo'ya, şeylerin / mevcûdiyetlerin daha karmaşık ve kapsamlı bir izahının yapılması ihtiyacını hissettirmişti; ki bu izah, paradoksal olarak, kendi felsefesinin, bir yandan, ruh itibariyle, Eflatun'un felsefesine daha bir yakınlaşmasına ama öte yandan da kendine özgü bir felsefe olmasına yol açan bir izahtı. Aristo'nun bu noktada vardığı sonuç şuydu: Bir öz / cevher, basit bir şekilde bir madde birim değildir; aksine, maddede tecessüm eden, ete kemiğe bürünen kavranabilir bir yapı ya da form (*eidos*)'dur.

Her ne kadar bu form / sûret, içkin [fizîkî dünyaya ait] olsa da ve kendi maddî bedenleşmesinden, ete kemiğe bürünmesinden bağımsız olarak varol-

masa da, aslında, öz'e / cevher'e ayırt edici özünü kazandıran bizatihî form'un / sûret'in kendisidir.

Dolayısıyla, bir öz / cevher, sadece nitelikleriyle ve diğer kategorilerle basitçe zıt bir görünüm arzeden "bu adam" ya da "bu at" değildir; zira mevcut oldukları hâliyle bu özleri bu özler yapan şey, onların madde ve form'un spesifik bir kombinezonu olmalarıdır; başka bir ifadeyle, onların maddî altkatmanlarının bir adamın ya da bir atın form'u tarafından yapılandırılmış olmaları gerçeğidir. Bununla birlikte, form, Aristo'ya göre, statik bir şey değildi; ve Aristo'nun hem Eflatun'un felsefesinin belli unsurlarını pekiştirdiği, hem de esas itibariyle onlara yeni bir boyut ilâve ettiği yer, işte burasıydı özellikle.

Aristo'nun görüşüne göre, form, bir öz'e / cevher'e, yalnızca aslî yapısını vermekle kalmaz, aynı zamanda onun gelişim dinamiğini de kazandırır. Soyut matematikten çok organik biyoloji, Aristo'nun karakteristik bilimiydi ve Eflatun'un statik ideal gerçekliğinin yerine, Aristo, her bir organizmanın kusurluluktan kusursuzluğa, bir potansiyellik durumundan bir aktualite / fiîlîlik durumuna doğru ya da potansiyellik durumunun formunu gerçekleştirmeye doğru hareket etmeye, ilerlemeye çalıştığı, tabiatın oluşum ve gelişim süreçlerinin daha belirgin bir şekilde telâffuz edilmesi ve vurgulanması kavrayışını getirmiş ve yerleştirmişti.

Eflatun, taklit ettikleri Form'larla mukayese edildiğinde bütün tabiî varlıkların / şeylerin kusurluluğuna vurgu yaparken, Aristo, bir organizmanın, kusurlu ya da olgunlaşmamış bir durumdan, amaçlı bir gelişim çizgisi doğrultusunda, kendisinde mündemiç olan form'un aktüalize edildiği / gerçekleştirildiği tam olgunlaşmanın başarılmasına doğru hareket ettiğini ifade etmişti: Buna göre, tohum, bitkiye dönüştürülür; embriyo, çocuk olur; çocuk, yetişkin olur... ilâ âhirih...

Form, başlangıçtan itibaren organizmada mündemiç olan operasyonun / işlemin ayrılmaz bir parçası, bir ilkesidir; tıpkı bir meşe ağacı tohumunun form'unun, palamut ağacında mündemiç / gizli olması gibi. Organizma, kuvve'den fiil'e form tarafından sürüklenir. Bu *form'el* gerçekleşme başarıldıktan sonra, form, yavaş yavaş "dayanaklarını yitirmeye" başladıkça, çöküş ve çözülme ufukta belirivérir. Aristocu form, gelişimini tanzim eden ve hareke-

te geçiren her bir organizmaya iskân etme, yerleşme, köksalma insiyakı bahşeder.

Bir şeyin özü, bu özün geliştirdiği form'udur. Bir şeyin tabiatı, o şeyin beraberinde getirdiği form'u hayata geçirmektir (actualize). Bununla birlikte, Aristo'ya göre, "form" ve "madde" terimleri, izâfî terimlerdir; zira bir form'un hayata geçirilmesi, sonuçta, onun varlığının, daha yüksek bir form geliştirebileceği bir maddenin teşekkülüne yol açabilir. Dolayısıyla, yetişkin, çocuğun maddesi olduğu bir form'dur; çocuk ise, embriyonun maddesi olduğu bir form-dur; ve son olarak embriyo da, ana rahminin maddesi olduğu bir form'dur.

Her öz / cevher, değiştiği şeyden (madde'den) ve değiştirdiği şeyden (form'dan) teşekkül eder. Burada "madde", aslında her zaman belli ölçüde bir form'a sahip olan basitçe bir fizîkî cisim demek değildir. Bilakis madde, şeylerin yapısal ve dinamik oluşumundaki belirlenemez bir açıklıktır. Madde, belli bir niteliğe sahip olamayan varlığın altkatmanıdır; form'un kuvve'den fiil'e geçirerek şekillendirdiği, zorladığı bir *form imkânı*dır. Madde, yalnızca form'la bütünleşmesinden, kompoze olmasından ötürü gerçekleştirilir, hayata geçirilir. Form, madde'nin tatbikata dökülmesi çabasıdır; başka bir deyişle, maddenin amaçlı olarak tamamlanmış bir teşekkülüdür (figuration). İşte kendisi de bizatihî bir süreç olan tabiatın bütünü, maddenin form tarafından bu şekilde fethedilmesi süreci içindedir.

Eflatun'un görüşünde olduğu gibi, bir form, bizatihî bir öz / cevher olmamasına rağmen, her öz'ün bir form'u, yani özü öz yapan, idrak edilebilir bir yapısı vardır. Dahası, her öz / cevher, yalnızca bir form'a sahip olmakla kalmaz, aynı zamanda, bir form tarafından da sahip olunur; zira her öz / cevher, kendi tabiî form'unu hayata geçirmek, gerçeğe dönüştürmek için çırpınır durur. Kendine özgü mükemmel bir tür, bir varlık türü olmak için mücadele eder. Her öz / cevher, potansiyel olarak hâlihazırda olduğu veya sahip olduğu şeyi hayata geçirmeye, kuvve'den fiil'e dönüştürmeye çalışır.

Parmenides ve Heraclitus tarafından sunulan farklı gerçeklik görüşlerinden kalkılarak Eflatun tarafından geliştirilen varlık-oluş ayırımı, Aristo'nun geliştirdiği tasavvurda, fiîlîlik ve potansiyellik olarak görüldüğü tabiî dünyanın bağlamına yerleştirilmişti bütünüyle. "Varlık"ın, gerçek bilginin objesi;

"oluş"un ise, duyu-algısına dayanan kanaatin objesi olduğu Eflatun'un bu varlık-oluş ayırımı, onun, gerçek Formları, görece olarak gerçekdışı somut tikellerin / a'razların üstüne yerleştirmesi çabasında ifadesini bulmuştu. Oysa Eflatun'un aksine, Aristo, oluş sürecine kendi gerçekliğini vermiş ve böylelikle yönlendirici form'un bu süreçte gerçekleştirildiğini ifade etmişti. Değişim ve hareket, Aristo'ya göre, gölgemsi bir gerçekdışılığın işaretleri değil, bilakis, amaçlı bir gerçekleştirme, kuvveden fiile geçirme çabasının bir ifadesidir.

İşte bu kavrayış, Aristocu "potansiyellik" fikri aracılığıyla gerçekleştirilmişti; bu fikir, hem değişim, hem de sürekliliğin kavramsal temelini sunan özgün bir fikirdi. Parmenides, mevcut olmayan bir şeyin tanımı gereği "mevcut olmaması"ndan ötürü varolması sözkonusu olmadığından mevcut olan bir şeye dönüşemeyeceği için rasyonel bir gerçek değişim imkânına izin vermemişti. Heraclitus'un, tabiî dünyanın sürekli akış hâlinde olduğu öğretisini önemseyen Eflatun da, gerçekliği, ampirik / zâhirî dünyayı aşan değişmez Formlara yerleştirmişti. Ama öte yandan da, Parmenides'in problemine ışık tutan fiilî bir ayırıma dikkat çekmişti.

Parmenides, bir yandan, bir şeyin varolması anlamında "mevcut" olduğundan sözedilebileceği, öte yandan da, bir şeyin, iddia edilebilir olması anlamında, "sıcak olması"ndan ya da "adam olması"ndan sözedilebileceği için, "mevcut" teriminin iki önemli farklı anlamı arasında bir ayırım yapmamıştı.

Bu önemli ayırım üzerine teorisini inşa eden Aristo, bir özün / cevherin tabiatında varolan form tarafından belirlenmesi anlamında eğer kuvveden fiile bir değişim yaşayan sürgit varolan bir öz / cevher varsa, o zaman, bir şeyin başka bir şeye dönüşebileceğini öne sürmüştü. Dolayısıyla Aristo, Eflatuncu Formlarla dinamik tabiî süreçlerdeki ampirik olguları birleştirmek yönünde hareket etmiş ve algılanabilir dünyadaki bu formel kalıpların insanın aklî / entelektüel kapasitesi tarafından tanınabileceğine daha fazla ve daha derinlikli bir şekilde vurgu yapmıştı.

Eflatun, duyu algısı yoluyla elde edilen bilgiye güvenmezken, Aristo, bu tür bir bilgiyi ciddiye alıyor ve tabiî dünyanın bilgisinin önce düzenli kalıpların tanınabileceği ve genel ilkelerin formülleştirilebileceği somut tikeller algısından neşet ettiğini öne sürüyordu. Bütün canlı varlıklar (bitkiler, hayvan-

lar ve insanlar), varolabilmek ve gelişebilmek için beslenme gücüne ihtiyaç duyarlar. Ama bazı varlıklar (hayvanlar ve insanlar), buna ilâve olarak da, nesnelerin farkına varabilmek ve nesneler arasında ayırım yapabilmek için duygu gücüne ihtiyaç hissederler. Bütün bunların ötesinde, akıl melekesiyle donatılan insan örneğinde ise, bu güçler veya yetiler, onun, tecrübesini depolamasını, karşılaştırmalar ve zıtlıklar kurmasını, sonuçları hesap etmesini, sonuçlar üzerinde düşünmesini ve sonuçlardan dersler çıkarmasını, dolayısıyla da bütün bunların hepsi topyekûn insanın dünyanın bilgisini elde etmesini mümkün kılarlar.

Hâl böyle olunca, insanın dünyayı idrak edebilmesi, kavrayabilmesi, duyu algısıyla birlikte başlar. Herhangi bir duyu tecrübesinden önce, insan zihni, üzerinde hiç bir şeyin yazılı olmadığı boş bir levha gibidir. İnsan zihni, algılanabilir şeyler açısından, bir kuvve / potansiyellik hâlindedir. Ve insan, zihnî tahayyüllerinin yardımıyla, zihninin kuvveden fiile geçirdiği duyu tecrübesine ihtiyaç duyar. Ampirisizm, Eflatun'un mutlak İdelerin doğrudan sezgisinden daha mütevazi olsa da, güvenilebilir bir şekilde gerçektir, müşahhastır.

Bununla birlikte duyu tecrübesinin, faydalı bilginin temeli olmasına izin veren şey, insanın aklıdır ve Aristo, hepsinden önemlisi de, insan zihninin dünyayı, en büyük ölçüde kavramsal bir kesinlik ve y/etkinlikle kavrayabileceği gerekçesiyle akılcı söylemin yapısını geliştiren ve derinleştiren filozoftu. Mantığın ve dilin uygun bir şekilde kullanılması için gerekli kuralları sistematik olarak belirleyen Aristo, burada geliştirdiği teorileri Socrates ve Eflatun'un hâlihazırda temellerini attığı ilkeler üzerine bina etmişti ama bunun yanısıra da kendine özgü yeni bir açıklık, tutarlılık ve yenilik getirmişti. Tümevarım ve tümdengelim; kıyas/lama mantığı; neden sonuç ilişkilerini maddî, faal, formel ve nihâî nedenler şeklinde sınıflandırarak tahlil etme; özne-yüklem, madde-form, kuvve-fiil, tümel-tikel, aslî-arızî, cins-tür-tikel ve son olarak öz / cevher, nitelik, nicelik, ilişki, yer, zaman, konum, durum / hâl, eylem ve etkileşim'den oluşan on kategori: Bütün bunlar, Aristo tarafından tanımlanmış ve daha sonraları da Batı zihninin analizinin vazgeçilmez unsurları olarak belirlenmişti. Eflatun, bilginin temeli olarak aşkın İdelerin doğrudan

sezgisini kabul ederken; Aristo, buna mukabil, bilginin temeli olarak ampirisizm ve mantığı benimsemiş ve onun yerine yerleştirmişti.

Yine de Aristo, zihnin en büyük biliş gücünün ampirisizmin ve duyu tecrübesinin akılcı bir şekilde işletilmesi ve değerlendirilmesi çabasının ötesinde bir şeyden geldiğine, kaynaklandığına inanıyordu. Her ne kadar Aristo'nun bu meseleyle ilgili olarak yaptığı kısa ve bir bakıma muğlâk açıklamalardan bunun anlamını, ne demek olduğunu tam olarak çıkarabilmek bir hayli zor olsa da, yine de, Aristo'nun, zihni, yalnızca duyu tecrübesi tarafından harekete geçirilen bir şey olarak değil, bilakis, sonsuza dek aktif ve aslında ilâhî ve ölümsüz bir şey olarak kabul ettiği görülecektir.

İşte zihnin bu yönü, yani yalnızca faal akıl (*nous*), insana, nihâî ve küllî hakîkatleri kavrayabilecek bir zihnî meleke veya kabiliyet kazandırıyordu. Ampirisizm, husûsî verileri, genelleştirmelerin ve teorilerin geliştirilmesinden, geliştirildiği kaynaktan elde eder; ama bunlar yanılabilir [yanlışlanabilir]dir. İnsan, zorunlu ve küllî bilgiyi, yalnızca bir diğer biliş / kognisyon melekesi, yani faal akıl yoluyla elde edebilir. Nasıl ki, ışık, potansiyel renkleri, fiîlî renklere dönüştürürse, aynı şekilde, faal akıl da, zihnin potansiyel formlar bilgisini gerçeğe dönüştürür ve insana, belli, kesin bir akılcı bilginin imkân dâhiline girmesini mümkün kılan temel ilkeleri verir. Bir yandan beşerî biliş süreçlerini aydınlatırken, açıklığa kavuştururken, diğer yandan da, ebedî ve tamamlanmış olarak onların öterinde durur. İnsan ilâhî faal akıl'a (*nous*) iştirak ettiği için mutlak hakîkati idrak edebilir ancak; ve bu *faal akıl*, insanın "dışarıdan bahşedilen" tek kısmını oluşturur. Aristo'ya göre, münferit insan ruhu ölümle birlikte yok olabilir; çünkü ruh, canlandırdığı fizikî bedenle hayatî bir şekilde irtibatlıdır. Nasıl ki, beden, ruhun cismi / maddesi ise, ruh da bedenin form'udur. Her insan bilkuvve (potansiyel olarak) iştirak ettiği ve insanı diğer hayvanlardan ayıran ilâhî akıl (divine intellect), ölümsüz ve aşkındır. Gerçekten de, insanın en yüksek mutluluğu, ezelî hakîkat üzerinde felsefî olarak tefekkür etmesiyle gerçekleşir.

Duyu algısına ilişkin bu yeni görüşüne rağmen ve yine aynı şekilde, Formların ontolojik konumlarını aşındırmasına rağmen, insan aklı konusunda Eflatun'un değerlendirmelerine son kertede katılan Aristo, yine de burada söz-

konusu edilen olguların objektif olarak varolduklan inancını ve onların tabiatın tutumu ve insan bilgisinin süreçlerinde oynadıkları hayatî role ilişkin fikirlerini kabul etmeyi sürdürür.

Tıpkı Eflatun gibi, Aristo da, sadece maddî parçacıklara dayanan ve belirgin, kesin bir form kavramından yoksun olan Democritus'un atomculuğu gibi bir felsefenin sürekli değişim hâlinde olmasına rağmen tabiatın ayrıksı ve kalıcı formel niteliklere sahip görünür / zâhirî bir düzen ihtiva ettiği gerçeğini hesaba katamadığına inanıyordu. Yine Eflatun gibi, Aristo da, şeylerin / mevcûdiyetlerin en derin varoluş nedeninin, yalnızca varlıkların başlangıçlarında, başlangıçtaki varoluş aşamalarında değil, bilakis, sonlarında, yani onların *telos*'larında, ulaşmak için çırpınıp durdukları amaçlarında ve nihâî olarak kuvveden fiile geçirilme aşamalarında veya durumlarında aranması gerektiğini düşünüyordu.

Her ne kadar (biri hâriç) Aristocu formlar, aşkın değil de, bütünüyle tabiatta içkin olsalar da, aslında bu formlar, esas itibariyle, değişmezdir ve dolayısıyla da, organik gelişmenin ve çözülmenin akışının ve akışkanlığının ortasında insan aklı (intellect) tarafından tanınabilirdirler. Biliş, zihin bir özün / cevherin form'unu kendi içine alabildiği zaman gerçekleşir; dünyada bu form, kendi husûsî maddî tecessümünün dışında hiç bir şekilde varolmasa bile bu süreç bu şekilde işler.

Zihin, gerçeklikte birbirinden ayrılamayan şeyi kavramsal olarak ayırır veya ayıklar ya da soyutlar. Bununla birlikte, gerçeklik, kendine özgü bir yapıya tabiatı icabı sahip olduğu için, biliş mümkündür; yani bu nedenle mümkün olur. Tabiat konusunda ampirik bir yaklaşım geliştirmek, tabiatın akılcı tasvire tabiatı icabı açık olmasından ötürü anlamlıdır, bir anlamı vardır; çünkü tabiat, akılcı tasvir yoluyla formlara, kategorilere, nedenlere, cinslere, türlere vesaireye göre bilişsel olarak tanzim edilebilirdir. Böylelikle Aristo, tanzim edilmiş ve beşerî olarak bilinebilir Eflatuncu kozmos tasavvurunu kullanmaya devam etmiş ve bu tasavvura yeni bir tanım getirmiştir.

Özü itibariyle Aristo, ampirik olarak gözlemlenebilir kalıplar ve süreçlere sahip fizîkî dünyaya yönlendirebilmek için Eflatun'un arketipçi perspektifini, aşkın odaklanmadan içkin odaklanmaya geçişi sağlayabilecek şekilde yeniden

şekillendirmişti. Eflatun, Formların aşkınlığına vurgu yapmakla, tikellerin Formlara nasıl iştirak ettiklerini açıklamakta bir hayli zorlanmıştı; ki bu zorluk, en aşın formülleştirmelerinin, Formları maddeden ayırmayı gerektirdiği onun ontolojik düalizminde kök salmıştı.

Oysa buna mukabil olarak Aristo, form'u madde ile bir öz'de / cevher'de birleştirmekle üretilen hayatî bir birleşik varlığa işaret ediyordu. Bir form, bir öz'de / cevher'de bir araya getirilmediği sürece -tıpkı bir insan form'unun münferit şahıs Aristo'da bulunmasında olduğu gibi- o takdirde, bu form'un varolduğu söylenemez. Formlar, bağımsız varoluşlara veya hayatlara sahip olmadıkları için varlıklar değildir. Daha ziyade varlıklar, formlar *vasıtasıyla* varolurlar.

Dolayısıyla Aristo'nun form'u, -kendine özgü özellikleri varoluştan itibaren varolan bir kalıp olarak, akledilebilir bir yapı olarak, yönlendirici, yön tayin edici bir dinamik olarak ve bir amaç ya da gâye olarak- çeşitli roller üstleniyordu. Aristo, Eflatun'un Formlarının esrarengizliğini ve bağımsızlığını ortadan kaldırmıştı ama yine de onlara dünyanın akılcı bir analizinin yapılabilmesini mümkün kılabilmek ve bilimsel açıklamanın gücünü pekiştirebilmek için yeni fonksiyonlar yüklemişti.

Bilimin erken temelleri, hâlihazırda, bir yandan, İyonyalı ve atomcu madde filozofları tarafından, öte yandan da, Pisagorcu ve Eflatuncu form ve matematik filozofları tarafından atılmıştı bile. Ancak Eflatuncu eğitimini ampirik dünyaya yöneltmekle Aristo, gözlemin ve sınıflandırmanın değerine, Eflatuncu form ve amaç çerçevesinin içinde yeni ve verimli bir vurgu yapmıştı. Aristo, tabiatın tam olarak anlaşılabilmesi için gerekli olan hem İyonyalıların maddî nedenler üzerine, hem de Pisagorcuların formel nedenler üzerine yaptıkları vurgulara Eflatun'dan daha empatik veya sıcak yaklaşıyordu. Aristo'nun başarısının çoğunu mümkün ve ayrıksı kılan şey, işte bu biricik kapsamlılığı ve kuşatıcılığıydı. Thales'le birlikte başlayan Greklerin dünyayı akılcı bir şekilde kavrama sürecinde insan düşüncesinin gücüne duydukları bu güven, şimdi Aristo'da tam ifadesini buluyor ve zirve noktasına ulaşıyordu.

Aristo'nun evren'i,[13] bütün karmaşık ve çok-yönlü yapısı ile harikulâde bir mantîkî tutarlılığa sahipti. Dünyadaki bütün hareketler ve süreçler, bu formel teleolojiye / amaçlılığa göre izah edilebilirdi: Her varlık, belli bir formun şekillendirdiği kendine özgü iç dinamiğine göre kuvveden fiile geçebilirdi. Hiç bir kuvve / potansiyel, hâlihazırda gerçek bir fiîlî varlık varolmadığı sürece fiile / harekete geçirilmezdi; burada sözkonusu edilen fiîlî varlık, kendi formunu gerçekleştirmiş bir varlıktı: Tıpkı bir çocuğun bir aileye, bir anne babaya sahip olması nasıl zorunlu ise, aynı şekilde bir tohum da olgunlaşmış bir bitki tarafından üretilmek zorundaydı.

Hâl böyle olunca, herhangi bir varlığın / mevcûdiyetin dinamizmi ve yapılandırılmış gelişimi bir dış nedene gerek duyar; başka bir deyişle, eşzamanlı olarak hem (bir hareketi başlatan) etkin neden olarak, (varlığa form veren) formel / sûrî neden olarak, hem de (varlığın gelişiminin gâyesi olarak işlev gören) nihâî neden olarak "işleyen" bir varlığa ihtiyaç hisseder.

Dolayısıyla, bütün bir evren'in düzenini ve hareketini, özellikle de göklerin o muazzam hareketini anlamak için Aristo, üstün bir Form varsaymıştı; mükemmelliği itibariyle mutlak olan ve hâlihazırda mevcut olan bir fiîlîlik; maddeden bütünüyle ayrı, bağımsız olarak varolan yegâne form. (Aristo işte bu noktada Democritus'u ve atomcuları, hareketin ilk nedeni ile doğru bir şekilde ilgilenemedikleri için çürütmüştü). En büyük evrensel / küllî hareket göklerin hareketi olduğu için ve dairevî hareketin ebedî olması nedeniyle, bu aslî hareket ettiricinin de mutlaka ebedî olması zorunluydu.

Aristo'nun mantığı kısaca şu şekilde özetlenebilir:

(a)-Bütün hareketler, kuvve'yi fiile / potansiyel'i harekete geçirmeye [gerçeğe dönüştürmeye] zorlayan dinamizmin sonucudur.

---

13 Burada Aristo'nun "kâinât" tasavvurundan sözederken "universe" sözcüğünü, Eflatun'da olduğu gibi "kâinât" olarak değil, "evren" olarak çevirmenin daha doğru olacağını düşündüm. Aristo'da "kâinât", Eflatun'da olduğu gibi aşkın bir boyuta değil, daha çok içkin bir düzeye sahip olduğu için bu çevirinin Aristo ile Eflatun arasındaki farklılığı da iyi ele vereceği kanısındayım. Zira evren sözcüğünde içkin, dolayısıyla seküler boyut daha bir belirginken, kâinât sözcüğü, hem içkin, hem de aşkın olanı ihata eden ve aşkın boyutu ihmal etmeyen bir anlam haritası sunar bize: Kevn, tekevvün, kün, kâin, tekvin, mükevvin, mükevven gibi. (çev. notu).

(b)-Bir bütün olarak evrende hareket sözkonusu olduğu için ve bir itici güç olmaksızın form'a doğru herhangi bir hareketin sözkonusu olmaması nedeniyle, evren, mutlaka üstün, küllî bir form tarafından hareket ettirilmelidir.

(c)-En yüksek formun, potansiyel bir hâlde değil, hâlihazırda mükemmel olarak gerçekleştirilmesi kaçınılmaz olduğu için ve maddenin, tabiatı icabı bir kuvve / potansiyellik hâli olması hasebiyle, en yüksek form, hem bütünüyle gayr-ı maddîdir, hem de hareketsizdir: Dolayısıyla, buradan Hareket Etmeyen Hareket Ettirici, katışıksız bir form, Tanrı, üstün mükemmel Varlık fikrine gelmiş oluyoruz.

Burada dînî bir bağlamdan ziyade mantîkî bir zorunluluk olarak varsayılan bu mutlak Varlık, evrenin ilk neden'idir. Ne var ki, fizîkî mahiyette herhangi bir görünümü alması onun mükemmel ve değiştirilemeyen niteliğini aşındıracağı ve onu potansiyelliklerin akışının içinde yutacağı için, bu Varlık, bütünüyle kendi-hâlinde bir varlıktır. Mükemmel bir fiîlîlik olarak Hareket Etmeyen Hareket Ettirici, ebedî engellenemez bir faaliyet hâliyle karakterize edilir; başka bir deyişle, kuvve'den fiil'e doğru hareket eden mücadele edici bir süreçle (*kinesis*) değil, aksine, yalnızca tam olarak formel tahakkuk veya gerçekleştirme hâlinde mümkün olan sonsuza dek yapılan güzel aktivitelerle (*energia*) resmedilebilir. Zira üstün Form için bu aktivite, düşünülür'dür: Değişimden ve son kertede harekete geçirdiği fizîkî dünyanın kusurlarından etkilenmeksizin kendi varlığı üzerinde ebedî bir düşünceye dalar. Görüldüğü gibi Aristo'nun Tanrı'sı, hiç bir maddî unsuru olmayan, salt katışıksız Zihin'dir. Bu tanrının aktivitesi ve "hazzı", basitçe, kendine dâir ebedî bir şuura sahip olmasından ibarettir.

Aslî Form, mutlak mükemmelliğinde, fizîkî dünyayı, tabiatı kendisine doğru çekerek hareket ettirir. Tanrı, evren'in arzularının ve hareketinin yegâne gâyesidir; ki bu, insan için çok daha fazla bilinçli bir gâyedir; diğer tabiat form'ları içinse, daha az bilinçli insiyâkî dinamizmdir. Evrendeki her münferit varlık, üstün Varlık'ın mükemmelliğini, her biri kendine özgü sınırlı hâllerinde, taklit etmeye çalışır. Her biri, gelişme ve olgunlaşma, tamamlanmış formunu gerçeğe dönüştürme gibi kendi amacını hayata geçirmeye çaba gösterir. Tanrı, "arzu objesi olarak hareket eder".

Bununla birlikte, bütün canlı varlıklar arasında yalnızca insan, akıl / zekâ (*nous*) sahibi olması hasebiyle, Tanrı'nın "tabiatını" paylaşır. Üstün Form, dünyadan büsbütün soyutlandığı için, insan ile Tanrı arasında dikkate değer bir mesafe vardır. Yine de, insanın en yüksek melekesi, yani aklı / intellect'i, ilâhî olduğu için, bu akıl melekesini geliştirmek sûretiyle, yani insana en uygun olduğu hâliyle, bu üstün Form'u taklit ederek, kendisini Tanrı ile bir tür bir birliğe, bütünleşmeye girdirir.

Aslî Hareket Ettirici, (Aristo'nun ebedî olarak gördüğü ve Tanrı'yla eşitlediği) dünyanın yaratıcısı değildir. Daha ziyade, bu üstün gayr-ı maddî Form'u taklit etmeye yönelme hareketiyle, tabiat, kendisini sürekli olarak sonsuz bir yaratma süreci içinde ve hâlindedir. Bu çabanın bir başlangıcı ya da bir sonu olmamasına rağmen, Aristo, tıpkı Eflatun gibi kendisinin de ilâhî olarak nitelediği göklerin hareketine bağ/ım/lı olan düzenli çevrimlerin varlığı fikrini ortaya atmıştı.

Grek kozmolojisi Aristo'da en kapsamlı ve en sistematik gelişimini gerçekleştirmeyi başarmıştır. Aristo'nun kozmos görüşü, İyonyalılarla Empedocles'in tabiî unsurlara dâir fikirlerinden Eflatun'un astronomi görüşüne ve gezegenler problemine kadar, kendisinden önceki düşünürlerin pek çoğunun geliştirdiği fikirlerin bir sentezinden oluşur. Buna göre, Yeryüzü, gökcisimlerinin etrafında döndükleri evrenin sâbit merkeziydi. Bütün bir kozmos, sonluydu ve içine sâbit yıldızların yerleştirildiği mükemmel bir küre tarafından sınırlanmış, çepeçevre "kuşatılmıştı".

Aristo, Yeryüzü'nün biricikliği, merkezîliği ve hareketsizliği fikrini, yalnızca apaşikâr bir gerçeğe ve sağduyuya değil, aynı zamanda, kendisinin unsurlar / elementler teorisine dayandırıyordu. Toprak ve su gibi ağır unsurlar, kendi tabiî tabiatlarına göre evrenin merkezine (Yeryüzüne) doğru hareket ediyorlardı; hava ve ateş gibi daha hafif unsurlar ise, tabiatları icabı, evrenin merkezinden (Yeryüzünden) yukarı doğru hareket ediyorlardı. En hafif unsur, göklerin kendisinden teşekkül ettiği öz / cevher olan ve yeryüzü unsurlarının aksine, tabiî hareketi dâirevî bir şekil alan -saydam, ateşten daha saf ve ilâhî bir özellik arzeden- hava'ydı.

Eflatun'un öğrencilerinden ve Aristo'nun çağdaşlarından biri olan matematikçi Eudoxus, gezegenlerin hareketleri problemine el atmış ve bu problemle ilgili olarak ciddiye alınacak ilk esaslı cevabı üretmişti. Bir yandan yanlış hareketlerin görünüşlerini kurtarmak, öte yandan da mükemmel dairevîlik idealini muhafaza edebilmek için, Eudoxus, her bir gezegenin, -kâinât'ın çevre'sindeki sâbit yıldızların dış küreyi oluşturduğu- iç içe geçerek dönen bir küreler küme'sinin iç küresinin karmaşık geometrik şemasını çıkarmıştî. Her bir küre Yerküre üzerinde merkezleniyor olmasına rağmen, her bir kürenin farklı bir oranı ve faklı bir rotasyon ekseni vardı; işte bu yolla Eudoxus, -Güneş ve Ay için üçer küre, diğer gezegenler içinse daha karmaşık hareketlerini dikkate alarak her biri için dörder küre kullanarak- karşıt dönemleri de dâhil gezegenlerin hareketlerini hesaba katan matematiğe dayalı nefis bir çözüm inşa etmeye muvaffak olacaktı. Böylelikle Eudoxus, gezegenlerin düzensiz hareketlerine ilişkin geliştirilen ilk bilimsel izahı yapmayı başarmış ve astronominin daha sonraki tarihî gelişim süreci için etkili bir başlangıç modeli sunmuştu.

İşte Aristo'nun kendi kozmolojisine entegre ettiği çözüm, Eudoxus'un öğrencisi Callippus tarafından daha da geliştirilen bu çözümdü. Dış küreden başlayarak bu hava kürelerinden her biri, hareketini, kırılmalarla gerçekleşen bir itmeyle gerçekleştiriyordu; böylelikle, iç kürelerin hareketleri, diğer bazılarının da katıldıkları çevre'sel kürenin birlikteliklerinin ürünüydü. (Aristo, genelde, gökcisimlerinin genel hareketini kabul ederken, özelde, gezegenlerin hareketlerini birbirlerinden tam olarak ayırabilmek için, bunlara, dengeleyici hareketler gerçekleştiren ara küreler ilâve etmişti).

Sonuçta, semâvî küreler diğerlerini, ateş, hava, su ve topraktan oluşan *ayalt* (sublunary) unsurları etkiliyordu; bu hareketler, Yeryüzü'nün etrafındaki ardışık kürelerde kendi tabiî hâllerinde kalan bütünüyle ayrışmaz bir vaziyette durmayan, aksine, çeşitli şekillerde birbirlerine karışmaya itilen, dolayısıyla Yeryüzü'nde sayısız türde ve çeşitte öz'ler / cevher'ler yaratan hareketlerdi. Göklerin tanzim edilmiş hareketi, esas itibariyle aslî Hareket Etmeyen Hareket Ettirici'nin neden olduğu, başlattığı ve yarattığı bir hareketti ve Satürn'den Ay'a kadar diğer gezegen kürelerinin hareketlerine ise, diğer zaman-

larüstü, gayr-ı maddî ve kendi-kendine düşünen akıllar / intellect'ler neden oluyordu.

Aristo, bu gök cisimlerini tanrılar olarak görüyordu; (her ne kadar diğer bazı meselelerde Aristo mitlerin güvenilmez bilgi kaynakları olduğuna inanıyorsa da) bu, onun kadîm mitler tarafından daha doğru bir şekilde aktarıldığını düşündüğü bir gerçek'ti. Dolayısıyla yerküre üzerindeki bütün süreçlere ve değişime, esas itibariyle en yüksek formel ve nihâî neden olan Tanrı'nın sebep olduğu / varettiği semâvî hareketler sebep oluyordu.

Aristo'nun Eflatuncu türden bir idealizme yaklaştığı ve hatta bazı bakımlardan ondan daha da ileri gittiği alan onun astronomi ve üstün Form konusunda geliştirdiği teorilerle ilgili alandı. Matematiğe dayalı Formların aşkın niteliklerine güçlü bir şekilde vurgu yapmakla, Eflatun, zaman zaman, gökleri bile, mükemmel ilâhî geometrinin tek uygun yansıması olarak resmetmişti. Ki bu, aynı zamanda, Eflatun'un fizîkî yaratış'ı / varoluş'u gölgeleyen kusurlu akıldışılık olan *ananké* (=tabiî zorunluluk) fikrinde de yansımasını bulan bir yargıydı.

Oysa Aristo'ya göre, Zihin, bir anlamda, tabiatta çok daha kudretliydi ve içkindi; Aristo, erken dönemlerinde, göklerin tanzim edilmiş matematiğe dayalı mükemmelliklerinin ve yıldızların dünyasına ait ilâhî güçlerin mevcûdiyetlerinin, göklerin ilâhî olan'ın görünür teçessümü, ete kemiğe bürünmesi olarak kabul edilmesi gerektiği sonucuna varmıştı. Böyle yapmakla Aristo, insanın kendisini içinde bulduğu somut fizîkî gerçeklik dünyasıyla Eflatuncu ebedî ve matematiğe dayalı yüksek / metafizik dünya fikrini birbirine daha fazla yaklaştırmaktaydı. Aristo, Eflatun'un sıklıkla güçlü bir şekilde ima ettiği gibi, tabiî dünyanın, kendisi / ilâhî güç aracılığıyla görülebileceği ya da mutlak bilginin önünde bir kambur gibi durduğu için bütünüyle terk edilmesi gerektiğini düşünmüyor, aksine, tabiî dünyanın, ilâhî gücü dikkate değer bir şekilde ifade eden bir dünya olduğuna inanıyordu.

Aristo, düşüncesinin genelde seküler bir nitelik arzetmesine rağmen, (şu ân elimizde kısmen, bazı bölümleri mevcut olan) kadîm dünyada filozofun yaptığı işi derinden belirlediği gözlenen *De Philosophia* başlıklı eserinde filozofun rolünü, tabiat felsefesinde olduğu gibi, varlıkların maddî sebeplerinden

uzaklaşarak ilâhi/yat felsefesinde olduğu gibi formel / sûrî ve nihâî sebeplere yönelmek ve dolayısıyla kâinâtın anlaşılabilir özünü / cevherini ve bütün değişimlerin gerisinde yatan yegâne gâyeyi keşfetmek olarak tarif ediyordu.

Eflatun ve Aristo'nun Düşüncelerinin Mukayesesi

Bununla birlikte, Eflatun'un idealizminden ve manevî hakîkatin yakînî sezgiler yoluyla kesbedilebileceği ihtiyacına yapılan vurgudan apayrı bir görünüm arzeden Aristo'nun genel temayülü, belirgin bir şekilde natüralist ve ampiristti. Bir fizikçinin oğlu olan ve erken yaşlarında biyolojik bilimlere ve tıbbî uygulamaya ilgi duyan Aristo'nun temel ilgisi, tabiat dünyasıydı. Bu anlamda, Aristo'nun düşüncesinin, (bedensiz ruhun, neredeyse bütün hayatiyet emarelerinden yoksun olduğu gölgelerin hâkim olduğu hayat anlayışının ve tarzının aksine) daha fazla somut varoluş veya hayat alanı olan şimdiki [bu dünya] hayatının tercih edildiği, fizîkî bedenin aşk, savaş ve ziyafete aktif olarak katılmasının iyi hayatın özü olarak kabul edildiği kahramanlık çağının temel özelliğini teşkil eden Homercil ve İyonyacı hayat anlayışını ve tasavvurunu yansıttığı söylenebilir.

Oysa, bedenin değeri, ruhun ölümsüzlüğü ve insanın Tanrı'yla ilişkisi gibi meselelerde Eflatun'un duyarlılığı, daha az Homercil ve İyonyacı ve daha fazla gizem dinlerinin ve Pisagorcuların yansıması olan bir duyarlıktı. Aristo'nun bedene dikkat kesilmesi ve bedene bir hayli yüksek değer vermesi, klasik Greklerin insan bedenini atletik maharet, şahsî güzellik ya da sanatsal yaratıcılıkta ifade edildiği gibi yaygın olarak yücelten dünya, hayat ve insan tasavvurlarının daha doğrudan bir yansımasıydı. Eflatun'un bu konudaki tutumu ise, sıklıkla gerçekten hayranlık duyuyor olmasına rağmen, oldukça muğlâktı, Aristo'ya göre. Son kertede Eflatun'un bağlılığı aşkın arketipte kendisini gösteriyordu.

Aristo'nun kendi-kendine yeter İdelerden vazgeçmesi de ayrıca onun ahlâk teorisi üzerinde belirgin sonuçlar doğurmuştu. Eflatun'a göre, bir kişi, eğer herhangi bir erdemin veya meziyetin aşkın temelini bilebilirse, eylemlerini ve hareketlerini doğru yönde gerçekleştirebilirdi ve filozof, yalnızca bu mutlak

hakîkatin bilgisini elde edebilirse, herhangi bir eylemin erdemini yargılamaya muktedir ve yetkin olabilirdi. Mutlak bir İyi olmadığı sürece, ahlâkın hiç bir kesin temeli olmayacaktı; bu nedenledir ki, Eflatun'a göre, ahlâk, metafizikten geliyordu.

Ne var ki, Aristo'ya göre, bu iki alan, esas itibariyle farklı niteliklere ve özelliklere sahipti. Gerçekte varolan şey, bütün durumlar için izafî bir konuma sahip olan İyi'lik İdesi değildi; aksine, değişen şartlarda ve farklı bağlamlarda yalnızca iyi insanların ya da iyi eylemlerin varlığından sözedilebilirdi. Bilimsel felsefede olduğu gibi ahlâkî meselelerde mutlak bilgi elde edilemezdi. Ahlâk, mümkünler alanında mevcut olabilirdi. Bu durumda, kişinin yapabileceği en iyi şey, insan varoluşunun veya hayatının karmaşıklıklarını hâl yoluna koyabileceği muhtemel bir değer arzeden ahlâkî davranışın kurallarını ampirik olarak belirlemek olacaktı.

Ahlâk'ın gerçek amacı, mutlak erdemin mahiyetini belirmek değil, aksine, erdemli kişi olmaktı. Bu iş, kaçınılmaz olarak karmaşık ve muğlâk bir işti; nihâî tanımları kaldıramazdı; evrensel olarak doğru kabul edilen mutlak ilkelerden ziyade spesifik sorunlara pratik çözümler bulmayı gerektirirdi.

Aristo'ya göre, insan hayatının gâyesi, erdemin de zorunlu önşartı olan mutluluktu. Ancak erdemin bizatihî kendisi, iki aşırı uç arasında orta bir yerde duran somut bir durumda akılcı seçim açısından tanımlanabilirdi. İyi, iki zıt kötülük arasında daima bir dengedir; aşırılık ile kusur arasında bir orta noktadır. Mizaç, sertlik ile yumuşak başlılık arasında bir dengedir. Cesaret, korkaklık ile canıtezlik arasında bir dengedir. Gerçek gurur, saldırgan bir kişilik ile ezilmiş kişilik arasında bir dengedir; ilâ âhirih... Dolayısıyla bu tür bir denge, yalnızca pratikte, spesifik şartlara nisbetle münferit durumlarda bulunabilir/di.

Her şeye rağmen Eflatuncu form ve amaç çerçevesi içinde olan Aristo'nun kavramlarından her birinde, Eflatun'da görüldüğünün aksine, bu dünyaya ve bu dünya hayatına, görünür olan'a, somut olan'a ve husûsî / izafî olan'a yeni bir vurgu vardı. Aristo'nun ahlâk ve siyaset tasavvurları, tanımlar ve amaçlar üzerine kurulmasına rağmen, bunlar, yine de, ampirik olan'la, muhtemel ve şartlı olan'la ve münferit olan'la ilişkili ve irtibatlıydı. Yine Aristo'nun evren görüşü, gelişigüzel olarak mekanik değil, amaçlı olmasına rağmen, yine de,

onun evren görüşündeki bu amaçlılık, tabiatın, her bir münferit şeyi kendi formel oluşumuna getiren, "boşlukta, boş yere hiç bir şey yapmayan" ampirik algılamaya dayanan genel olarak bilinçdışına dayalı tabiî amaçlılıktı. Aristo'nun evren'inde, form, hâlâ yegâne belirleyici ilkeydi; ama temelde tabiî bir ilke'ydi [Eflatun'da olduğu gibi ilâhî bir ilke değildi].

Keza Aristo'nun Tanrı'sı da, yine aynı şekilde, esas itibariyle, onun kozmoloji görüşünün mantîkî bir sonucuydu; Eflatuncu düşüncenin üstün İyi'sinin mistik olarak idrak edilmesinden ziyade, fizîkî temeller üzerinde yükselen zorunlu bir mevcûdiyetti. Aristo, Socrates ve Eflatun tarafından tastamam kafa patlatılarak geliştirilen "aklın gücü" kavramını ve kavrayışını kabul ediyordu ve bunu, dünyada varolan sayısız türde fenomene sistematik olarak tatbik etmişti. Eflatun, aklı, ampirik / zâhirî dünyayı aşmak ve aşkın bir düzen keşfetmek için kullanırken; Aristo, aklı, bizatihî ampirik dünyanın içinde içkin bir düzen keşfetmek için kullanıyordu.

Hâl böyle olunca, Aristocu miras, büyük ölçüde bir mantık, ampirisizm ve tabiat bilimi mirasıydı. Aristo'nun Atina'da kurduğu ve *peripatetik* [gezginci, Aristocu] tartışmalarını gerçekleştirdiği okulu *Lyceum*, bu mirası[n mahiyetini] çok iyi yansıtıyordu: Eflatun'un *Academy*'si gibi yarı-dînî felsefî bir okul olmaktan ziyade, Aristo'nun *Lyceum*'u, daha çok bilimsel araştırma ve veri toplama merkeziydi.

Her ne kadar kadîm / antik zamanlarda Eflatun, genellikle büyük üstad olarak kabul edilmiş olsa da, bu değerlendirme Yüksek Ortaçağlar'da dramatik olarak terk edilmişti ve pek çok bakımdan, Aristo'nun felsefî temayülü ve yaklaşımı, Batı zihni/yet/inin ve düşüncesinin hâkim yönelimini tanımlayacak ve belirleyecek bir konuma gelecekti. Aristo'nun ansiklopedik düşünce sistemi öylesine muazzam bir sistemdi ki, Batı'da 17. yüzyıla kadar gerçekleştirilen bilimsel çalışmaların çoğu, onun M. Ö. 4. yüzyıldaki yazılarına ve fikirlerine dayanarak gerçekleştirilmişti ve modern bilim, onun ötesine geçtiğinde bile, onun temel yönelimini ve kavramsal araçlarını kullanmaya devam edecekti.

Ne var ki, son tahlilde, gözle görülür bir şekilde yeni bir yönelim olsa da, Aristo, gelişmiş insan aklının / intellect'inin gücünün, dünyanın düzenini kavrayabilecek güç olduğunu üstadı Eflatun'un ruhunda ilân etmişti.

Görüldüğü gibi, hem Aristo'da, hem de Eflatun'da, ampirik analiz ile manevî sezgi arasında muhteşem bir denge ve gerilim gözlemliyoruz; ki bu dinamik, Raphael'in Rönesans şaheseri *The School of Athens / Atina Okulu* başlıklı tablosunda enfes bir şekilde resmedilmişti: Pek çok Grek filozofu ve bilim adamının toplandığı ve canlı bir tartışma yaptıkları bu tablonun tam merkezinde, üstad Eflatun ile hemen yanıbaşında şakirdi / öğrencisi Aristo yer alır: Eflatun, gökleri, görünmez olan'ı ve aşkın olan'ı işaret ederken, Aristo, kolunu etrafa ve yere, görünür ve içkin olan'a doğru hareket ettirir.

YEDİNCİ BÖLÜM

İKİLİ MİRAS

Klasik Grek düşüncesinin başarısı buydu işte: Kendisinden doğduğu kadîm mitolojik bilinci yansıtan; kendisine öncülük ve daha sonraları da eşlik eden büyük sanat eserlerinden beslenen; çağdaşı olduğu gizem dinlerinden derin şekillerde etkilenen ve izler taşıyan; diyalektik'i şüphecilikle, natüralizmle ve seküler hümanizmle yoğuran; daha sonraki yüzyıllarda bilimin gelişmesinde belirleyici roller oynayan akla, ampirisizme ve matematiğe ilişkin temelleri atan büyük Grek filozoflarının düşüncesi, *Helenik* / antik Yunan dönemindeki bütün başlıca kültürel ifadelerin entelektüel zirve noktasını oluşturuyordu. Bu düşünce, aynı anda hem gerçekliğin bütününü, hem de beşerî duyarlığın bütün yönlerini ihata eden küresel *metafizik bir perspektifti*.

Ama her şeyden önemlisi de, bir bilme çabasıydı. Belki de Grekler, dünyayı, cevaplandırılması gereken bir soru/n olarak gören ilk toplumdu. Grekler, belirsiz / muğlâk fenomenleri anlama, onlara nüfûz etme ve daha derin bir hakîkati kavrama tutkusuna sahip insanlardı. Bu yüzdendir ki, bu arayışın izini sürebilmek için dinamik bir eleştirel düşünce geleneği kurmuşlardı. İşte bu geleneğin ve bu arayışın doğuşuyla birlikte, Batı düşüncesinin doğumu da gerçekleşmiş oluyordu.

İmdi, antikiteden Rönesans'a ve Bilimsel Devrim'e kadar özellikle de Batı düşüncesini etkilediği şekliyle klasik Grek düşüncesindeki gerçeklik kavrayışının temel unsurlarından bazılarını özlü bir şekilde belirginleştirelim. Buradaki amacımız açısından, modern Batı düşüncesinin Greklerden tevarüs ettiği iki genel varsayımlar ya da ilkeler dizisinin varlığından sözedebiliriz. Aşağıda formülleştirilen bu sütunlardan birincisi, Pisagor'dan Aristo'ya kadar Grek / Helen düşüncesinde olağanüstü bir rol oynayan ve Eflatun'un düşüncesinde ise tam anlamıyla ifadesini bulan Grek akılcılığı ile Grek dininin özgün sentezi oluşturur:

1. Dünya, düzeni insan zihnindeki düzeni andıran düzenlenmiş / tanzim edilmiş bir kozmos'tur. Dolayısıyla ampirik dünyanın akılcı bir tahlili mümkündür.
2. Bir bütün olarak kozmos, tabiata, amacını ve niçin tasarlandığının nedenlerini veren nüfûz edici bir aklın (intelligence) ifadesi ve ifade edicisidir ve bu akıl, eğer insanın bilinci geliştirilebilir ve yüksek bir dereceye odaklanabilirse, insan bilinci tarafından doğrudan idrak edilebilirdir.
3. En nüfûz edici hâliyle entelektüel analiz, zamanla kayıtlı, somut tezahürlerini aşan bir zamanlarüstü düzenin varlığını gün ışığına çıkarır. Görünür dünya, içinde, daha derin bir anlam ihata ve ihtiva eder; bir anlamda, mahiyeti bakımından hem rasyonel, hem de mitiktir; ki bu, ampirik düzende yansımasını bulur ama aynı anda bütün varoluşun hem kaynağı, hem de gâyesi olan ebedî bir boyuttan südûr eder [doğar, ortaya çıkar].
4. Dünyanın temelini oluşturan yapısının ve anlamının bilgisi, insanın çoğul kognitif / biliş melekelerinin -akılcı, ampirik, sezgisel, estetik, imajinatif / tahayyüle dayalı, hafızaya dayalı ve ahlâkî yetilerinin- tatbik edilmesini gerektirir.
5. Dünyanın derin gerçekliğinin doğrudan idraki veya kavranması, yalnızca zihni tatmin etmekle kalmaz, aynı zamanda ruhu da tatmin eder: Aslında bu, özü itibariyle, kurtarıcı bir tasavvurdur; aynı anda hem en-

telektüel olarak belirgin, hem de manevî olarak özgürleştirici olan varlıkların / şeylerin gerçek tabiatına veya mahiyetine ilişkin üretilen pekiştirici, tahkim edici bir fikirdir.

Batı düşüncesinin daha sonraki gelişim çizgileri üzerinde, mahiyeti bakımından aynı anda hem idealist, hem de akılcı olan bu olağanüstü fikirlerin yoğun etkiler ve izler bıraktığı gerçeği aslâ abartılı bir iddia olarak görülemez. Ancak Helen / Grek düşünce mirası ikili bir mirastı; zira Grek düşüncesi, ayrıca oldukça farklı ama aynı ölçüde etkili, bir ölçüde birinci set'le örtüşen ama büyük ölçüde pek çok hayatî noktada birincine zıt bir görünüm arzeden ikinci türde entelektüel varsayımlara ve eğilimlere de babalık etmişti. Bu ikinci tür ilkeler seti kabaca şöyle özetlenebilir:

1. Gerçek beşerî bilgi, yalnızca insan aklının ve ampirik gözlemin kesin ve etkin bir şekilde kullanılması yoluyla elde edilebilir.
2. Hakîkatin temeli, ispat edilemez öte-dünya yönelimli bir hakîkatte değil, aksine, insan tecrübesinin şimdiki dünyasında aranmalıdır. İnsan tarafından algılanabilir, nüfûz edilebilir ve faydalı olan tek hakîkat, aşkın değil, içkin'dir.
3. Tabiî fenomenlerin nedenleri, gayr-ı şahsî ve fizîkîdir; dolayısıyla gözlemlenebilir tabiat alanının içinde aranmalı ve araştırılmalıdır. Bütün mitolojik ve tabiatüstü unsurlar, antropomorfik / insan-biçimli projeksiyonlar *olarak* nedensel açıklamalardan uzak tutulmalıdır.
4. Kapsamlı bir teorik anlama ve kavrama iddiası, bütün çeşitliliklerinde, değişebilirliklerinde ve münferitliklerinde somut tikellerin ampirik gerçekliğine göre ölçümlenmelidir.
5. Hiç bir düşünce sistemi, nihâî değildir ve hakîkat arayışı, hem eleştirel, hem de öz-eleştirel olmak zorundadır. İnsan bilgisi, izafîdir ve yanılabilirdir; dolayısıyla sürekli olarak yeni deliller ve analizler ışığında yeniden gözden geçirilmelidir.

Genel olarak konuşmak gerekirse, Grek zihninin veya düşüncesinin hem gelişiminin, hem de mirasının, bu iki varsayım ve itici güç setinin karmaşık etkileşiminin sonucu olduğu söylenegelmiştir. Birinci set, Eflatuncu

sentezde özellikle görünür hâldeyken; ikinci set, Thales'ten natüralist ampirist, Parmenides'ten rasyonalist, Democritus'tan mekanistik materyalizm, Sofistlerden şüphecilik, bireycilik ve seküler hümanizm gibi Socrates-öncesi felsefî gelenekten bu sentezi diyalektik olarak zorlayan kesin, çok-yönlü entelektüel gelişmelerden beslenerek tedrîcî olarak teşekkül etmişti. Helenik düşüncedeki bu her iki felsefî yönelim seti de, her biri bu geleneklerin farklı yönlerinden beslenen Homer'den Sophocles'in ve Euripides'in gizemlerine kadar Greklerin dînî ve edebî geleneklerinde derin felsefî olmayan köklere sahipti.

Dahası, bu iki itici güç de, hakîkatin nihâî ölçütünün "kutsal" bir gelenekte de, çağdaş bir gelenekte de bulunmadığını; aksine özerk münferit insan zihninde bulunduğunu sıklıkla örtük bir şekilde tasdik eden biricik Grek geleneğinde müşterek bir temeli paylaşıyordu. Daha kesin olarak ise, her iki itici güç de, kendi paradigmatik tecessümlerini, zengin, muğlâk Socrates figüründe, Eflatun'un diyaloglarındaki canlı karşılıklı tartışmaya, konuşmaya dayan diyalojik ve diyalektik ifade biçiminde ve Aristo'nun felsefesindeki parlak ve çığır açıcı uzlaşmada bulmuştu.

Bu kısmen çağdaş, kısmen de birbirlerine zıt ilkeler setinin sürekli etkileşimi, Batı düşüncesine, aynı anda istikrarsız ve oldukça yaratıcı olan entelektüel temel sunan Grek mirasının içine derin bir iç gerilim yerleştirmişti; zira iki bin beş yüz yıl süren son derece dinamik bir gelişme olacaktı bu. Bir akımın seküler şüpheciliği ile diğer akımın metafizik idealizmi karşılıklı olarak birbirini dengeleyecek hayatî bir güç sunmuştu; böylelikle her biri bir diğerinin dogmatizme sürüklenme yönelimini engellemiş ve öte yandan da bu iki akım birlikte yeni ve münbit entelektüel imkânlar geliştirmişti. Greklerin, tikellerin kaosunda evrensel arketipler aramaları ve bulmaları, esas itibariyle, somut tikelleri kendinde ve kendisi için değerli görmeleri aynı ölçüde güçlü bir tepkiye neden olmuştu. Bu, bütün somut istisnâîliğiyle ampirik tikelliği, yeni gerçeklik formları ve yeni hakîkat ilkeleri ortaya çıkarabilecek bir şey olarak algılayan büsbütün Grek yönelimini yansıtan bir kombinezon üretmişti. Ve sıklıkla problematik ama yine de oldukça üretken kutuplaşma, bu iki farklı dünya tasavvuru Batı düşüncesinde bir gerçeklik anlayışı, bağ-

lanma ayrışması zuhur ettirdi: Bir tarafta, egemen olarak tanzim edilmiş bir kozmos, diğer tarafta ise tahmin edilemez şekilde açık bir evren ortaya çıkmıştı. İşte Grek düşüncesi, kökeninde gizli olan bu çözülmemiş kutuplaşmayla ve buna eşlik eden yaratıcı gerilim ve karmaşıklıkla yeşermiş ve köksalmıştı.

Batı, Grek düşüncesinin olağanüstü hayatiyet belirtisine ve derinliğine hayranlık duymayı hiç bir zaman terk etmemişti; daha sonraki entelektüel gelişmeler, bu sorunu, Helen düşüncesinin şu ya da bu yönüne yerleştirdiklerinde ve yönelttiklerinde bile. Grekler, sürgit gelişme kaydeden felsefî çabalarının süreklilik ve derinlik kazanmasında harikulâde bir inançla ve inatla çalışıyorlardı. Dahası, başlangıçta Grek düşüncesinde çok özel hata ya da karışıklık olarak görülen sayısız pek çok dummun, daha sonraları, yeni ortaya çıkan deliller ışığında, Greklerin aslında doğru tahminlerde bulunduklarını gösterdiği keşfedilmişti. Bizim uygarlığımızın şafağında ortaya çıkan Grekler, belki de, dünyayı, araştırdıkları evrensel düzeni otantik olarak yansıtan, doğuştan varolan belli bir berraklıkla algılıyorlardı.

Hiç şüphesiz ki, Batı, ölümsüz düşüncenin kaynağı olarak tekrar tekrar yine o kadîm öncülerine dönmeye ve yönelmeye devam ediyor. Finley'in de dikkat çektiği gibi, "Greklerin, ilk önce onlar böyle bir çaba ortaya koydukları ya da bu süreçte karşılaştıkları talihlerden ötürü, eşyayı, olup bitenleri veya varlıkları, en taze yaklaşımlarla düşünüp düşünmedikleri meselesinde söylenebilecek şey şudur: Grekler, hayatın bütün bu temel felsefî meselelerini benzersiz bir dikkatle ele alıp cevaplandırmışlardı: Tıpkı sabahın saat altısında yeryüzünü aydınlatan, bitkilere can veren güneşin doğuşu gibi, Grekler de geliştirdikleri çarpıcı düşünce geleneğiyle çağlar boyunca insanlığı aydınlattılar. Tıpkı gençliğin gelip geçmesi gibi, Grek düşüncesindeki apaşikâr tazelik ve dinamizm bir şekilde onu terk etmiş olsa bile, bizim ilk örneğimiz olarak Grek düşüncesi mirası bizim olmayı sürdürüyor."[14]

---

14 Finley (1966), 2. Coleridge'in tarih felsefesi derslerinden sözeden Owen Barfield de Grek fenomenini benzer şekilde şöyle açıklar: "Ben-idrakinin doğuşu, yani bir bireyselliğin doğması... Grek uygarlığının şafağının atmasıyla birlikte yemiş veriyordu... Tanık olduğumuz şey, tastamam, bir uyanış gibiydi adeta; uzun bir uykudan kalkış gibi. Tıpkı, günün başka za-

Grekler için, yerle gök sanki tam olarak birbirinden ayrılmamış gibiydi. İmdi, Bu Grek vizyonunda neyin kalıcı olarak değerli, neyin problemli olduğunu gün ışığına çıkarma çabasından önce, tarihin, Greklerin ileri doğru harekete geçmesine öncülük ettikleri Batı kültürünün bu görevi üstleniş süreçlerini nasıl kaydettiğini adım adım izleyelim: Batı uygarlığı, kültürünü ve düşüncesini Grek mirası üzerine inşa ederken onu dönüştürmüş, eleştirmiş, geliştirmiş, bir kenara bırakmış, yeniden kendine entegre etmiş, tekrar reddetmiş... ama her ne sûretle olursa olsun, nihayetinde onu hiçbir zaman terk etmemiştir.

---

manlarında alışık olmadığınız, tanımadığınız bir ânına, etrafınızdaki dünyanın şafağına sanki bir ışık düşüvermesi, insanın içini de, hayatı da ışıtması gibi ilk kez yaşanan, tanık olunan bir uyanış, farkına varış hâli..." (Owen Barfield, "Coleridge's Philosophical Lectures," *Towarsds* 3 / 2 [1989]: 29).

İKİNCİ KISIM



klasik dönemin dönüşümü

GİRİŞ

Tam da Grek entelektüel başarısı, M. Ö. 4. yüzyılda zirve noktasına ulaştığında, Büyük İskender, Makedonya'dan Yunanistan'ın içlerine, oradan Pers ülkesine kadar süratle ilerliyor, Mısır'dan Hindistan'a kadar önüne gelen toprakları ve halkları ele geçiriyor ve o zaman bilinen dünyanın çoğunu içine alan bir imparatorluk yaratıyordu. Kabına sığmaz ve sınır tanımaz bireycilik, gururlu hümanizm ve eleştirel akılcılık gibi Greklerin parlak gelişimine hizmet eden nitelikler, şimdi, Greklerin birdenbire çöküşüne yardımcı oluyordu; zira Greklerin asil niteliklerini gölgeleyen bölünmüşlük, saldırganlık ve fırsatçılık, onları miyoplaştırmış ve Büyük İskender'in geliştirdiği meydan okumanın hayat bulmasını ölümcül bir şekilde imkânsızlaştırmıştı.

Bununla birlikte, Helenlerin / Greklerin başarısı, büsbütün yok olmak gibi bir kaderle karşı karşıya kalmamıştı. Babasının sarayında bir gençken Aristo'nun öğrencisi olan ve Homercil epiklerden ve Atina'nın ideallerinden ilham alan İskender, Grek kültürünü ve dilini kendisiyle birlikte taşımış ve işgal ettiği o geniş dünyaya yaymıştı. Dolayısıyla, Grekler, nasıl yükselişe geçmişlerse, aynı şekilde çöküşün eşiğine sürüklenmişler ama yine de nasıl kendileri başkalarına boyun eğmişlerse, aynı şekilde, başkalarını da kendilerine boyun eğdirerek muzaffer bir şekilde genişlemişlerdi.

İskender tarafından planlandığı şekliyle, imparatorluğun büyük kozmopolitan şehirleri -hepsinden önemlisi de bizzat kendisinin Mısır'da kurduğu İskenderiye şehri- kütüphanelerinde ve akademilerinde klasik Grek mirasının varlığını sürdürdüğü ve yeşerdiği hayatî kültür ve bilim merkezleri olmuştu.

Öte yandan İskender'in ayrıca bütün siyasî bölünmelerin ötesinde bir evrensel krallık rüyası gören bir insanlık tasavvurundan da ilham aldığı gözleniyordu ve İskender, bu tür bir birliği, harikulâde kültürel kaynaşmayı, büyük askerî dehasıyla gerçekleştirmeye çalışmıştı.

Ne var ki, İskender'in oldukça erken yaşta ölümünden sonra, kurduğu imparatorluk ayakta durmayı başaramadı. Uzun süren hanedanlar arasındaki bitmek tükenmek bilmeyen çatışmalardan ve sık sık değişen hükümranlardan sonra, hem odak noktası, hem de en uç sınır cepheleri ve bölgeleri uzak batıya kadar uzanan Roma, yeni bir imparatorluğun merkezi olarak ortaya çıkmıştı.

Romalıların işgaline rağmen Grek yüksek kültürü, geniş Akdeniz dünyasının eğitimli sınıflarının başlıca kültürü olmayı sürdürüyordu ve Romalılar tarafından hızla absorbe edilmişti. En önemli bilim adamları ve filozoflar, Grek entelektüel bakış açısıyla çalışmalarını devam ettiriyorlardı. Romalılar, kendi Latince eserlerini Grek şaheserlerini model alarak yapıyor ve yazıyorlar; gelişkin bir uygarlığın gelişmesini ve genişlemesini eksene alarak gerçekleştiriyorlardı ama onların daha pragmatik yetenekleri, hukuk alanında, siyasî yönetim ve askerî strateji alanında mevcuttu. Felsefede, edebiyatta, bilimde, sanatta ve eğitimde Grekler, kadîm dünyada vazgeçilmez yegâne güç olmuşlardı. Romalı şâir Horace'ın da çarpıcı ve özlü bir şekilde dikkat çektiği gibi, Romalılarca esir alınan Grekler, sonuçta, kültürel olarak Romalı muzaffer leri kendilerine esir etmişlerdi.

SEKİZİNCİ BÖLÜM

HELENİSTİK MATRİKSİN ÇAPRAZ-AKIMLARI

Grek Düşüncesinin Çöküşü ve Sürdürülüşü

İskender'in işgallerinden sonra ve bütün bir Roma hâkimiyeti süresince Greklerin sürgit devam eden kültürel güçlerine rağmen, klasik Grek düşüncesinin orijinal niteliği, pek çok yeni gücün etkisi altında varlığını sürdüremedi. Batı Akdeniz'den orta Asya'ya kadar genişleyen Helenistik dünyayla birlikte, geç klasik dönemin düşünen bireyi, birdenbire kendisini çok sayıda bakış açısının yol açtığı karmaşanın ortasında buluvermişti. Grek kültürünün doğuya doğru ilk yayılışı, zamanla, (Akdeniz'in doğusundan başlayan) güçlü bir Şark dînî ve siyasî akımları dalgası'nın Batı'ya doğru uzanmasıyla birlikte tamamlanmıştı.

Nasıl ki, Hellenik genişlemeyle Grek-olmayan kültürler zenginleşmişse, aynı şekilde, Grek kültürü de, önemli bakımlardan, bu yeni kültürel istila dalgasından bir hayli zenginleşmişti. Ama diğer bazı bakımlardan ise, şehir-devleti merkezli Grek zihni/yeti ve düşüncesi, erken dönemindeki berraklık ve saf orijinallik özelliğini yitirmişti. Kezâ, nasıl ki, klasik Greklerin eleştirel bireyciliği, o muazzam Grek sanatını ve düşüncesini üretmiş ama bu arada Grekleri Makedonyalılara boyun eğdiren sosyal düzenlerinin çözülmesine katkıda bulunmuşsa, aynı şekilde, Grek kültürünün merkezkaç rolünün verdiği hayatiyet, yalnızca Grek kültürünün başarılı bir şekilde propagandasının yapılma-

sına ve yayılmasına yol açmakla kalmamış, aynı zamanda da, klasik şehir devleti daha büyük heterojen bir kültürel çevrenin ve atmosferin kafa karıştırıcı etkilerine açık hâle geldikçe, Grek kültürünün kaçınılmaz olarak çözülmesine ve parçalanmasına yol açmıştı.

Yeni uygarlığın benzersiz kozmopolitanizmi, küçük şehir-devletlerinin eski düzenlerinin çatırdaması ve daha sonraki yüzyıllarda sürekli olarak yaşanan siyasî ve sosyal başkaldırı ve kargaşalar, sosyal düzeni sarsıcı bir şekilde alt üst ediyordu. Şehir devleti toplumundaki hem bireysel özgürlük, hem de bireysel sorumluluk, bu yeni teşekkül eden siyasî dünyanın ağırlığı ve kafa karışıklığı ile gözle görülür şekilde aşındırılmaktaydı. Kişisel tanrıların, bireysel irade'den ziyade büyük gayr-ı şahsî güçler tarafından belirlendiği görülüyordu. O eski berraklık, açıklık ve anlaşılabilirlik artık mevcut değildi ve pek çok insan, dayanaklarını ve tutamak noktalarını çoktan yitirdiğini hissediyordu.

Felsefe, bu değişimlere hitap ederek onları anlayabilmek ve anlamlandırabilmek için türlü girişimlerde bulundu. Her ne kadar Eflatun ve Aristo, incelenmeye ve takip edilmeye devam ediliyor idiyse de, Helenistik dönemde ortaya çıkan iki hâkim felsefî okul, yani Stoacı ve Epikürcü okullar, oldukça farklı nitelikler arzediyordu. Erken Grek düşüncesine çok şey borçlu olmalarına rağmen bu yeni felsefe okulları, temelde ahlâkî ve nasihatler veren, zor zamanlarda, kafa karıştırıcı bir ortamda, hayatın nasıl idame ettirilebileceğine ilişkin asil felsefî savunmalar sunuyorlardı.

Felsefenin mahiyetindeki ve fonksiyonundaki bu değişim, kısmen, Aristo'nun bilimlerin genişlemesine ve tasnifine ilişkin yaptığı çalışmanın ardından gerçekleştirilen yeni entelektüel uzmanlaşmanın bir sonucuydu; bu, bilimi felsefeden ayıran, felsefeyi, ilgili metafizik ve fizik doktrinlerince desteklenen ve beslenen ahlâkî meselelerle sınırlayarak daraltan bir uzmanlaşmaydı. Bununla birlikte, felsefenin daha kapsamlı entelektüel ilgilerden uzaklaştırılmasının ötesinde, Helenistik okulların karakteristik felsefî itici güçleri, dünyayı, sırları ve azameti açısından kavrama tutkusundan ziyade, hasmâne ve kaotik ortam karşısında insanlara daha istikrarlı bir inanç sistemi ve gönül huzuru verme ihtiyacından doğmuştu. Bu yeni itici gücün sonucu, klasik öncellerinden kapsama alanı bakımından daha dar ve sınırlı, dolayısıyla kader-

ciliğe daha fazla yatkın felsefelerin pıtrak gibi bitmesi olmuştu. Dünyadan el etek çekilmesi ya da kişinin tutkularını yitirmesi, yegâne temel seçenekti ve her iki durumda da felsefe daha dogmatik bir renge ve şekle bürünüvermişti.

Yine de Helenistik felsefelerin en genel temsilcisi olarak görülebilecek Stoacılık, Batı kültürünün ve zihninin ruhuna damgasını uzunca bir süre vuracak kibirli bir bakışa ve ahlâkî mizaca sahipti. Eflatun'un Akademi'sinde eğitim gören Citium'lu Zeno tarafından M. Ö. 3. yüzyılın başlarında Atina'da kurulan ve sonraları Chrysippus tarafından daha da sistematik hâle getirilen Stoacılık, Cicero'nun, Seneca'nın, Epictetus'un ve Marcus Aurelius'un Roma dünyasında özellikle etkili olacaktı.

Stoacı görüşe göre, bütün gerçekliğe, her şeyi tanzim eden akıllı bir ilâhî güç, Logos ya da küllî akıl nüfûz etmişti. İnsan, gerçek mutluluğu, yalnızca hayatını ve kişiliğini, bu kudretli, inâyet sahibi bilgeliğe ayarlamakla elde edebilirdi. Özgür olmak demek, Tanrı'nın iradesine ve muradına uygun bir şekilde yaşamak demekti ve hayatta nihâî anlamda önem arzeden şey, dış hayatın şartlarına boyun eğmek değil, erdemli bir ruh hâline sahip olmaktı. İç sükûneti, kendini acımasız ve katı yöntemlerle terbiye etmesi ve vazifesini büyük bir vicdan ve merhamet duygusu ile yerine getirmesi gibi hasletlere sahip olan Stoacı bilge, dış dünyanın karmaşasına, kargaşasına ve çalkantılarına kayıtsız ve duyarsızdı.

Dünyayı-yöneten, dünyaya-hükmeden bir aklın mevcûdiyeti, Stoacı üzerinde bir diğer önemli sonuç doğurmuştu. Bütün insanlar, ilâhî Logos'a iştirak ettikleri, orada bulundukları için, herkes, Dünya Şehri'ni ya da Kozmopolis'i teşkil eden evrensel insan topluluğunun, insanlık kardeşliğinin üyesiydi ve her bir fert, dünyanın olaylarına aktif olarak katılmaya ve böylelikle bu büyük topluluğa / "ümmet"e olan borcunu ödemeye, vazifesini yerine getirmeye çağırılıyordu.

Özü itibariyle, Stoacılık, Socrates'çi ve Heraclitusçu merkezî unsurların bir gelişimiydi; ve daha az sınırlı ve daha fazla ekümenik / evrensel Helenistik dönemin etkilerine her bakımdan ziyadesiyle açık ve maruzdu. Oysa, buna mukabil olarak, çağdaşı ve rakip felsefe okulu Epikürcülük ise, kendisini, ahlâkî erdeme ve dünyaya hükmeden Logos'a olduğu kadar geleneksel dînî fi-

kirlere ve inançlara *Stoacı adama biçimler*inden ayırıyor; bunun yerine, acıdan ve korkudan kurtulmak veya özgürleşmek olarak tanımlanan beşerî hazzın birincil değerine vurgu yapıyor ve yoğunlaşıyordu. Epikür, insanlığın, popüler / yaygın halk geleneklerinin kaypak, antropomorfik / insan-biçimli tanrılarına körükörüne inanma hurafesinin mutlaka terk edilmesi gerektiğini düşünüyordu; zira Epikür'e göre, insanlığın sefaletine neden olan şey, her şeyden önce ve öte, bu inanç ve ölümden sonra ilâhî cezalandırma konusunda duyulan korkuydu. Tanrılardan korkmak anlamsızdı; çünkü bu tanrılar, insanın dünyasıyla ilgilenmiyorlardı bile. Öte yandan, ölümden korkmanın da bir anlamı yoktu; çünkü ölüm, acı ve ıstırap verici cezalandırma sürecinin başlangıcı değil, yalnızca bilincin yok olup gitmesiydi. Bu dünyada mutluluk, dünya olaylarına ilgisiz kalarak dostlar ve arkadaşlar arasında haz alma alışkanlıklarının gerçekleştirilmesiyle elde edilebilirdi.

Epikürcü sitemin devşirildiği fizîkî / dünyevî kozmoloji, ölümcül insan ruhu da dâhil, dünyanın özünü teşkil eden maddî zerrelerden oluşan Democritus'un atomculuğuydu. Bu tür bir kozmoloji anlayışı ile çağdaş beşerî tecrübe ve insanın içinde bulunduğu kaotik durum, birbirleriyle elbette ki ilişkisiz şeyler değildi. Zira tanımlanmış, merkezî, organik olarak tanzim edilen -genel karakteri Aristocu kozmos anlayışından hiç de farklı olmayan- şehir-devletinin dünyasından mahrum olan Helenistik dönemin yurttaşları, kendi kaderleriyle, yönünü yitirerek sürgit genişleyen bir evrenin merkezsiz boşluğunda gayrı şahsî güçlerin buyruklarıyla gelişigüzel bir şekilde hareket eden Democritus'çu atomlar arasında belli bir paralellik görmüş veya hissetmiş olabilirlerdi.

Helenistik dönemde yaşanan entelektüel paradigma değişiminin daha radikal bir yansıması, hiç bir hakîkatin kesin olarak bilinemeyeceğine ve tek uygun felsefî duruşun karar vermeyi büsbütün askıya almak olduğuna inanan Elis'li Pyrrho ve Sextus Empiricus gibi düşünürlerce temsil edilen sistematik Şüphecilik'ti. Felsefî bilginin elde edilmesine ilişkin geliştirilen bütün dogmatik iddiaları çürütmek için güçlü argümanlar geliştiren Skeptikler / Şüpheciler, iki zâhirî hakîkat arasındaki herhangi bir çatışmanın yalnızca bazı kriterlere başvurmakla çözümlenebileceğine ya da hâl yoluna konulabileceğine fakat bu kriterlerin, hiç birinin hiç bir temeli olmayan sonsuz sayıda kriter ge-

liştirilmesini gerektiren bir başka kritere veya kriterler küme'sine başvurmakla meşrûlaştırılabileceğine dikkat çekiyorlardı. (O vakitler dikkate değer bir şekilde, aynı zamanda, Şüpheciliği de ihtiva eden ve Socrates'çi kökenlerinin bu merkezî yönünü yenileyen) Eflatun'un Akademi'sinin bir üyesi olan Arcesilaus, "hiç bir şey kesin değildir; hatta bu kurduğum cümle bile" demişti.

Helenistik felsefede, mantığın, beşerî çabaların pek çoğunun, özellikle de metafizik hakîkat arayışının beyhûdeliğini göstermek, ispatlamak için hünerli bir şekilde kullanıldığı doğrudur. Ancak Sextus gibi skeptikler, gerçekliği bilebileceklerine inanan insanların hayatta sürekli bir bunalıma ve mutsuzluğa mahkûm olduğunu öne sürüyorlardı. Eğer bu insanlar, gerçeklik hakkındaki kendi inançlarının hiç de zorunlu olarak geçerli olmadığını kabul ederek, gerçekten olup biten şeyler hakkında yargılamalarda bulunmayı terk ederlerse, işte o zaman, iç barışa ve gönül huzuruna erebileceklerdi. Bilginin mümkünlüğünü ne tasdik edecek, ne de inkâr edecekler, dolayısıyla açık-uçlu bir beklenti hâlinde kalacaklar ve böylelikle olup bitecek olanları bekleyip göreceklerdi.

Kendilerine özgü, pek çok açıdan önemli ve câzip olsa da, bu enva-i çeşit felsefe, Helenistik ruhu bütünüyle tatmin etmeye yetmemişti. İlâhî hakîkatin, beşerî olaylara, ya duyarsız, ya da beşerî hâdiselerle alakasız (Epikürcülük); İlâhî inâyet ve lütuf inancına dayansa bile yine de başa çıkılamaz bir şekilde determinist (Stoacılık) ya da bütünüyle beşerî biliş'in / bilme çabasının ötesinde (Skeptisizm / Şüphecilik) olduğu görülüyordu.

Bilim de, fazlasıyla rasyonalist / akılcı bir nitelik kazanmış ve böylelikle, önceden Pisagorcularda, Eflatun'da, hatta Aristo'da bile görülen, dînî sâiki ve ilâhî idrak / kavrayış gayesini bir tarafa atıvermişti. Hâl böyle olunca da, kültürün duyguya ve dine dayalı talepleri, dünyaya mahkûm ve mahpus olmaktan kurtuluş reçeteleri sunan ve bütün imparatorluk çapında sürgit artan popülerlikle mantar gibi yayılan çeşitli Grek, Mısırlı ve Şark kökenli gizem dinleri tarafından karşılanıyordu doğrudan.

Ancak bu dinler, kendi çeşitli tanrılarına vakfedilen türlü festivalleriyle ve esrarengiz âyinleriyle, eğitim görmüş sınıflar arasındaki pek çok kişinin ilgisini çekmeyi başaramıyorlardı. Zira onlar için eski mitler, artık yok oluyor-

du; bunlar, olsa olsa, makul bir söylemin metaforik / mecâzî araçları olarak işe yarayabilirdi yalnızca.

Ne var ki, hâkim felsefelerin kupkuru ve ruhsuz akılcılıkları, büyük bir manevî açlığın zuhur etmesine yol açtı. Önceki zamanların o biricik yaratıcı akıl ve duygu birliği artık parçalanmıştı. Bu olağanüstü gelişkin kültürel ortamın tam orta yerinde yapayalnız kalan -meşgul, kentli, rafine ve kozmopolit- eleştirel ve yorumlayıcı birey, hayat emarelerini handiyse büsbütün yitirmiş, akıntıya kürek çekiyor, akıntı tarafından sürükleniyordu. İskender-öncesi Grek kültürünün klasik sentezi, artık dağılmış, bu sentezin sunduğu yaratıcı potansiyel, kaynaşma [her şeyin birbirine karıştığı *senkretik*] süreçte tastamam harcanmıştı.

Yine de Helenistik dönem, istisnaî bir şekilde zengin bir çağdı: Çeşitli harikulâde ve modern Batı perspektifinden bakıldığında- eşsiz kültürel başarılara imza atmış bir çağdı. Erken dönem Greklerin başarılarını kabul etmesi ve bunun sonucu olarak da Homer'den Aristo'ya kadar Grek klasiklerini muhafaza etmesi hiç de küçümsenmemesi gereken bir kazanımdı. Öyle ki, artık klasik metinler toplanıyor, sistematik olarak inceleniyor ve belli bir şaheserler kanonu hazırlamak için kılı kırk yararcasına edite ediliyordu. Böylelikle *hümanistik* [beşerî bilimlere dâir] araştırmaların temelleri atılmış oluyordu. Metin ve edebiyat eleştirisine ilişkin yeni araştırma disiplinleri ihdas edilmiş; yorumcu tahliller ve şerhler üretilmiş ve büyük eserler, gelecek kuşakların zihnî bakımdan zenginleşmeleri için saygı duyulan kültürel idealler olarak artık kullanılır hâle getirilmişti. [Tevrat'ın bilinen en eski Yunanca tercümesi olan *Septuagint*'in] Eski Ahit'in Grekçe tercümesi yine aynı şekilde İskenderiye'de yapılmış, bir araya getirilmiş, edite edilmiş ve Homer'in epiklerine ve Eflatun'un diyaloglarına gösterilen o titiz ilmî araştırma ve incelemeden sonra kanonlaştırılmıştı / klasikleştirilmişti.

Yine Helenistik dönemde, eğitim, sistemleştirilmiş ve yaygınlaştırılmıştı. Büyük şehirlerde ilmî araştırmaların gerçekleştirilebileceği büyük ve gelişkin olarak tanzim edilmiş akademik kurumlar tesis edilmişti: Müzesiyle İskenderiye, Kütüphanesiyle Bergama ve o zamanlarda bile hâlâ canlılığını koruyan akademileriyle Atina, bunun en belirgin ve bilinen örnekleriydi.

Belli başlı Helenistik imparatorluk-devletlerinin hanedan yöneticileri, kamuya ait eğitim ve öğrenim kurumlarını destekliyorlar ve devletin yetkili yüksek düzeyde bürokratları olarak ücretli bilim adamlarını ve âlimleri himâye ediyorlardı. Hemen her Helenistik şehirde kamu destekli eğitim sistemleri ve kurumları mevcuttu; spor alanları ve tiyatrolar oldukça yaygındı; Grek felsefesi, edebiyatı ve retoriğinde ileri derecede eğitim oldukça yaygın olarak gerçekleştirilebiliyordu. Grek *paideia*'sı / eğitim anlayışı her yerde filizlenmişti. Böylelikle, önceki Grek döneminin başarıları, klasik çağın bütün geri kalan bölümünde, ilmî olarak pekiştirilmiş, coğrafî olarak yaygınlaştırılmış ve düzenli olarak desteklenmişti.

Astronomi

Orijinal katkılar konusuna gelince... Bu bağlamda Helenistik dönemin özellikle büyük başarılar elde ettiği alan tabiat bilimleri alanıydı. Geometrici Öklid (Euclid), geometrici-astronom Apollonius, matematik fizikçisi Arşimed (Archimedes), astronom Hipparchus, coğrafyacı Strabo, fizikçi Galen ve coğrafyacı-astronom Batlamyus (Ptolemy), bütün bu bilim adamları ve âlimler, yüzyıllarca süren paradigmatik bir dönüşüme imza atan bilimsel ilerlemeleri ve şifrelemeleri üretmişlerdi.

Matematiğe dayalı astronominin gelişiminin, özellikle dikkate değer sonuçları oldu. Sözgelişi, gezegenler problemi, ilk ciddî çözümüne, Eudoxus'un, hem karşıt hareketi açıklayan, hem de yaklaşık olarak doğru tahminler yapılmasına imkân tanıyan iç içe geçmiş eşmerkezli küreler teorisinde kavuşmuştu. Bununla birlikte, Eudoxus'un teorisi, dönen küreler, kaçınılmaz olarak gezegenleri sürekli olarak Dünya'dan belli bir mesafede tuttukları için, gezegenlerin geriye doğru, ters yönde hareketleri sırasında ortaya çıkan parlaklık varyasyonlarını açıklayamamıştı. İşte daha sonraki dönemlerin matematikçilerini ve astronomlarını, alternatif geometrik sistemler araştırmaya ve bulmaya kışkırtan şey bu teorik başarısızlıktı.

Pek az bilim adamı, örneğin Pisagorcular, Dünya'nın hareket ettiği fikrini ortaya atmışlardı. Eflatun'un Akademi'sinin bir üyesi olan Heraclides, göklerin günlük hareketlerine, aslında Dünya'nın kendi ekseni etrafında dönmesi-

nin ve Güneş'e her zaman yakın olduğu görülen Merkür ile Venüs'ün Dünya'nın değil, Güneş'in etrafında dönmelerinin neden olduğunu öne sürmüştü.

Bir yüzyıl sonra, Aristarchus, bir adım daha ileri giderek, Dünya'nın ve bütün gezegenlerin Güneş'in etrafında döndükleri ve tıpkı dış yıldız küreleri gibi Güneş'in hareketsiz olduğu hipotezini ortaya atmıştı.[15]

Ancak bu türden çeşitli modeller, daha makul matematiksel ve fiziksel nedenlerle reddedilmişti. Yıllık olarak hiç bir ıraklık açısı (stellar parallax) gözlenmemişti ve bu tür bir değişim, eğer Dünya Güneş'in etrafında dönerse ve dolayısıyla yıldızlara nisbetle geniş mesafelerde seyahat ederse vukû bulmuş olmalıydı. (Aristarchus, dış yıldız kürelerinin algılanamaz ölçüde büyük olmalarının bunun bir istisnası olduğunu söylüyordu).

Dahası, hareket eden bir Dünya, Aristocu kozmoloji fikrinin kapsamlı tutarlığını bütünüyle alt üst edecekti. Aristo, düşen cisimler fiziğini yakından incelemiş ve sonuçta, ağır nesnelerin, evrenin sâbit merkezi olduğu için Yeryüzü'ne doğru hareket ettiklerini göstermişti. Eğer Dünya hareket ediyor idiyse, bu durumda, yerine geçirilebilecek çapta hiç bir teori kalmayacak kadar bu çok iyi kurgulanmış ve apaşikâr bir gerçek olarak kabul edilen düşen sicimler teorisi yerle bir olacak demekti. Belki de, çok daha önemlisi, bir gezegen olarak Yeryüzü tasavvuru ve göklerin aşkın bir azamete sahip olduğu inancına dayanan kadîm ve aynı zamanda da apaşikâr bir gerçek olarak kabul edilen yeryüzü-gökyüzü dikotomisi yıkılmış olacaktı.

Son olarak, buradaki teorik ve dînî meseleler bir yana, sağduyu, hareket eden bir Yeryüzü'nün nesnelerin ve insanların birbirine toslayıvereceğini, bulutların ve kuşların boşlukta "uçacaklarını" vesaire dikte ediyordu. Duyuların

---

15 - *Yasalar* ve *Epinomis*'teki pasajlara dayanarak, Eflatun'un, "görünüşler"i matematik ilkeleri açısından kurtarmanın ve yalnızca bir tane, tek-biçimli bir gezegenler sisteminin olduğunu ortaya çıkarmanın bir yolu olarak hareketli bir Dünya hipotezini örtük bir şekilde de desteklemiş olabileceği ve *Timaeus*'ta da (40b-d) çok-merkezli bir sistemden sözetmiş olabileceği öne sürülmüştür. Bu konuda bkz.: R. Catesby Taliaferro'nun Batlamyus'un *Almagest* başlıklı kitabının çevirisine yazdığı Ek-C başlıklı bölümdeki makalesi (Ptolemy, *Almagest*, Great Books of the Western World, C. 16 (Chicago: Encyclopedia Britannica, 1952): 477-8.

ortaya koyduğu şüphe götürmez delil, hareketsiz bir Yeryüzü olduğunu öne sürüyordu.

İşte bu tür mülâhazaları gözönünde bulunduran Helenistik dönemin astronomları, Dünya-merkezli bir evren görüşünde karar kılmışlardı; ve gezegenlerin hareketlerini izah etmek için bu türden çeşitli geometrik modellerle çalışmalarını sürdürüyorlardı. Bu araştırma ve çabalardan ortaya çıkan toplam sonuç, gerçekleştirdiği sentezin, o zamandan Rönesans'a kadar bütün astronomlar tarafından geçerli paradigma olarak kabul ettikleri temelleri atan Batlamyus tarafından M. S. 2. yüzyılda kodlanmıştı.

Batlamyus'un karşı karşıya kaldığı temel meydan okuma, önceden olduğu gibi yine çözümsüz ve cevapsız olarak Rönesans'a kadar öylece kalmıştı: Bir yandan, gezegenlerin merkezî, hareketsiz bir Dünya'nın etrafında mükemmel dâireler şeklinde topyekûn hareketlerini gerektiren Aristocu kozmolojinin temel yapısı ile, öte yandan, değişen süratlerde, yönlerde ve parlaklık derecelerinde hareket ettiği gözlenen astronomların gezegenlerin fiîlî hareketlerine dâir yaptıkları gözlemler arasındaki sayısız çelişkileri nasıl açıklamak gerekiyordu öyleyse?

Grek geometrisindeki son gelişmelere, Babil'lilerin sürgit devam eden gözlemlerine ve lineer hesaplama tekniklerine, Apollonius ve Hipparchus gibi Grek astronomlarının çalışmalarına dayanan Batlamyus, şöyle bir şema tasarlamıştı: Sabit yıldızlar küresinin en dış uzayındaki hareketler bütün gökleri Yeryüzü üzerinde batıya doğru taşıyordu. Ancak bu küre içindeki, Güneş ve Ay da dâhil her bir gezegen, her biri yörünge olarak adlandırılan kendi büyük dairesinin etrafında daha yavaş hız oranlarıyla doğuya doğru dönüyordu.

Güneş ve Ay'ın dışındaki gezegenlerin daha karmaşık bir görünüm arzettiği görülen hareketleri için, dış çember olarak adlandırılan ve yörünge üzerinde dönmesini devam ettirdiği noktanın etrafında eşit oranda dönen daha küçük bir diğer dâire daha devreye girdirildi. Dış çember, Eudoxus'un kürelerinin çözemediği problemi çözüyordu; çünkü dönen bir dış çember, ne zaman Dünya geriye doğru dönmeye başlarsa, işte o zaman gezegeni Dünya'ya otomatik olarak yaklaştırıyor ve gezegenin daha parlak görünmesini mümkün kılıyordu. Her yörünge ve dış çembere farklı dönme oranları belirlemekle astro-

nomlar, her bir gezegenin değişken hareketlerini belirleyebiliyorlardı. Yörünge-dış çember şemasının basitliği, anlaşılırlığı, artı, bu şemanın değişken parlaklığa ilişkin yaptığı izahat, geçerli bir astronomik model arayışında bir zafer olarak kabul edilmişti.

Ne var ki, bu şema uygulamaya konulduğunda, ilâve düzensizlikler ve küçük arızalar üretiyordu: Bunu izah etmek, açıklığa kavuşturabilmek için Batlamyus, ilâve geometrik araçlar kullanmıştı: Dışmerkez (merkezleri, Yeryüzü'nün merkezinden uzaklaştırılan dâireler); küçük dış çemberler (büyük bir dış çemberin ya da yörüngenin etrafında dönen ilâve küçük dâireler); *ekuant*lar / eni-boyu aynı (hareketin düzenli olduğu dâirenin merkezinden uzakta bir noktada bulunan değişken hızların ilâve olarak açıklanması).

Batlamyus'un bu gelişkin bileşik dâireler modeli, bütün gök hareketlerine ilişkin ilk sistematik niceliksel açıklamayı sunuyordu. Dahası, bu modelin çok yönlü açıklama gücü, örneğin çatışan gözlemlerin, yeni geometrik değişikliklerin ilâve edilmesiyle (bir dışmerkeze başka bir dışmerkezin ya da bir dış çembere bir başka dış çemberin eklenmesi suretiyle) çözümlenmesi, Batlamyus'un modeline, bütün bir klasik ve ortaçağlar dönemi boyunca geçerli olacak kalıcı bir güç kazandırmıştı. Sâbit merkezî Dünya'sıyla, dâirevî gök küre'siyle, temel fiziğiyle Aristo kozmolojisi, Helenistik astronomlara bu şemayı pekiştirecek temel çerçeveyi sunmuştu ve Batlamyusçu-Aristocu evren sentezi ise, sonuçta, daha sonraki 15 asır boyunca Batı uygarlığının felsefî, dînî ve bilimsel tasavvurunu besleyen ve belirleyen temel bir dünya tasavvuru olmuştu.

Astroloji

Ne var ki, klasik dünyadaki matematiğe dayalı astronomi, bütünüyle seküler bir bilim dalı değildi. Zira tanrıların iskân yeri olarak kadîm gökyüzü tasavvuru, astroloji bilimi olarak nitelendirilecek olan ve Batlamyus'un klasik dönemin başat sistemleştiricisi olarak kabul edildiği hızla gelişen astronomi ile kopmaz bir ilişki içindeydi. Gerçekten de, astronominin gelişimi için gerekli olan itici gücün büyük bir kısmı, doğrudan, kendi tahmin edilebilir gücünü tesis etmek için sözkonusu teknik ilerlemeleri kullanan astroloji ile olan bağıntılarından geliyordu. Sonuçta, ister emperyal saraylarda olsun, ister halk

pazarlarında olsun, isterse filozofun araştırmasında olsun, yaygın astrolojik bilgi talebi, astronominin daha fazla gelişmesini teşvik etti ve süregiden sosyal öneminin daha bir artmasını mümkün kıldı; bunlar, aslında klasik dönemden Rönesans'a kadar tek bir meslek alanı olarak iki disiplinin gelişkin bir şekilde tesis edilmesini sağlamış ve sağlamlaştırmıştı.

Astronomik hesaplamalardaki sürgit artan kesinlikle birlikte, kadîm Mâverâünnehir'lilerin, yeryüzündeki hâdiselerin bir işareti olarak gördükleri semâvî hâdiseler kavrayışının -"yukarıda varsa ve geçerliyse, aşağıda da vardır ve geçerlidir" şeklindeki *kâinâtla râbıta* doktrininin- yerini, şimdi artık Grekler in daha gelişkin ve daha sistematik matematiğe dayalı çerçeveleri ve niteliksel ilkeleri almıştı. Bu sistem daha sonraları, yalnızca milletler ve imparatorluklar gibi büyük kolektiviteler için değil, aynı zamanda, münferit şahıslar için de tahminlerde bulunmak amacıyla Helenistik astrologlar tarafından tatbik edilmişti. Kişinin doğum ânında gezegenlerin tam pozisyonlarını hesaplamak ve spesifik mitik ilâhî güçlerin spesifik gezegenlere öteden beri kabul edilen tekabüliyetlerinden yola çıkarak arketipal ilkeleri belirleyen astrologlar, kişinin karakteri ve kaderi konusunda türlü sonuçlar çıkarıyorlardı.

Kozmos'un yapısına ve kozmosun mikrokozmos / küçük âlem olan insanla kopmaz ilişkisine ilişkin çeşitli Pisagor'cu ve Babil'li ilkeler kullanılarak astroloji konusunda daha ileri fikirler ve bilgiler geliştirildi. Eflatuncular, gezegenlerin spesifik olarak yan yana gelmelerine bakarak, gezegenin karakteriyle örtüşen kişinin karakterinin ortaya çıkarılabileceği, böylelikle, aracı ile alıcı arasındaki arketipal birliğin tesis edilebileceği konusundaki araştırmalarda önemli mesafeler katetmişlerdi.

Buna mukabil olarak Aristocu fizik, gayr-ı şahsî terminolojisiyle ve temel ana küreler yoluyla yerküre üzerindeki fenomenler üzerinde gökyüzünün yol açtığı etkilere ilişkin mekanik açıklamasıyla, gelişen bir bilim dalı için gerekli olan uygun bir bilimsel çerçeve sunmuştu. Klasik astrolojik teorinin toplam unsurları, Batlamyus tarafından bütünleştirilmiş bir senteze dönüştürülmüştü; öyle ki, Batlamyus, gezegenlerin anlamlarını, konumlarını, geometrik yönlerini ve beşerî hâdiseler üzerindeki çeşitli etkilerini gösteren tasvir ve tasnifler yapmıştı.

Astrolojik perspektifin ortaya çıkmasıyla birlikte, insan hayatına, artık kör bir tesadüfün hükmetmediğine, aksine, gezegenlerin hareketlerine göre semâvî ilâhî güçler tarafından tanımlanan tanzim edilmiş ve beşerî olarak bilinebilir bir kaderin, bir mukadderâtın, bir kudretin hükmettiğine yaygın olarak inanılmaya başlanmıştı. Bu tür bir bilgi yoluyla, insanın kendi kaderini anlayabileceği ve yeni bir kozmik güvenlik veya emniyet duygusuyla hareket edebileceği düşünülüyordu. Astrolojik dünya tasavvuru, insanın bütün'ün ayrılmaz bir parçası olduğu, idrak edilebilir şekilde tanzim edilen ve bir kalıba sokulan, iç içe geçmiş, tutarlı bir kâinât tasavvuru olan Greklerin aslî *kosmos* kavramını yakından andırıyor ve yansıtıyordu.

Helenistik dönem süresince, astroloji, bilimin, felsefenin ve dinin sınırlarını aşan, gerçekte çağın parçalı kâinât tasavvurunun dışında husûsiyle bütüncül ve bütünleştirici bir unsurun teşekkül etmesini sağlayan bir inanç sistemine dönüşmüştü. İskenderiye'nin kültürel merkezinden dışa doğru yayılan ve Helenistik dünyaya bütünüyle nüfûz eden astrolojiye duyulan inanç, aynı anda Stoacı, Eflatuncu ve Aristocu filozoflar, matematikçi astronomlar, fizikçiler ve Hermesci ezoterik geleneğin temsilcileri ve çeşitli gizem dinlerinin mensupları tarafından benimseniyordu.

Bununla birlikte, bu astrolojik anlayışın merkezî temeli, her biri kendi dünya görüşüne göre hareket eden farklı gruplarca, farklı şekillerde yorumlanıyordu. Sözgelişi Batlamyus ve arkadaşları tarafından, astrolojinin, temelde, faydalı bir bilim dalı olarak, -gezegenlerin spesifik konumlarının ve gezegenler arasındaki türlü kombinezonların spesifik hâdiselerle ve şahsî niteliklerle nasıl örtüştüğüne ilişkin doğrudan araştırmaların yapıldığı bir disiplin olarak- görüldüğü gözleniyor. Batlamyus, astrolojinin, astronomi gibi müspet bir bilim dalı olduğunun iddia edilemeyeceğine dikkat çekiyordu; çünkü astronomi, münhasıran, mükemmel semâvî hareketlerin soyut matematiği ile ilgilenirken, astroloji, bu bilgiyi, yeryüzünün ve insan aktivitesinin kaçınılmaz olarak daha az tahmin edilebilir kusurlu alanına tatbik ediyordu.

Bununla birlikte, müspet bir bilim olabilecek mükemmelliğe sahip olmaması ve hataya açık olması, astrolojiyi, eleştiriye açık hâle getirmesine rağmen, Batlamyus ve çağı, bir bilim dalı olarak astrolojinin işlediğini, yararlı bir

iş ve işlev gördüğünü düşünüyordu. Astroloji, göklerin düzenli hareketleri konusunda astronomiyle aynı yaklaşımı paylaşıyordu ve gök küreleri tarafından tatbik edilen nedensellik güçleri hasebiyle, astroloji, Batlamyus'un tanımlama işini üstlendiği akılcı bir temele ve sağlam işleyim ilkelerine sahipti.

Çok daha felsefî bir yaklaşımda ise, astrolojik tekabüliyetler, Grekler ve Romalı Stoacılar tarafından semâvî cisimlerin insan hayatı üzerindeki kontrollerini temsil eden temel bir determinizm biçimi olarak yorumlanıyordu. Dolayısıyla astroloji, kozmik iradeyi en iyi yorumlama metodu ve kişinin kendi hayatını ilâhî akılla en iyi uyumlu hâle getirme yolu olarak kabul ediliyordu.

Kozmik bir kaderin her şeye hükmettiği fikirleriyle ve kâinâtla râbıta'ya ya da başka bir ifadeyle, kozmosun bütün parçalarını birleştiren bir yasa'ya inanmalarıyla Stoacılar, astrolojiyi, kendi dünya görüşlerine oldukça uygun bulmuşlardı.

Gizem dinleri, gezegenlerin insan hayatı üzerindeki hâkimiyetine ilişkin benzer bir kavrayış biçimini ifade ediyorlardı ama buna bir de özgürleşme vaadini ekliyorlardı: Son gezegen (kader, sınırlama ve ölüm tanrısı) Satürn'ün ötesinde, ilâhî kudreti, insan ruhunu, sonlu hayatın sınırlarından kurtararak sonsuz özgürlüğe kavuşturacak daha büyük bir Tanrı'nın her şeyi ihata eden küresi yer alıyordu. Bu en yüksek Tanrı, gezegenler dünyasındaki bütün ilâhî güçlere hükmediyordu ve kaderin yasalarını askıya alabilir ve böylelikle [bu inanca] sâdık bir bireyi, determinizmin ağından kurtarabilirdi.[16]

Keza Eflatuncular da, aynı şekilde, gezegenlerin, üstün İyi'nin mutlak hükümranlığı altında olduğunu düşünüyorlar ama semâvî tezahürleri, gelişen bir birey için mutlak anlamda belirleyici, yön tayin edici olmayan, nedensel ol-

16 En önde gelen Helenistik mabut, Osiris, Zeus, Dionysus, Pluto, Asclepius, Marduk, Helios ve Yehova'nın sentezi olan Grek-Mısır kaynaklı Sarapis'ti. I. Ptolemy (hükümranlığı M. Ö. 323-285) tarafından İskenderiye'nin hâkim şehir-tanrı'sı olarak kabul edilen ve daha sonraları da, bütün Akdeniz dünyasında tapınılan Sarapis, Helenistiklerin teolojik *senkretizm*'leriyle (bağdaştırmacılık veya uzlaştırmacılık'larıyla), *henoteizm*'lerinin (bir mabuda tapınırken, diğer mabudun varlığını da inkâr etmeme inancının) hâkim olduğu eğilimi yansıtır.

maktan çok işaret edici olan fenomenler olarak görme temayülü gösteriyorlardı. Daha az kaderci bir görüş, Batlamyus'un yaklaşımında da örtük olarak gizliydi; dolayısıyla, Batlamyus, bu tür araştırmaların stratejik değerine vurgu yapıyor ve insanın kozmik tasarımda aktif bir rol oynayabileceğini ifade ediyordu. Bununla birlikte, ne denli husûsî yorumlar geliştirilmiş olursa olsun, şurası açık ki, gezegenlerin hareketlerinin, insan hayatı açısından anlaşılabilir bir öneme sahip olduğu inancı, klasik dönemin kültürel ethos'u üzerinde derin bir etki ve iz bırakmıştı.

Yenieflatunculuk

Akılcı felsefelerle gizemci dinler arasındaki Helenistik kopuşu tamir etmeye çalışan bir başka düşünce okulu daha vardı. M. Ö. 4. yüzyılın ortalarında Eflatun'un ölümünden sonraki bir kaç yüzyıl içinde, sürgit devam eden bir filozoflar dizisi, Eflatun'un düşüncesinin metafizik ve dînî yönlerine odaklanarak onun düşüncesini daha fazla geliştirme çabası içinde oldular.

Bu gelişmenin izlediği seyrüsefer sırasında, en yüksek aşkın ilke, "Tek / Bir" olarak adlandırılmaya başlandı; ruhun felsefî olarak ilâhî hakîkate ulaşabilmesi için zarûrî olarak "bedenden kaçış"ı fikri üzerine yeni bir vurgu yapıldı; Formlar, ilâhî zihin'in içine yerleştirildi; kötü/lük problemi ile bunun maddeyle ilişkisine artan bir ilgi gösterildi.

Bu akım, doruk noktasına M. S. 3. yüzyılda Plotinus'un çalışmalarıyla ulaştı: Plotinus, bir yandan, Aristocu düşüncenin bazı yönlerini ödünç alarak, öte yandan da, daha apaşikâr mistik unsurları Eflatuncu felsefeye yedirerek, olağanüstü entelektüel güce ve evrensel bir yaygınlığa sahip bir "yenieflatuncu" felsefe formülleştirdi. Plotinus'ta, Grek akılcı felsefesi, son noktasına ulaştı ve başka bir noktaya götürülerek, çok daha dînî bir ruha, tabiatüstü bir mistisizme dönüştürüldü. Böylelikle, psikolojik ve dînî duyarlığı klasik Helenizm'inkinden esas itibariyle farklı bir nitelik arzeden yeni bir dönemin karakteri, görünür bir hâl almaya başlıyordu.

Zira Plotinus'un düşüncesinde, dünyanın rasyonelliği ve filozofun arayışı, aklın ötesindeki daha aşkın bir varlığa ulaşmaktan başka bir işleve sahip değildir. Yenieflatuncu kozmos, varlığı itibariyle sonsuz ve bütün tasvirlerin ya

da kategorilerin ötesinde olan üstün Bir'den ilâhî bir südûr'un sonucudur. Aynı zamanda İyi olarak da adlandırılan Bir, tam mükemmelliğinin bir ürünü olan vecd hâlinde, hiyerarşik bir mertebeler dizisinde, bu ontolojik merkezden uzaklaşarak mümkün'ün son sınırlarına ulaşır ve -bütün çeşitliliği ile yaratılmış kozmos'ta- bir "öteki" yaratır.

İlk yaratıcı fiil, dünyanın varoluşuna sebep olan ve dünyayı tanzim eden arketipal Formları ya da İdeler'i de ihtiva eden, kâinâtın nüfûz edici bilgeliği, ilâhî Akıl'ın ya da *Nous*'un "Bir"inden gelir. İlâhî Akıl ya da *Nous*'tan ise, dünyayı ihtiva eden ve dünyaya hayat veren, bütün canlı varlıkların yegâne kaynağı olan ve manevî Akıl / Intellect ile maddenin dünyası arasında aracı hakîkati oluşturan Dünya Ruhu neşet eder.

Ulûhiyetin "Bir"den südûr etmesi, Plotinus'un bir mumdan, mumun ışığı sönüp karanlığa dönüşünceye kadar dışa doğru yavaş yavaş hareket eden veya yayılan mum ışığı ile mukayese ettiği ontolojik bir süreçtir. Ancak burada vücûda gelen çeşitli mertebeler, zaman-eksenli ya da mekân-eksenli olması anlamında ayrı alanlar değildir; bilakis, hiç durmamacasına bütün mevcûdiyetlere nüfûz eden ayrıksı ve farklı varlık düzeyleridir. "Bir", Akıl / Intellect ve Ruh'tan teşekkül eden-üç temel dayanak, düz / lâfzî anlamda mevcûdiyetler değildir; daha ziyade, manevî tutamaklardır; tıpkı İdeler'in ayrı/ksı objeler olmaması, bilakis, ilâhî Zihin'in farklı varlık mertebeleri olması gibi.

Zamanda ve mekanda mevcut olan ve duyularla algılanabilir olan maddî dünya, bütüncül ve bütünleştirici ulûhiyetten en uzak olan gerçeklik düzeyidir. Yaratılışın son sınırı olarak maddî dünya, çokluk, sınırlılık ve karanlık alanları olarak, -gerçek varlığın en düşük derecesini temsil eden- ontolojik mertebelendirmedeki en düşük mertebe olarak, kötü/lüğ/ün oluşturucu ilkesi olarak negatif terimlerle tavsif edilir.

Ama öte yandan da, bu derin kusurluluğuna ve arızalılığına rağmen, maddî dünya, Dünya Ruhu tarafından bütüncül bir uyum içinde bir arada tutulan ve geliştirilmiş olan organik bir bütün, güzelliğin yaratılmış bir örneği olarak pozitif terimlerle de nitelendirilir. Manevî Akıl'ın Formlar dünyasında yüksek bir düzeyde vücut bulan çeşitlilikteki yüce birliği, uzay-zaman düzleminde "kusurlu" bir şekilde yansıtır: Hissedilebilir olan, algılanabilir olan'ın asıl bir

sûretidir (image). Her ne kadar kötü/lük bu harmoninin içinde mevcut olsa da, bu negatif gerçeklik, daha büyük bir tasarımda zarûrî bir rol oynar ve mutlak anlamda ne "Bir"i, ne de filozofun en yüksek ben'in sükûn içindeki hâlini etkiler.

Tabiatı, bedendeki-ruh olan insan, her ne kadar bu işleyim, insanın maddîlikten kurtulabilmesine bağ/ım/lı olsa da, en yüksek entelektüel ve manevî alanlara nüfûz edebilme potansiyeline sahiptir. İnsan, Dünya Ruhu'nun şuuruna er/iş/ebilir -böylelikle, fiilen, ne ise o olabilir- ve dolayısıyla da, küllî Akıl'a dönüşebilir; ya da daha düşük bir alanla sınırlanabilir, sınırlı kalabilir. Her şey, Akıl / Intellect ve Dünyanın Ruhu vasıtasıyla "Bir"den südûr ettiği için ve en yüksek noktasında, insan muhayyilesinin bu aslî ulûhiyete iştirak edebilmesi hasebiyle, insanın aklî ruhu, muhayyel olarak aşkın Formları yansıtabilir ve dolayısıyla mutlak varlıklar düzenine bu şekilde nüfûz edebilmesi vesilesiyle manevî kurtuluşuna ve özgürleşmesine doğru yol alır.

Bütün bir kâinât, "Bir" olan'dan -yine Bir'den teşekkül eden- yaratılmış çokluk'a doğru sürekli bir oluş hâlinde vücut bulur; bu, Bir'in mükemmel yaratışı yoluyla her zaman hareket hâlinde olan bir südûr ve yeniden-dönüş sürecidir. Filozofun görevi, ahlâkî ve zihnî öz-disiplin ve arınma yoluyla fizîkî dünyanın beşerî tutsaklığının üstesinden gelmek ve derece derece Mutlak'a doğru iç / derûnî bir yolculuk yapmaktır. Nihâî iç aydınlanma ânı, bildiğimiz anlamdaki gelişigüzel / dünyevî bilgiyi aşar ve tarif ya da tasvir edilemez; zira bu, arayıcı ile gâye arasındaki özne-nesne ikiliğinin / dikotomisinin üstesinden gelinmesi veya aşılması gayretine bağlıdır: İşte bu, filozof'un Bir olan'la bütünleştiği tefekkür ve keşif arzusunun nihâî kemâl noktasıdır.

Dolayısıyla Plotinus, tam anlamıyla bütüncül bir mitik üstün Tanrı anlayışında gerçekleştirilen gelişkin bir tutarlı akılcı ve idealist metafizik geliştirdi. Plotinus, kâinâtın karmaşık mahiyetini ve kâinâtın ilâhî olana iştirakini kendinden emin bir şekilde, dikkatli bir kesinlikle ve sıklıkla büyüleyici bir dille tasvir etti. Felsefesini Eflatuncu aşkın İdeler doktrinine dayandıran Plotinus, bu İdeler doktrinine -amaçlılık dinamizmi, hiyerarşi, südûr teorisi ve tabiatüstü mistisizm gibi- çeşitli yeni ve tanımlayıcı özellikler ilâve etti. Böylelikle Plotinus'çu yorumla Yenieflatunculuk, klasik pagan felsefenin nihâî ifa-

desi oldu ve sonraki yüzyıllarda Eflatunculuğun tarihî taşıyıcılık rolünü üstlendi.

Hem Yenieflatunculuk, hem de astroloji, Helenistik dönemin entelektüel düalizmini aşmış ve tıpkı klasik kültürdeki daha başka pek çok şeyde olduğu gibi, her iki yönelim de Grek düşünce-form'larının Helenik-olmayan kültürel etkilerle ve itkilerle nüfûz edici ve birbirine karışan bir sonucuydu. Her birinin kendine özgü şekillerde, kimi zaman örtük de olsa, daha sonraki süreçte Batı düşüncesi üzerinde kalıcı bir etkisi olmuştu.

Ne var ki, astrolojinin Helenistik dünyada neredeyse evrensel ölçekte popüler olmasına ve Yenieflatunculuğun, akademilerin son yıllarında pagan felsefenin oldukça ilgi gören yenileme girişimine rağmen, geç klasik döneme gelindiğinde, yeni, güçlü güçler, Greko-Romen bilincine sirayet etmeye başlamıştı. Sonunda, Helenistik dönemin kabına sığmaz ruhu, kurtuluşunu, bütünüyle bu yeni çevrede araştıracaktı.

Hâlihazırda zikredilen çeşitli önemli istisnalarla birlikte, klasik dönemdeki Helen kültürünün daha sonraki çabaları, erken Greklerin cesur entelektüel iyimserliklerinden ve meraklarından yoksun görünüyordu. Helenistik uygarlık, en azından dış yüzeyi bakımından, gücünden ziyade çeşitliliği, ilham verici dehasından ziyade dünyevî zekâsı, yeni kültürel başarılar geliştirmekten ziyade geçmişin kültürel başarılarının pekiştirilmesi ve geliştirilmesi açısından harikulâde görünüyordu. Pek çok önemli akım aynı anda cirit atıyordu ama bütün dağılmış ve kültürel omurga çökmüştü; oluşan boşluğu, yerine göre şüphecilik, yerine göre dogmatiklik, yerine göre senkretizm / bağdaştırmacılık ve yerine göre de parçalanmışlık dolduruyordu. M. Ö. 2. yüzyılda Roma'nın Grekleri işgal ettiği sırada, Helen / Grek etkisi hâlihazırda büsbütün sönmeye yüz tutmuştu; Grek kültürünün yerini ise, insanın, tabiatüstü egemen güçlere boyun eğmesine dayanan "Şarklı" [İskenderiye-eksenli, Doğu Romalı] dünya görüşü almaya başlamıştı.

Roma

Bununla birlikte, klasik uygarlık, Roma'da ilkin Cumhuriyet'in askerî ve özgürleştirici ethos'u, ardından da Sezar Augustus'un uzun süren emperyal hü-

kümranlığı sırasında kurulan *Pax Romana [Roma Barışı veya Roma Hâkimiyeti]* tarafından beslenen yaygın bir sonbahar çiçeklenmesi yaşanmıştı. Kudretli tanrılarına duydukları inanç tarafından da pekiştirilen siyasî kurnazlık ve sâdık yurtseverlikle birlikte, Romalılar, yalnızca bütün bir Akdeniz'i ve Avrupa'nın büyük bir kısmını işgal etmekle kalmamışlar, aynı zamanda da, kendilerini, biçtikleri uygarlıklarını bilinen bütün dünyaya yayma misyonlarını da başarıyla yerine getirmişlerdi. Eğer Jülius Sezar gibi liderlerin acımasız askerî taktikleri ve hırslı siyasî dehalarıyla mümkün olan bu işgaller olmamış olsaydı; klasik kültürün pozitif mirasının Batı'da ve Doğu'da, geç dönemde barbarların baskıları ve Doğulular'ın saldırılarından sağ salim çıkabilmesi muhtemelen imkânsız olacaktı.

Roma kültürünün bizzat kendisi, klasik uygarlığın başarılarına önemli katkılarda bulundu. Cicero, Virgil, Horace ve Livy, Latin dilini, Grek üstadların etkisi altında enfes bir olgunluk düzeyine ulaştırdılar. Greklerin *paideia*'sı / eğitim algısı ve sistemi, Roma aristokrasisinin (Cicero'nun *paideia* sözcüğünün Latince çevirisi olan) *humanitas*'ta [beşerî bilimler] yeni bir hayat buldu; "liberal" eğitim, klasikler üzerine kuruldu.

Grek mitolojisi, Roma mitolojisinde bir araya getirildi ve muhafaza edildi, Ovid ve Virgil'in çalışmaları aracılığıyla daha sonraki Batı toplumlarının kuşaklarına aktarıldı.

Yeni bir objektif rasyonalite ve Greklerin "evrensel" Logos kavramından devşirilen tabiî hukuk kavrayışı ihtiva eden Roma hukuk düşüncesi, bütün bir imparatorluk sınırları içinde ticarî ve hukûkî işlemlere sistematik bir açıklık ve berraklık kazandırdı ve böylelikle farklı mahallî görenekler karmaşasını ve Batı uygarlığının daha sonraki gelişiminde hayatî bir önemi hâiz olan sürgit gelişen sözleşme hukuku ve mülkiyet sahipliği ilkelerini aşan bir hukuk düşüncesi geliştirdi.

Roma uygarlığının bu teşebbüsünün katıksız enerjisi ve azameti, kadîm dünyanın dikkatini ve hayranlığını üzerine celbetti. Ne var ki, Roma'nın kültürel gözkamaştırıcılığı, Greklerin azametinden ilham almasına rağmen, yalnızca bir *taklit*ten ibaretti ve yalnızca bu görkemi ve gözkamaştırıcılığı, Helen / Grek ruhunu sonsuza dek canlı tutmaya kâfî değildi elbette ki.

Her ne kadar karakter asaleti, kendisini siyasî hayattaki kargaşa ve çalkantıda sıklıkla göstermişse de, Roma ethos'u [yaratıcı ruh'u], hayatiyetini yavaş yavaş yitirmişti. Derin itici güçlerden yoksun olan imparatorluğun ölçüsüz askerî ve ticarî aktivitelerinin başarısı, Roma yurttaşlığının karakterini çökertiyordu. Dâhice atılımlar şöyle dursun bilimsel çalışmaların çoğu, ikinci yüzyılda Galen'den ve Batlamyus'tan hemen sonra imparatorlukla birdenbire aşınıverdi ve yine aynı dönemde Latin edebiyatındaki mükemmelleşmede sönükleşmeye başlayıverdi.

M. Ö. 5. yüzyılda Greklerde [Helenik çağda] gözle görülür bir canlılık sergileyen kültürel filizlenmenin aksine, Helenistik çağda, genellikle bilim adamları ve teknik adamlarda gelişigüzel şekillerde gözlenen beşerî ilerlemeye olan inanç, Roma İmparatorluğu'nun son yüzyıllarında handiyse büsbütün yok olup gitmişti.

Klasik uygarlığın en güzel ânları, şimdi artık geçmişte kalmıştı ve Roma'nın çöküşüne neden olan -zorba ve keyfî yönetim, aşırı ihtiraslı generaller, ardı arkası kesilmeyen barbar hücumları, çürümüş ve bitkin aristokrasi, emperyal otoriteyi ve askerî ethos'u aşındıran birbirlerine taban tabana zıt dînî akımlar, sert ve aralıksız devam eden enflasyon, ölümcül ve bulaşıcı hastalıklar, direnme veya metanet gücünü yitiren ve sürekli azalan nüfus gibi- çeşitli faktörler, zaten canlı cenazeye dönüşen Grek-esinli dünyanın ölümüne katkıda bulunmuşlardı.

Yine de her şeye rağmen, klasik kültürün gözkamaştırıcı çözülüşünün gerisinden ve Helenistik dînî dölyatağının menbaından yeni bir dünya yavaş yavaş ve sancılı bir şekilde doğuyordu.

DOKUZUNCU BÖLÜM

HIRISTİYANLIĞIN ORTAYA ÇIKIŞI

Tek bir bütün olarak görülen klasik Grek-Roma uygarlığı, bir yıllık bir zaman dilimi içinde ortaya çıkmış, yeşermiş ve solup gitmişti. İkinci binyılın yaklaşık olarak orta noktasında bir yerlerde, Roma İmparatorluğu'nun çeperlerinde Galilee ve Judaea'nın [Filistin'in] ücra köşelerinde, genç Yahûdî dînî lider Nâsırâ'lı İsa yaşamış, mesajını iletmiş ve bu dünya hayatına veda etmişti. Onun radikal dînî mesajı, çarmıha gerilerek ölmesinden sonra İsa'nın yeniden dünyaya döndüğüne ve kendisini Mesih ["vaftiz edilmiş kişi"], yani dünyanın Rabbi ve Kurtarıcısı olarak ilan ettiğine inanan küçük ama ondan sarsıcı bir şekilde etkilenen bir grup Yahûdî bağlısı tarafından benimsenmişti.

Dinde yeni bir aşamaya, doğumu itibariyle Yahûdî, yurttaşlığı itibariyle Romalı ve kültürü itibariyle de Grek olan Tarsuslu Aziz Pavlus'un gelişiyle ulaşıldı. Aziz Pavlus, Yahûdî ortodoksisi için tehlike arzeden sapkın bir mezhep olarak gördüğü bu yeni şeyin daha fazla yayılmasını önlemek amacıyla Şam'a giderken, yerden yükselen İsa'nın kendisine görünmesinden sarsıcı bir şekilde etkilenmişti. Bu hâdise üzerine kendisinin önceden en sert muhaliflerinden biri olduğu bu yeni dine girmiş ve gerçekten de bu yeni dinin önde gelen bir misyoneri ve kurucu teoloğu olmuştu.[17] Aziz Pavlus'un liderliğinde, bu

17 Tarihte yaşanan gelişmeler, Hıristiyanlığın karmaşık bir gelişim ve oluşum süreci yaşadığını gösteriyor. Bugünkü Hıristiyanlığın tarihinde en az "iki İsa" tahayyülü olduğundan söze-

küçük dînî hareket, imparatorluğun diğer kısımlarına -Ön Asya'ya / Anadolu'ya, Mısır'a, Yunanistan'a ve bizzat Roma'ya- hızla yayılmış ve kendisini bir dünya kilisesi olarak tesis etmişti.

Çalkantılı Helenistik dönem boyunca, kültürde zuhûr eden manevî krizi ve Helenistik kültürün mensuplarının kozmosta şahsî bir önemleri olduğuna ve hayatın anlamına dâir şahsî bilgi edinme kaygısıyla gelişen yeni ihtiyacı bilinçli bir şekilde gidermeye zorlanmışlardı. Bu ihtiyaçlara, çeşitli gizem dinleri, halk kültleri, ezoterik sistemler ve felsefî okullar cevap vermeye çalışmışlardı; ancak Roma devleti tarafından sert kovuşturulmalara tabiî tutulan Hıristiyanlık, zamanla galip gelen taraf olarak ortaya çıkmıştı. Bu sürecin dönüm noktası, kendisini ve emperyal gücünü Hıristiyanlığın propagandasına vakfeden Roma / Bizans imparatoru Constantine'in 4. yüzyılın başlarında tarihin akışını değiştirecek bir girişimle Hıristiyanlığı kabul etmesiyle gerçekleşmişti.[18]

---

dilebilir. Ama mevcut Hıristiyanlığın şekillendirilmesinde, tarihte yaşamış "Tarihsel İsa" figürünün belirleyici rolünün bastırıldığı ve mevcut Hıristiyanlığı kuran, teolojisini geliştiren kişinin Aziz Pavlus olduğu artık yaygın olarak kabul ediliyor. Hıristiyanlığın nasıl paganlaştırıldığı, ilâhî temellerini nasıl yitirdiği, Aziz Pavlus'un müdahalesinin bütün bunları nasıl mümkün kıldığı artık gün ışığına çıkmış durumdadır. Aziz Pavlus'un Hıristiyanlığı silbaştan nasıl dönüştürdüğüne ve Hıristiyanlığın gerçek mimarı olduğuna dâir Türkçede yapılmış enfes bir çalışma var: Şu ân İstanbul Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi'nin dekanlığı görevini yürüten özgün dinler tarihçisi Şinasi Gündüz'ün yaptığı bu öncü çalışmaya burada özellikle dikkat çekmek isterim: Şinasi Gündüz, *Pavlus: Hıristiyanlığın Mimarı*, Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2004.

18 Hıristiyanlığın zaferinin kaçınılmazlığında ısrar eden daha erken dönemin fikirlerinin aksine son yıllarda yapılan ciddî araştırmalar, pagan geleneğin geç klasik dönem üzerindeki belirleyici rolünün tartışılması gerektiği gerçeğini ortaya koyuyor: Bu konuda bkz.: Robin Lane Fox, *Pagans and Christians*, New York: Alfred A. Knopf, 1987. Zira geniş miktarda pagan nüfus için, antik tanrılar ve tanrıçalar, anlamlarını korumaya devam ettiler ve pagan seremonilere ve ritüellere insanlar aynı enerji ve dindarlıkla katılmayı sürdürdüler. Bir bütün olarak değerlendirildiğinde, Helenistik dönem, yoğun ve çok-biçimli bir dindarlığın hüküm sürdüğü bir dönemdi; oysa buna mukabil, Hıristiyanlık, tek bir dindarlık biçiminin karakteristik ifadesiydi. Hıristiyan inancı ve dini, katı ahlâkî ve akîdevî normlarla pekiştirilen kentli nüfuslar arasında piskoposların başını çektiği küçük kiliseler vasıtasıyla tedrîcî olarak yayılmıştı. Bununla birlikte, 4. yüzyılın başlarına kadar kırsal bölgelerin çoğuna henüz sirayet edememişti. Ayrıca pek çok pagan entelektüel için Hıristiyanlığın argü-

Klasik dünya, son yüzyıllarında, Doğu'dan Hıristiyan dininin akınıyla, kuzeyden de Cermen barbarlarının her şeyi yakıp yıkan, silip süpüren işgalleriyle büyük bir sarsıntı ve dönüşüm geçirdi. 4. yüzyılın sonuna gelindiğinde, Hıristiyanlık, Roma İmparatorluğu'nun resmî devlet dini oldu ve 5. yüzyılın sonundan itibaren de Batı'daki son Roma imparatoru, barbar bir kral tarafından görevden uzaklaştırıldı.

Bunun sonrasında, klasik uygarlık, Batı'da büsbütün söndürüldü, büyük eserleri ve fikirleri adeta bir müzede korunmak için Bizanslılara ve ardından da Müslümanlara terk edildi. Edward Gibbon, bütün bu hikâyeyi, *Roma İmparatorluğu'nun Düşüşü ve Çöküşü* başlıklı dev çalışmasında çarpıcı bir şekilde bir cümlede şöyle özetleyecekti: "Burada, barbarlığın ve dinin zaferini anlattım." Ancak Batı'nın karmaşık gelişim süreci açısından bakıldığında, bu yeni güçlerin [yani Hıristiyanlığın] Grek-Roma klasik / pagan kültürünü büsbütün ortadan kaldıramadığı ya da onun yerine geçecek çapta bir kültür geliştiremediği; aksine, yeni gelişen Hıristiyan kültürünün, yalnızca kendine özgü unsurlarını, bu son derece gelişmiş ve derinlikli bir şekilde köksalmış klasik temele aşılamakla yetindiği görülecektir.[19]

Özellikle de filizlenen Bizans ve İslâm medeniyetleriyle karşılaştırıldığında, Avrupa, kültürel bir izolasyonun ve duraksamanın, hatta donmanın eşiğine sürüklenmesine rağmen, Cermen halklarının kabına sığmaz kurucu dehaları, bir bin yıl sonrasında modern Batı'nın doğmasına imkân tanıyacak yeni bir kültür yaratmak amacıyla Roma Katolik Kilisesi'nin uygarlaştırıcı etkisiy-

---

manları mantıksız ve egzantrik olarak görülüyordu. Hıristiyanlığın makus talihini yenmesine, imparator Constantine'in (takriben 312 yılı civarında) Hıristiyanlığı benimsemesi neden olmuştu. Ne var ki, Hıristiyanlığın yayılması, bir sonraki kuşakta, imparator Julian'ın pagan kültürü kısa bir süre ama amansız bir şekilde yeniden eski gücüne kavuşturma girişimleriyle akamete uğruyor gibi olduysa da, bu dönem geçici bir dönem olarak tarihe geçti (361-363).

19 Pagan Grek-Roma kültürünün de Yahûdî-Hıristiyan dinine; ya da bu ikisinin -Batı'nın her defasında değişen temel veya başlıca mirası olan barbar Cermen halklarının pagan dinlerine aşılandığı söylenmiştir. Elbette ki, bu üç perspektifin de kendilerine göre iddiaları vardır. Ama hakikat şu ki, tıpkı bizzat Batı'nın kendisi gibi, bu durum, en iyi şekilde, onların kompleks sentezinin sözkonusu olduğu bir durum olarak anlaşılabilir.

le birleşmişti. Klasik dönem ile Rönesans arasındaki bu "Orta" çağlar, böylelikle dikkate değer sonuçlara yol açacak bir gebelik dönemiydi.

Kilise, Batı'yı birleştiren ve klasik uygarlıkla irtibatı pekiştiren yegâne kurum olarak iş ve işlev görüyordu. Barbarlar [Cermen halklar], kendi adlarına iki önemli atılım gerçekleştirdiler: Hem Hıristiyanlığa girdiler; hem de eş zamanlı olarak, ele geçirdikleri klasik kültürün zengin entelektüel mirasını hem öğrenme, hem de kendilerine entegre etme zorlu işine soyundular. Bin küsur yıldan uzun bir süre önce manastırlarda, daha sonraları da üniversitelerde yavaş yavaş gerçekleştirilen bu muazzam skolastik çaba, yalnızca Grek felsefesini, bilimini ve edebiyatını, yanısıra da Roma siyasî düşüncesini ihata etmekle kalmıyor; aynı zamanda, barbar işgallerinin etkisiyle kendi yaşadığı zaman diliminde Roma İmparatorluğu'nun çökmekte olduğu ve kendisinin de bu çöküşe bütün canlılığıyla tanıklık ettiği erken 5. yüzyılda çalışmalarını gerçekleştiren Aziz Augustine'in ortaya koyduğu çalışmalarla zirve noktasına ulaşan Kilise babalarının artık etkileyici bir yekûna ulaşan teolojik çalışmalarını da ihata ediyordu.

Bütün Batı Hıristiyanlığında geçerli olan kapsamlı dünya tasavvuru, işte bu ırkî, siyasî, dînî ve felsefî unsurların karışımından ve kaynaşmasından tedrîcî olarak gelişmişti. Batı'nın hâkim kültür tasavvuru olarak klasik Greklerin kültürlerinin yerine geçen Hıristiyan dünya tasavvuru, daha sonraları, modern döneme kadar milyonlarca insanın hayatını ve düşünüşünü besleyecek, onlara ilham kaynağı olacaktır; ki bu durum, pek çok kişi için bugün de hâlen devam etmektedir.

ÜÇÜNCÜ KISIM



hıristiyan dünya tasavvuru

GİRİŞ

Kitabın bu bölümünden itibaren, Hıristiyan inanç sistemini anlamaya çalışacağız. Bizim kültürel ve entelektüel tarihimize her yeniden bakma çabası, bu işi ziyadesiyle ciddiye alarak ve özenle yapma sorumluluğuna sahip olmak durumundadır; zira Hıristiyanlık, Batı kültürünün varoluş sürecinin çoğunda Batı kültürüne hükmetti; yaklaşık iki bin küsur yıl boyunca yalnızca Batı kültürünün merkezî manevî itici gücü olma yükünü taşımanla kalmadı; aynı zamanda, Rönesans'a ve Aydınlanma Çağı'na kadar Batı kültürünün felsefî ve bilimsel gelişimini de bir şekilde etkiledi. Bugün bile, daha az belirgin ama hiç de daha az önemsiz olmayan şekillerde, Hıristiyan dünya tasavvuru, Batı kültürü görünüşü itibariyle apaşikâr bir şekilde seküler olsa bile Batı kültürünün psişe'sine / ruhuna hâlâ etki etmeye ve hatta nüfûz etmeye devam ediyor.

Tarihte yaşayan Nâsırâ'lı İsa'nın tam olarak ne söylediğini, ne yaptığını ya da bizzat neye inandığını şu ân kesin olarak belirginleştirebilmekten çok uzak durumdayız. Tıpkı Socrates gibi, İsa-Mesih de, gelecek kuşaklara, yazılı olarak hiç bir şey bırakmamıştı. İsa-Mesih'in Musevî dînî geleneğinin içinde kalarak, Tanrı'nın Krallığı'nın yakın gelecekte geleceği beklentisiyle insanlara bir

tevbe çağrısında bulunduğu; şafağının atması yakın olan bu Krallığı hâlihazırda kendi sözlerinde ve fiillerinde gördüğü, ortaya attığı iddialardan ötürü Roma valisi Pontius Pilate'nin riyaseti sırasında M. S. 30 yılında ölüme mahkûm edildiği tarihî araştırmalarca ve kutsal metin yorumlayıcılarınca görece iyi tespit edilmiş bir gerçektir.

Ne var ki, İsa-Mesih'in kendisinin Tanrı'nın Oğlu olduğunu bilip bilmediği meselesi ise ittifakla tespit edilerek kabul edilmiş bir mesele olmaktan uzaktır; ve -İsa-Mesih'in dramatik doğuş hikâyesi, çeşitli mucize hikâyeleri, İsa-Mesih'in Teslis / Üçleme konusundaki bilgisi ve onun yeni bir din kurma niyeti gibi- Hıristiyan imanı / akîdesi tarafından kutsal kabul edilen İsa-Mesih'in hayatındaki belli başlı diğer unsurların veya hâdiselerin pek çoğu da tarihî delillerden ve metinlerde sunulan ipuçlarından yola çıkılarak tam olarak tahkik ve tasdik edilebilmekten çok uzaktır.

Öte yandan, 1. yüzyılın ikinci yarısına kadar Yeni Ahit'in Dört İncil'i henüz yazılmamıştı; Hıristiyan inancının temelleri, İsa-Mesih'in yakın takipçilerinin torunları tarafından belirlenmişti ve o vakitler, gelişkin ama zaman zaman tutarsızlıklar sergilediği gözlenen bir inanç yapısı henüz geliştirilebilmişti.

Bu inanç yapısı, sadece İsa-Mesih'in hayatının hatırlanabilen olgularını ihtiva etmiyordu; aynı zamanda, çeşitli sözlü gelenekleri, efsaneleri, meselleri ve sözleri, daha sonraki ilhamları ve kehânetleri, ilâhileri ve ibadetleri, kıyâmete ilişkin inanç ilkelerini, genç Kilise'nin didaktik taleplerini ve yükümlülüklerini, İbranî kutsal metinleriyle [isrâiliyyât], diğer Yahûdî, Grek ve Gnostik [Doğu hikmet gelenekleri ve gizem dinlerinin bıraktığı] Etkileri, karmaşık "kurtuluş" teolojisi ve tarih görüşü gibi konuları da içeriyordu; ki bunların hepsi, İncil yazarlarının yeni dine olan bağlılıklarının bir ürünü olarak bir araya getirilmişti.

Bu nihâî toplam'ın ne kadarının gerçek olayları ve İsa-Mesih'in bizzat kendi hayatında sunduğu öğretileri yansıttığı hâlâ halledilememiş bir sorundur. Günümüze kadar gelebilen en erken dönemlere ait Hıristiyan/lık belgeleri, İsa-Mesih'le hiç bir zaman karşılaşmamış, buluşmamış ve görüşmemiş olan Aziz Pavlus'un mektuplarıdır.

Dolaysıyla, bizim bildiğimiz İsa-Mesih, Yeni Ahit'te, İsa-Mesih'in gerçek bağlılarının naklettiklerine dayanıldığı iddiasıyla hikâye ettikleri konuları ve olayları kapsayan dönemden bir ya da iki kuşak sonra yaşayan yazarlar tarafından resmedilen -hatırlanan, yeniden-inşa edilen, yorumlanan, yüceltilen, canlı bir şekilde tahayyül edilen- İsa-Mesih figürüdür.

Bu yazılar bile, (genellikle daha sonraları bir araya getirilen bunlardan) bazıları sözkonusu edilen olaylar konusunda son derece farklı perspektifler sunan oldukça kapsamlı bir malzemeler yığınından erken dönem Kilise hiyerarşisi tarafından Tanrı'nın otantik vahyi denilerek tedrîcî olarak seçilmiş metinlerden oluşuyordu. Hıristiyan inanç sisteminin daha sonraları teşekkülünde son derece belirleyici olan bu kararları veren ortodoks Kilise, kendisini, temelleri ilk havariler tarafından atılan ve Kutsal Kitap tarafından da ilâhî olarak takdis edilen / kutsanan yegâne otorite olarak görüyordu.

Kilise, Tanrı'nın yeryüzündeki temsilcisi olarak kabul ediliyordu; ve sürgit devam edegelen geleneği Tanrı'nın insanlığa gönderdiği vahyinin / mesajının tek otoritatif yorumcusu olarak işlev görecek kutsal bir kurumdu. Kilise'nin erken dönem Hıristiyan dininde hâkim yapı ve etki olarak tedrîcî olarak ortaya çıkışıyla birlikte, şimdi Yeni Ahit'i oluşturan ve İbranî İnciline [Eski Ahit'e] ilâve edilen yazılar, Hıristiyan geleneğinin kanonik / kutsal temeli olarak belirlenmişti ve dolayısıyla bu, gelişen Hıristiyan dünya tasavvurunun parametrelerini apaşikâr bir şekilde belirlemişti.

Durum böyle olunca, bu yazılar, bizim Hıristiyan fenomenine ilişkin burada yapacağımız incelemenin temelini teşkil edecektir. Burada temel konumuz, Batı uygarlığının hâkim dünya tasavvurlarıyla kurduğu ilişkinin mahiyeti ve dinamikleri olduğu için, burada daha özel temel ilgimiz, Roma'nın düşüşünden modern döneme kadar Batı üzerinde köklü bir kültürel etki bırakan Hıristiyanlık geleneğidir. Başka bir ifadeyle söylemek gerekirse, burada, Hıristiyan Batı'nın dünya ve insanın dünyadaki yeri hakkında, doğru olduğuna inandığı şeyi ayrıntılı olarak irdeleyeceğiz.

İşte bu dünya tasavvuru, kanonik vahiyde temellenmiş ve büyük ölçüde Kilise geleneğinin otoritatif rehberliği altında daha sonra ortaya çıkan çeşitli faktörler tarafından değiştirilmiş, geliştirilmiş ve genişletilmişti. Kutsal metin

kanonunun ilâhî otoritesinin Kilise tarafından tesis edilmesi ve Kilise'nin ilâhî otoritesinin ise Kutsal metin tarafından tesis edilmesi, dolambaçlı ve bilmecemsi bir şey olarak görülebilir; ama yaşayan Kilise topluluğunun imanıyla tasdik edilen bu *sembiyotik* karşılıklı onama, Hıristiyan bakış açısının teşekkülünde hâkim bir rol oynamıştı. O hâlde, bu gelenek, hem İncil'e dayalı temelleri açısından, hem de daha sonraki gelişmeler bakımından bizim burada yapacağımız incelemenin konusudur.

Her şeyden önce, dikkatimizi, İbrahim ve Musa peygamberlerin çocukları olan, Hıristiyanlığın kendisinden doğduğu, yoğun olarak odaklanılmış, ahlâkî bakımdan güçlü ve dînî bakımdan zengin İsraillilere [Benî İsrail'e / İsrailoğullarına] çevirmemiz gerekiyor.

ONUNCU BÖLÜM

MUSEVÎ TEKTANRICILIĞI VE TARİHİN KUTSANMASI

Teoloji ile tarih, İbrânî / Yahûdî dünya tasavvurunda etle tırnak gibi iç içe geçirilmişti. Tanrı'nın Fiilleri ve beşerî tecrübenin hâdiseleri, ikisi birden tek bir gerçekliği oluşturuyordu ve İbrânî / Yahûdî geçmişine ilişkin Kitab-ı Mukaddes'te anlatılan kıssalar, tam bir tarihî kaydı yeniden-inşa edip sunmaktan ziyade, onun ilâhî mantığını ifşa etmeyi amaçlıyordu. Hıristiyanlığın ortaya çıkışıyla birlikte, Yahûdîliğin erken dönem tarihinde efsane ile gerçek artık birbirinden açıkça ayırt edilemez hâle geldi.

Ne var ki, Kitab-ı Mukaddes'e yapılan daha sonraki ilâveler, ibadetlerinde belli ölçülerde çoktanrıcılık unsurları yer alan yarı göçebe kabilelere dayanan (M. Ö. 2. binyılın erken dönemlerindeki İbrahim, İshak ve Yakup gibi peygamber atalara kadar genişleyen) daha önceki arkaplanını teşkil eden yarı-göçebe kabilelerinden doğan tektanrılı bir dine sahip belli bir halkın kadîm Yakın Doğu'da tam olarak nasıl ortaya çıktığına ilişkin bilgileri ve kayıtları muğlâklaştırsa da, geleneksel Yahûdî ben-idrakinin, kendi-anlayışı'nın kesin bir tarihî özü ve kökeni olduğu apaşikâr bir şekilde görülecektir.

Elbette ki, İbrânî / Yahûdî halkının ve dininin tarihi ve misyonu, kadîm dünyadaki diğer halklarınkinden büsbütün farklıydı. Kendilerinden çok daha güçlü ve ileri pek çok halkın ortasında ve arasında, İbrânî halkı, kendilerini

Seçilmiş Halk olarak, yanısıra da, tarihleri, bütün dünya için çok büyük tarihî ve manevî sonuçlara yol açacak olan özel bir halk olarak görmeye başladılar. Civar kabileler ve halkların çok sayıda tabiat tanrılarına tapındıkları bir ortamda, İbrânîler, hem dünyanın yaratıcısı, hem de tarihin yönünün / mukadderâtının tayin edicisi olarak bütün diğer varlıkların üstünde ve ötesinde olan tek bir mutlak Tanrı ile doğrudan ve biricik bir ilişki içinde olduklarına inanıyorlardı.

Gerçekten de İbrânî / Yahûdî halkı, kendi tarihlerini, Tanrı'nın dünyayı ve kendi sûretinde insanı varedişiyle, zamanda gerçekleşen Yaratılış'la başlayan, bir yandan süreklilik arzeden, öte yandan da, bunun yansıması ve yansıtıcısı olan bir tarih olarak algılıyorlardı. Âdem ile Havva'nın [Tanrı'nın emrine ve dolayısıyla iradesine] itaatsizlikleri ve Cennet Bahçesi'nden kovulmaları, insanın ulûhiyetten uzaklaştırılması dramı, İbrahim peygamberin kendi halkına Tanrı'nın planını takip etmelerini tebliğ edinceye kadar tekrar tekrar -Habil ve Kabil, Nuh ve Tufan, Babil Kulesi gibi kıssalarla- anlatılmaya başlanmıştı.

İsrail'in kendisiyle özdeşleştirdiği ve kendi Tanrı'sı, Yehova'ya, tarihin kurtarıcı Rabbi olarak inanmaya başladığı kutsal akit'i tesisi etmesi, Musa peygamberin İbrânî / Yahûdî halkını Mısır'daki kölelikten kurtararak özgür bir hayat sürmeye başlatması, işte bu Sürgün hâdisesiyle gerçekleşmişti.[20] İşte bu tarihî temeller üzerinde, İsraillilerin, kendi gelecek başarılarına dâir Tan-

---

20 "Yehova / Yahweh" sözcüğü (ki, orijinali, "YHWH"dir), çeşitli şekillerde tercüme edilmiştir: "Ben, Ben'im", "Ben, O'yum", "Ben, Varolanı Varedenim": Bu çevirilerde, şimdiki ve gelecek zaman arasındaki karmaşık belirsizlik, hiçbir zaman çözülemez. O yüzden bu kelimenin anlamı dâimâ tartışmalıdır.

Çev. Notu: Kaynaklarda, gerek Tanrı olarak "Yehova"nın konumuna ve tarihçesine ilişkin, gerekse kelimenin kökenine ve etimolojik tarihine ilişkin çok çelişkili bilgiler veriliyor. Bu konudaki en yetkin ve güvenilir kaynaklardan birinde, Yehova'ya Filistin ve İsrail bölgesinin dışında "Yehova" adıyla ibadet ve hitap edilmediği de kaydediliyor. Ayrıca kelimenin eski Suriye dilinde ve kültüründe de, eski Mısır kültüründe de mevcut olduğu, Suriye ve Mısır'ın kadim dinler tarihinde aynı adlı tanrı'ya tapınıldığı da kaydediliyor. Bkz.: Karel Van Der Toorn ve diğerleri (ed), *Dictionary of Deities and Demons in the Bible*, 2. Baskı, Leiden: Brill, Hollanda, 1999, "Yahweh" maddesi, ss. 910-920. (çev. notu).

n'nın vaadine inanmaları yatıyordu. Sina Dağı'nda vahyolunan ilâhî emirleri kabul eden İbrânî / Yahûdî halkı, kendilerini, kendi Tanrı'larına itaat etmekle, onun aşılamaz ve değiştirilemez iradesine itaat etmekle yükümlü kıldılar.

Zira İbrânî / Yahûdî halkının Tanrı'sı, murad ettiği zaman halkları kurtaran ya da halklar üzerine gazabını yağdıran, kendi İsrail planını gerçekleştirmek için kayalardan su, göklerden yiyecek, kısır rahimlerden çocuk vücuda getiren ve bütün bunları insanların istifadesine sunan bir mucize ve gâye tanrısıydı. İbrânî / Yahûdî halkının Tanrı'sı yalnızca yaratıcı değil, aynı zamanda kurtarıcıydı da; ve kendi halkını, kendi yasasına itaat ettikleri ve sâdık kaldıkları takdirde lütuf, ihsan ve zafer dolu bir gelecek vaadiyle bir umut ve beklenti içine girdiriyordu.

Rabbe zorunlu olarak güven ve Rabb korkusu, İbrânî / Yahûdî halkının hayatına, Tanrı'nın dünyada kurtarıcı gücüne şükretmenin bir önşartı olarak bütünüyle hâkimdi. İşte burada, belirleyici bir ahlâkî âciliyet duygusu, mevcut beşerî fiillere karar veren mutlak bir kader inancı ve bireyin yapıp ettiklerinden ötürü her şeyi bilen ve her şeye adaletle yaklaşan Tanrı'ya karşı hesap verme yükümlülüğü ve sorumluluğu sözkonusuydu. Yine burada, gayr-âdil bir toplumun lanetlenmesi, içi boş seküler / dünyevî başarının hakir görülmesi, ahlâkî dirilik ve canlılık için peygamberî çağrıya kulak kabartma ve uyma çabası sözkonusuydu.

Yahûdîlere, Tanrı'nın dünya üzerindeki hâkimiyetini kabul etmeleri ve onun gâyesini yerine getirmeleri -bütün insanlığa barışı, adaleti ve başarıyı bahşetmeleri- ilâhî görevi ve yükümlülüğü verilmişti. Bu son tasarı, kadîm İsrail'in çalkantılı tarihinin son yüzyıllarında, "Rabbin Günü"nün / Kıyamet Günü'nün yaklaştığına dâir artan bir duygu ve inanç geliştiği zamanlarda Babil'e esaretleri (M. Ö. 6. yüzyıl) sırasında ve sonrasında belirgin bir nitelik ve gerçeklik kazanmıştı. Yahûdîler, işte ancak bundan sonradır ki, Tanrı'nın Krallığı'nın tesis edileceğine, Tann'nın iradesine ve emirlerine itaat edenlerin ödüllendirileceğine, isyan edenlerin ise cezalandırılacağına ve İsrail'in bütün insanlığın manevî ışığı olarak onurlandırılacağına inanıyorlardı. Adından da, Seçilmiş Halkın mevcut ıstırap ve çilelerinin, yeni bir evrensel adalet,

gerçek dindarlık ve sükûnetle, Tanrı'nın dünya üzerindeki lütuf ve ihsanının tam olarak gerçekleştirileceğini düşünüyorlardı.

Yüzyıllar süren sefalet, çile ve yenilgiden sonra, bir mesîhî / kurtarıcı figür ortaya çıkacak ve onun ilâhî gücü vasıtasıyla tarih, muzaffer son noktasına ulaşacaktı. Süt ve balla dopdolu olacak İsrail'in "Vadedilmiş Toprak"ı, şimdi artık İsrail'in bütün insanlığa Tanrı'nın Krallığı'nı getireceği bir inanca dönüştürülmüştü. Peygamberler tarafından iletilen, Kitab-ı Mukaddes'in şiirinde ve nesrinde bağlayıcı bir şekilde kayda geçirilen ve Yahûdî halkını iki bin yıldır ayakta tutarak inançlarını pekiştiren şey, işte geleceğe olan bu inanç, bu umut, bu tarihî itici güçtü.

Nâsırâ'lı İsa, misyonunu yerine getirmeye başladığında, misyonunu, bir mesih beklentisinin ve tarihin kıyametçi âkıbetinin uç noktalara ulaştığı işte bu Yahûdî kültürel muhitinde yerine getirmeye soyunmuştu. Bu tür bir bağlam, tek başına, İsa-Mesih'in Galilea'lı halkına, zaman'ın kendi şahsında, Kitab-ı Mukaddes'te vadedilen "kehânetleri" sonunda gerçekleştirmek için geldiğini ilan etmesine izin veren bir ortamdı: "Tanrı'nın Krallığı artık yakındır."

Ne var ki, yeni dine ilham veren şey, yalnızca şafağı atmakta olan Tanrı'nın Krallığı konusundaki İsa-Mesih'in öğretileri değildi; öte yandan, Vaftizci Yahya gibi gezgin vâizlerin yeşerttikleri uhrevî / kıyamete ilişkin beklentiler de değildi. En belirleyici hâdise, İsa-Mesih'in bağlılarının onun çarmıha gerilerek öldürülmesine karşı gösterdikleri tepki ile onların yeniden-dirilişe olan sarsılmaz inançlarıydı. Zira sâdık Hıristiyan müminlerinin, Tanrı'nın ölümcüllük ve kötü/lük üzerinde zaferinin gerçekleşeceğine, kendi diriliş biçimleri ve umutlarına inanmalarına imkân tanıyan ve yol açan şey işte bu yeniden-diriliş inancıydı. Tartışmasız ve gözardı edilemeyecek yoğun bir bağlanmanın sözkonusu olduğu bu inancın temeli ne olursa olsun, gerçek şu ki, İsa-Mesih'in ölümünden hiç de uzun bir süre geçmeden, onun bağlıları, eski varsayımları yerle bir eden ve onların yerine yeni bir Tanrı ve insanlık tasavvuru tesis eden kendi inançlarını olağanüstü hızlı bir şekilde ve oldukça geniş bir alana yaymayı başarmışlardı.

Bu yeni tasavvur, çarmıha gerilme hâdisesinden kısa bir süre sonra, İsa-Mesih'in bağlılarının, efendilerinin yeniden hayata döndüğüne ikna oldukları bir dizi ifşa edici ilham tecrübesinden yola çıkılarak geliştirilmişti. Daha sonraları Aziz Pavlus'un İsa-Mesih'in topraktan kalkıp yükselişine ilişkin "*vizyoner*" [vahiy alıcı] tecrübeleri tarafından da beslenen ve desteklenen bu "görünmeler", onun bağlılarının, İsa-Mesih'in bir anlamda Tanrı'nın kudretini yeniden-tesis ettiğine ve onun ebedî hayatına cennette iştirak etmek için Tanrı ile birleştiğine inanmalarına yol açmıştı.

Hâl böyle olunca, İsa-Mesih, yalnızca bir insan değildi; ayrıca sadece büyük bir peygamber de değildi; aksine, Mesih'in bizzat kendisiydi, Tanrı'nın Oğlu'ydu; muhkem tutkulu inancı ve ölümü, dünyanın kurtuluşunu ve yeni bir ebediyetin doğuşunu başlatan, uzunca bir zamandır beklenen ilâhî kurtarıcıydı. Kitab-ı Mukaddes'teki Yahûdî kehânetleri artık şimdi tam olarak anlaşılabilir hâle gelmişti: Mesih, yalnızca dünyevî bir kral değildi; aynı zamanda manevî bir kraldı da; ve Tanrı'nın Krallığı da sadece İsrail'in siyasî bir zaferi değildi; aynı zamanda, Tanrı'nın Ruhu'yla dopdolu olan yeni bir hayat bahşeden insanlık için ilâhî bir kurtuluştu.

Dolayısıyla, liderlerinin acı verici ve hayal kırıklığına uğratıcı çarmıha gerilme hâdisesi, görünüşte, insanlığın nihâî kurtuluşuna sınırsız bir inancın temeli olarak bağlılarının zihinlerini esrarengiz bir şekilde dönüştürmüş ve onlara bu inancı yaymaları için olağanüstü dinamik bir itici güç vermişti.

İsa-Mesih, kendi Yahûdî halkına, Tanrı'nın tarihteki kurtarıcı aktivitesine, hem kendi şahsında, hem de misyonunda gizli olan, ete kemiğe bürünen bu aktiviteye inanmaları konusunda "meydan okumuştu". Bu meydan okuma, erken dönem Kilisesi'nin İsa-Mesih'in Tanrı'nın Oğlu ve Mesih olarak görülmesi gerektiği çağrısında karşılığını bulmuş -geliştirilmiş, yeniden formüle edilmiş ve canlandırılmıştı-.[21] Böylelikle Hıristiyanlık, Yahûdîliğin umutları-

21 Tarihsel İsa'nın, bu tür bir Mesih olduğunu açıkça iddia edip etmediği ya da "insan Oğlu" olduğu kehânetinde bulunup bulunmadığı henüz açıklığa kavuşturulabilmiş değildir. Tarihsel İsa, kendisini nasıl görmüş olursa olsun, O'nun, kendisinin, halkın içinde açıkça Tanrı'nın Oğlu olduğu iddiasında bulunmadığı anlaşılıyor. Benzer bir belirsizlik ve tartışma konusu da, yeni bir din mi başlatmak istediği; yoksa Yahûdîlik'te radikal bir eskatolojik reform

nın gerçekleştirilmesi iddiasını dillendiriyordu: Tanrı'nın gelecek'ini özlemek bu şekilde İsa-Mesih'te tarihe giriyordu. Lineer ve zamansız'ın paradoksal olarak kombinasyonuyla, Hıristiyanlık, İsa-Mesih'in dünyadaki mevcûdiyetinin, Tanrı'nın vadedilen gelecek mevcûdiyetiydi; tıpkı İsa-Mesih'in mevcûdiyetinin, onun, tam olarak gerçekleştirilmesinde yatıyor olması gibi. Tanrı'nın Krallığı, şu ân hâlihazırda mevcuttu ama İsa-Mesih'in tarihin sonunda muzaffer bir şekilde dönüşüyle gerçekleştirileceği şafak atmaya başlamıştı bile. Çünkü dünya, İsa-Mesih'te bir araya getirilmişti ama yine de bütünüyle kurtuluşa erememişti. Hıristiyanlık, böylelikle, yeni bir yaratılışın gerçekleştirileceği ve Tanrı'nın perdesiz mevcûdiyetiyle şereflenecek yeni bir insanlığın yaratılacağı "yakın" gelecekte vukû bulacak kozmik spiritüel zafer umudu ile Yahûdî umudunu bir araya getirmişti.

Nasıl ki, Sürgün, Rabbin Gelecek Gün'üne / Kıyamet Günü'ne olan Yahûdî umudunun tarihî köklerini sunmuşsa, aynı şekilde, İsa-Mesih'in yeniden-dirilişi ve Tanrı'yla birleşmesi de, insanlığın gelecekteki yeniden-dirilişine ve Tanrı'yla birleşmesine olan Hıristiyan umudunun temelini sunmuştur. Ve yine nasıl ki, Yahûdîlerin İncil'i / Kitab-ı Mukaddes'i, onun Tanrı'nın yasasını ifşa etmesi ve kendi halkının tarihiyle zıt noktalar arzeden vaatler vermesiyle, Yahûdîleri yüzyıllar boyunca ayakta tutmuş ve sunduğu ilkeler ve umutlarla onların hayatlarına nüfûz etmişse, aynı şekilde, yeni dinin ve onun geleneklerinin dayanak noktası da, Hıristiyan İncili, Eski Ahit'le birleşen Yeni Ahit olmuştu. Kilise, artık yeni İsrail'di. İsa-Mesih de yeni akit'ti. Böylelikle, Hıristiyanlığın yardım elini uzatmasıyla gerçekleştirilen bu yeni çağın karakterine, küçük İsrail halkının hiç bir şekilde Helen / Yunan olmayan karakteri damgasını vurmuş oluyordu.

Yeni dinin bütün karakteristikleri arasında, özellikle Hıristiyanlığın evrensellik ve tarihî başarı iddiaları, son derece hayatî önemi hâizdi ve bu iddialar, Yahûdîlik'ten devşirilmişti. Artık Yahûdî-Hıristiyan Tanrı'sı, [Yahûdî-

---

mu yapmak istediği sorunu etrafında düğümleniyor. Bu konularda ayrıntılı bilgi edinmek için şu metne bakılabilir: Raymond E. Brown, "'Who Do Men Say That I Am?'-A Survey of Modern Scholarship on Gospel Christology," *Biblical Reflections on Crises Facing the Church* (New York: Paulist Press, 1975): 20-37.

lik'te olduğu gibi]bir kabile tanrısı ya da [Antik Yunan ve Roma'da olduğu gibi] pek çok tanrıdan biri olan şehir-devleti tanrısı değildi; aksine, tek gerçek üstün Tanrı'ydı: Kâinât'ın Yapıcısı / Yaratıcısı, tarihin Rabbi [terbiye ve tayin edicisi], benzersiz kudreti ve geçekliği haklı olarak bütün halkların ve bütün insanlığın bağlanmasına imkân tanıyan her yerde hâzır ve nâzır, her şeye gücü yeten Kralların Kralı'ydı.

İsrail halkının tarihinde bu Tanrı, dünyaya kesinkes müdahale ediyordu, kendi Söz'ünü peygamberleri aracılığıyla "konuşuyordu" / iletiyordu ve insanlığı ilâhî kaderine teslim olmaya [sahip çıkmaya] çağırıyordu. İsrail'den doğacak şey, dünya-tarihsel önemi hâiz [dünya tarihinin akışını değiştirecek çapta] bir şey olacaktı. Şimdi kendi mesajlarını Roma İmparatorluğu'nun en uzak ve en ücra köşelerine kadar yayan hızla artan sayıda Hıristiyanlar için, İsrail'den doğmuş olan şey, Hıristiyanlık'tı.

ONBİRİNCİ BÖLÜM

KLASİK UNSURLAR VE EFLATUNCU MİRAS

Temel doktrininin ve mesajının müstakil mahiyeti gözönünde bulundurulunca, Hıristiyanlık, [Filistin'deki] küçük Galilee çekirdeğinden, sonuçta bütün bir Batı dünyasını ihata edecek şekilde son derece gözkamaştırıcı bir süratte yayıldı. İsa-Mesih'in ölümünden bir kuşak sonra, onun bağlıları, yalnızca pek çok kişiyi, bu inancı civardaki pagan ortama yaymak için zaman zaman tehlikeli bir misyonu yerine getirmeye soyunmaya sürüklemekle kalmayan, aynı zamanda da, gelişkin olarak kentleşmiş bir dünya imparatorluğunun dînî ve felsefî beklentilerine hitap etmeye ve sonuçta bunları gerçekleştirmeye muktedir kılan onların yeni inancın çerçevesi içinde dînî ve entelektüel bir sentez gerçekleştirdiler.

Ne var ki, Hıristiyanlığın bir dünya dini olarak kendine ilişkin geliştirdiği algılama biçimi, onun, daha kapsamlı ve daha geniş Helenistik dünya ile kurduğu ilişki tarafından gözle görülür bir şekilde belirlenmişti. Ancak Hıristiyanlığın dînî evrensellik iddiası, hem etkin evrenselliği -yaygınlaştırmasındaki başarısı- bakımından, hem de doğduğu Grek-Roma kültür ortamına çok şey borçlu olan felsefî evrenselliği bakımından aslında Yahûdîlik'ten doğmuştu. Kadîm Hıristiyanlar, Enkarnasyon'un, Yahûdî dini, Grek felsefesi ve Roma imparatorluğu arasındaki tarihî kesişme ânında vukû bulmuş olmasının kesinlikle tesadüfî olmadığına inanıyorlardı.

Şaşırtıcı ve dikkat çekici olan nokta şu ki, İsa-Mesih'e en yakın olan insanlar, Galilee'li Yahûdîler değil, aksine, Grek kültürel arkaplanına sahip olan ve büyük sonuçlar doğuracak şekilde Hıristiyanlığa girerek Hıristiyanlığın evrensel misyonunu üstlenen Roma yurttaşı Pavlus gibi insanlardı. Her ne kadar, ilk dönem Hıristiyanlarının neredeyse tamamı Yahûdî'lerden teşekkül ediyor idiyse de, gerçekte, daha sonraları, yalnızca küçük bir Yahûdî grubu Hıristiyan olmuştu. Ama uzun vadede, yeni din, çok daha genel ölçekte ve başarılı bir şekilde daha büyük Helenistik dünyayı celbetmişti.[22]

Yahûdîler, uzunca bir süre bir mesih bekleyip durmuşlardı; ancak gelmesini umdukları mesih, ya kadîm tarihte olduğu gibi İsrail'in dünya üzerindeki hâkimiyetini tesis edecek kral Davut benzeri siyasî bir monarktı; ya da zamanın dramatik bir son ânında veya noktasında ilâhî bir lütufla göklerden gelecek görünüşü itibariyle manevî bir prensti -"bir insan oğlu"ydu. Yahûdîler, İsa-Mesih gibi, apolitik, militan olmayan, görünüşü itibariyle insan olan, acı, ıstırap ve çile çeken ve ölen birini beklemiyorlardı.

Dahası, her ne kadar Yahûdîler, kendilerinin Tanrı ile kurdukları özel ilişkinin, bütün insanlık için önemli sonuçlar doğuracağına inanıyor olsalar da, Yahûdî dini, karakteri bakımından, yoğun bir şekilde millî ve ayrılıkçı, yanısıra da, handiyse bütünüyle ve münhasıran İsrail halkı üzerinde merkezlenen ve odaklanan bir dindi; Yahûdî-olmayanların, İsrail uyanıncaya, ayağa kalkıncaya kadar bu yeni dinin müntesipleri olarak bütünüyle kabul edilmelerine karşı çıkan Kudüs'teki erken dönem Hıristiyan Yahûdîlerinde varlığını sürdüren bir ruhtu bu.

James ve Peter'in liderlikleri sırasında Kudüs Hıristiyanları, belli bir süre, genel yeme-içme kurallarına karşı geleneksel Yahûdî kurallarına bağlı kalmaya kendilerini zorunlu hissediyorlardı; ancak yeni dini Hıristiyanlığın çerçe-

---

22 Yahûdî-Hıristiyan paradoksunun diğer yönü (yani, Hıristiyanlığın yayıldığı halklar arasında görece oldukça başarısız olmasının nedeni) şuydu: Hıristiyanlar, Yahûdîliğin kutsal metinlerini ve tarihini, bizzat Hıristiyanlığın vazgeçilmez temeli olarak kucaklarken, Hıristiyanlar, daha sonraki yüzyıllarda, birlikte oldukları Yahûdîleri, kendilerinden uzak tutmuşlar, itip kakmışlar, kötüye kullanmışlar ve sert şekillerde kovuşturmalara ve işkencelere tabi tutmuşlardı.

vesi içine girdiren Pavlus, dikkate değer bir muhalefete rağmen, Yahûdî Şeriatı'na bağlı olanlar için olduğu kadar Yahûdî Şeriatı'na bağlı olmayanlar için de bütün diğer Yahûdî olmayan insanlar ve halkları da içine alacak şekilde yeni Hıristiyan kurtuluş umudunun ve özgürlüğünün artık evrensel olarak herkesi ihata edebileceğini ilan etmişti. Erken dönem Kilise içinde yaşanan bu hâdise ile temel doktrinel / akîdevî tartışma ve anlaşmazlık sonrasında, Pavlus'un evrenselciliği Yahûdî dışlayıcılığına gâlip gelmişti; ki bu hâdisenin, klasik dünyada büyük ve önemli sonuçları olacaktı.

Yahûdîlerin çoğunun Hıristiyan inancını ve Pavlus'un - Yahûdî olmayanları da Hıristiyanlığa girdiren- reaksiyonunun başarısını kabul etmekte gönülsüz davranmaları, yeni dinin çekim merkezinin Filistin'den daha geniş Helenistik dünyaya kaymasına yol açtı.

İsa-Mesih'in ölümünden sonra, aşırıların / *zealot*'ların[23] başını çektiği mesihçi politik devrimci hareketler, Romalılara karşı Yahûdîler arasında varol-

---

23 Yazarın, Batı tarihinin oluşum sürecinde yaşanan bu hâdise dolayısıyla ortaya çıkan bir tarih felsefesi tartışmasına dikkat çekmek yararlı olabilir. "*Zealot*" ve "*Herodian*" kelimeleri, tarih felsefecisi Arnold Toynbee tarafından modern Batı uygarlığına gösterilen iki zıt tepkiyi veya tutumu açıklamak için tarih felsefesine taşıdığı kavramlardır aynı zamanda. Toynbee'ye göre, *Zealot*, Roma hâkimiyetine karşı ayaklanan Musevî partizan anlamındadır. *Herodian* ise, Roma kültürünü benimseyip, taklit eden eski Yahûdî kralı Herod'dan mülhem bir kavramdır. Toynbee, çağımızda, Batı uygarlığının türlü baskıları karşısında, geçmişe sığınan, "geleneğe dönüş" yolunu izleyenler için "*zealot*"; Batı uygarlığının baskıları karşısında çözüm yolu için, Batıyı taklit ederek onunla aynı seviyeye ulaşma ve düşmanının silâhıyla silâhlanarak, onunla mücadele yolunu izleyenler için de, "herodian" kavramını kullanır.

Toynbee'ye göre, "*zealot*", ölmüş bir medeniyetin fosili haline gelmekten; "*herodian*" ise kaybolmaktan korkup taklit ettiği uygarlığın içinde erimekten kurtulamaz. Böylece kendinden daha hünerli ve daha iyi silahlanmış olan biriyle karşılaştığında geleneksel savaş tekniğini unutarak düşmanın taktik ve silahıyla savaşmayı öğrenen insan *herodian*'dır. Toynbee'ye göre: "Herodianlığın iki zayıflığı kendini ele veriyor. Birincisi, herodianlığın yaratıcı değil de taklitçi olması... Bu yüzden bir başarıya ulaşsa bile, insani bir yaratıcılığı geliştirmek yerine taklit ettiği toplumun makine yapımı maddelerini geliştirmeye mahkum. İkincisi, herodianlığın bu yolu seçenlerden ancak bir azınlığı kurtuluşa erdirebileceği gerçeğidir. Çoğunluk, taklit edilen bir toplumun yönetici sınıfının emrine girmeyi göze alamaz.

maya devam etti; bir kuşak sonra, kritik bir doruk noktasına ulaşarak yaygın bir Filistin başkaldırısıyla sonuçlandı. Bu başkaldırıyı müteakip patlak veren savaşta, Roma askerleri, isyanı bastırdı, Kudüs'ü ele geçirdi ve Yahûdî Tapınağı'nı yıktılar (M. S. 70 yılı). Dolayısıyla Kudüs'teki ve Filistin'deki Hıristiyan topluluğu dağıtıldı ve böylelikle -Kudüs Hıristiyanları tarafından korunan ve sembolleştirilen- Hıristiyanlığın Yahûdîlik'le en yakın irtibatı koparılmış oldu. Bundan sonraki süreçte ise, Hıristiyanlık, Filistinli bir fenomen olmaktan çok, Helenistik bir fenomene dönüştü.

Burada dikkat çekilmesi gereken bir başka nokta da şudur: Yahûdîlik'le mukayese edildiğinde, Grek-Roma pagan kültürü, pek çok bakımdan, daha az sekteryen / mezhepçi / ayrılıkçı; hem pratiği, hem de tasavvuru bakımından ise daha çok evrenseldi. Roma İmparatorluğu ve yasaları, bütün millî ve önceki siyasî sınırları aşıyordu; Romalılara olduğu kadar zaptedilen halklara da yurttaşlık hakkı ve diğer bazı haklar veriyordu. Büyük kent merkezleri, ticaret ve seyahat şehirlerine sahip olan kozmopolitan Helenistik çağ, daha önce olmadığı kadar uygarlaşmış dünyaya katılmıştı. Stoacı insan kardeşliği ve Kozmopolis ya da Dünya Şehri ideali, bütün insanların, Tanrı'nın hür ve eşit "çocukları" olduğunu beyan ediyordu. Grek felsefesinin evrensel Logos'u bütün zâhirî ve arızî muhalefetleri aşıyordu; bütün insanlığa ve kozmosa hükmeden ama yine de insan aklında içkin olan ve hangi millete ya da halka mensup olursa olsun potansiyel olarak her bir birey için geçerli olan ilâhî Akıl'dı bu.

Ancak hepsinden de önemlisi, dünya ölçeğinde evrensel bir Hıristiyan dini, daha önceki İskender ve Roma imparatorluklarının mevcûdiyeti gözönünde bulundurulunca daha da anlaşılır ve makul bir kabul görmüştü; bu tür evrensel bir birleştirici güç olmadığı sürece, Akdeniz dünyasını çepeçevre kuşa-

---

Bunların kaderi, taklit ettikleri toplumun işçi sınıfını arttırmaktan ibaret... Herodianlığın etkisiyle bu insanlar ülkelerini batının millî devletlerinden biri haline getirip, Batılı kardeşleriyle aynı derecede eşit, özgür ülkeler haline gelseler bile bir şey değişmeyecektir" (Toynbee, s. 190)

Sonuçta, İki grup da şu ya da bu şekilde içine girdikleri medeniyete yeni bir şey ekleyemez. Yalnızca bir tür "proleter milletler"e dönüşürler. Daha fazla bilgi için bkz.: Arnold Toynbee, *Medeniyet Yargılanıyor*, çev. Ufuk Uyarı, İstanbul: Yeryüzü Yayınları, 1980. (çev. notu).

tan topraklar ve halklar, hâlâ oldukça çeşitlilik arzeden dil, siyaset ve kozmolojik görüş farklılıklarına sahip olan sayısız farklı etnik kültüre bölünmüş bir vaziyette yaşamaya mahkûm olacaktı. Erken dönem Hıristiyanlarının Roma'lı yöneticilerine karşı hissettikleri anlaşılabilir husûmete rağmen, aslında, Hıristiyan imanının yaygınlaştırılması sürecinde vazgeçilmez bir önemi hâiz olan hareket ve iletişim özgürlüğünü mümkün kılan şey *Pax Romana* / *Roma Barışı veya Roma Hâkimiyeti*'ydi. Hıristiyanlığın başlangıcından itibaren, Pavlus'tan klasik dönemin sonundaki en etkili taraftarı Augustine'e kadar, yeni dinin karakteri, temel iddiaları ve beklentileri büyük ölçüde işte bu Grek-Roma pagan kültürü tarafından şekillendirildi.

Bu mülâhazalar, yalnızca Hıristiyanlığın pratik olarak yayılması süreci için geçerli değil, aynı zamanda, Batı zihnine hâkim olmaya, hükmetmeye başladığı hâliyle, gelişkin Hıristiyan dünya tasavvuru için de geçerlidir. Her ne kadar Hıristiyan dünya tasavvuru, bütünüyle müstakil ve monolitik / yekpâre bir inanç yapısına sahip bir tasavvur olarak düşünülebilirse de, aslında, yalnızca bu bütün içinde, rakip veya zıt eğilimlerin varlığını değil, aynı zamanda da, klasik pagan dünyanın metafizik ve dînî idrakleriyle tarihî bir sürekliliğin mevcûdiyetini de belirgin bir şekilde gözlemleyebiliriz.

Hıristiyanlığın yükselişiyle birlikte, felsefî okulların ve çoktanrılı dinlerin iç içe geçtiği, birbirine karıştığı ve birbirleriyle kaynaştığı Helenistik kültürün çoğulcuğunun ve senkretizminin [uzlaştırmacılığının, uyumlaştırmacılığının] yerini, Yahûdî geleneğinden devşirilen münhasıran tektanrıcı bir anlayışın aldığı doğrudur. Öte yandan, Hıristiyan teolojisinin, Kutsal Kitabın vahyini, mutlak bir hakîkat olarak kabul ettiği ve herhangi bir felsefî spekülasyonun Kilise'nin doktriniyle / âmentüsüyle kesinkes uyumlu olmasını talep ettiği de doğrudur. Bu sınırlar içinde, Hıristiyan dünya tasavvuru, klasik pagan kültürden esaslı bir şekilde beslenmiş ve etkilenmişti. Hıristiyanlığın temel dinamikleri ve ritüelleriyle, pagan gizem dinlerinin temel ilkeleri ve ritüelleri arasında gözle görülür büyük paralellikler oluşmakla kalmamış, aynı zamanda, zamanın ilerlemesiyle birlikte, buna ilâve olarak, Helen / Grek felsefesinin en temel pagan unsurları Hıristiyan inancı tarafından absorbe edilmiş / yutulmuş ve bu unsurlar Hıristiyan inancı üzerinde derin etkiler bırakmıştı.

Şurası apaşikâr bir gerçektir ki, Hıristiyanlık, Roma İmparatorluğu'nda bir felsefe olarak değil, bilakis, -karakteri bakımından Doğulu ve Yahûdî, iman / din ve inancın vahyî dayanaklarına bağlı ve empatik olarak toplum eksenli, kurtuluşçu, duyguya hitap eden ve mistik, yanısıra da Helen / Grek rasyonalizminden bütünüyle bağımsız- bir din olarak ortaya çıkmış ve muzaffer olmuştu. Ancak Hıristiyanlık, kısa bir süre zarfında, Grek pagan felsefesini, yalnızca baş etmek için mücadele edeceği yabancı pagan bir entelektüel sistem olarak değil, aynı zamanda da, pek çok erken dönem Hıristiyan teoloğunun görüşüne göre, Hıristiyan imanının rasyonel izahının ilâhî olarak öncedenhazırlanmış, bahşedilmiş bir dölyatağı olarak görmüştü.

Pavlus'un teolojisinin özü, onun, İsa'nın yalnızca sıradan bir insan olduğu inancında değil, aynı zamanda, insanlığı kurtuluşa erdirmek ve tarihi, yüce planın gerçekleştiği bir alana dönüştürmek için insan İsa olarak enkarne edilen / diriltilen Tanrı'nın ebedî Oğlu Mesih olduğu inancında gizliydi. Pavlus'un tasavvuruna göre, Tanrı'nın hikmeti / bilgeliği, tarihin bütününe, örtük bir şekilde hükmediyordu ama sonunda, dünya ile ilâhî olanı birleştiren Mesih'te tezahür etmiş, ete kemiğe bürünmüştü. Her şey, ilâhî hikmetin / bilgeliğin yegâne ilkesi olan Mesih'te var edilmişti. Mesih, kendisinden sonra kalıp olarak kabul edilen, onda bir araya gelerek ete kemiğe bürünen, onun muzaffer anlamını onun enkarnasyonunda ve yeniden-diriltilmesinde bulan bütün yaratma fiilinin yegâne arketipiydi. Böylelikle Hıristiyanlık, çeşitli dînî ve felsefî mücadeleler de dâhil, insanlık tarihinin bütün hareketini, Mesih'in gelişinde tahakkuk eden ilâhî plan'ın tatbik edilmesi, gün ışığına çıkarılması olarak algılıyordu.

Mesih algısı ile Greklerin Logos / Söz kavrayışı arasındaki benzerlikler, Helenistik dönemin Hıristiyanlarının gözünden kaçmamıştı. Büyük Helenistik Yahûdî filozofu İskenderiyeli Philo, hâlihazırda, "Logos" terimi üstüne oturtulan Yahûdî-Grek sentezini gerçekleştirmişti.[24] Hıristiyanlığın Helenis-

24 Helenizm'le [yani İskenderiye eksenli paganizm biçimleriyle] Yahûdîliğin felsefî olarak entegre edilmesi, ilk önce, İskenderiyeli Philo (takrîben M. Ö. 15-10 yılları) tarafından Logos kavramı etrafında gerçekleştirilmişti. Philo, Logos'u, İdeler'in zirve noktasına, kemâle ulaşması ve dünyanın anlaşılabilirliğinin kaynağı olarak İdelerin İdesi şeklinde Eflatuncu

tik felsefeyle ilişkisinin belirgin bir şekilde göstergesi olan Yuhanna İncili'nin açılış cümlesini oluşturan, "başlangıçta Söz / Logos vardı" ifadesiydi. Bundan kısa bir süre sonra, Grek pagan düşüncesi ile Hıristiyan düşüncesi arasında olağanüstü bir birleşme gerçekleştirilecek ve bu birleşme, sonu itibariyle, hem Grek felsefesini, hem de Hıristiyan teolojisini dönüştürecekti.

Daha kapsamlı Akdeniz kültüründe hâlihazırda Greklerden tevarüs eden gelişkin bir felsefî geleneğin mevcut olduğu gerçeğiyle yüzleşen erken dönem Hıristiyanların eğitimli sınıfları, bu geleneği kendi dînî inançlarına süratle entegre etme ihtiyacı hissetmişlerdi. Bu tür bir entegrasyon, her iki tarafı da memnun ve tatmin edecek şekilde gerçekleştirilecekti ve Grek-Roma kültürünün Hıristiyan gizeminin anlaşılmasına yardımcı olacağı düşünülüyordu. Yine de bu, emin olmak için geliştirilen bir "evlilik"ti; çünkü manevî bakımdan yankılanan Eflatuncu felsefe, Yeni Ahit'teki Hıristiyan kavrayışıyla uyumlu hâle getirilmekle kalınmamış, aynı zamanda bu kavrayışı geliştirmiş ve entelektüel / zihnî bakımdan pekiştirmişti.

Böylelikle, temel Eflatuncu ilkeler, artık Hıristiyan kontekstinde doğrulanmış ve yeni bir anlam kazanmış oluyordu: Ebedî Mükemmelliğe sahip aşkın bir hakîkatin mevcûdiyeti, kozmosta ilâhî bilgeliğin hâkimiyeti, manevî olan'ın maddî olan'a kıyasla önceliği, "ruhun temayülü" konusunda Socrates'çi odaklanma, ruhun ölümsüzlüğü ve yüksek ahlâkî zorunluluklar, ölümden sonra ilâhî adaletin tecellîsi, kılı kırk yaran bir benlik terbiyesi ve tecrü-

terimlerle ve Kâinâtın, Tanrı'nın inâyeti ile tanzim edilmesi ve Tanrı ile insan arasında aracı olarak Yahûdîliğin terimleriyle özdeşleştirmişti. Dolayısıyla Logos, hem yaratılış'ın, yaratış'ın veya yaratma'nın, hem de Tanrı'nın insan tarafından tecrübe edilmesinin ve anlaşılmasının yegâne aracıydı. Philo, İdeler'in, Tanrı'nın, dünyanın yaratılmasından önce varedilen gerçek varlıklar (things) olarak yarattığı, Tanrı'nın ebedî düşünceleri olduğunu düşünüyordu. Erken dönemin Hıristiyanları, Philo'ya, Logos'u, Tanrı'nın ilk sevgili Oğlu, Tanrı'nın insanı ve Tanrı'nın tahayyülü (image) olarak nitelendirmesinden ötürü büyük saygı duyuyorlar ve görüşlerini çok tutuyorlardı. Philo'nun, "vahiy"le [din'le] felsefeyi entegre etme girişiminde bulunan ilk düşünür olduğu anlaşılıyor: Skolastisizm'in temel itici gücü buydu ve burada gizliydi. Yahûdî düşüncesinde handiyse hiç tanınmayan ve önemsenmeyen Philo, Yenieflatunculuk ve ortaçağ Hıristiyan teolojisi üzerinde derin izler bırakmıştı.

besinin önemi, tutkuların ve iştihaların iyi ve doğrunun hizmetine sunulması için terbiye edilmesi, adaletsizlik yapmak yerine adaletsizliğe maruz kalmayı tercih etmenin daha iyi olduğu ahlâkî ilkesi, daha mükemmel ve müreffeh bir hayata geçiş olarak ölüm inancı, insanın sınırlı tabiî hâlini muğlâklaştıran ilâhî bilginin önceliği, ilâhî arketipe iştirak fikri, insanın varlığının yegâne gâyesi olarak Tanrı'ya gönüllü olarak teslim olması.

Yahûdî-Hıristiyan dininden bütünüyle farklı kökenlere sahip olmasına rağmen, pek çok kadîm Hıristiyan düşünür için, Eflatuncu gelenek, Hıristiyanlığın en derin sırlarından bazılarını gün ışığına çıkarmaya muktedir derinlikli bir metafizik fikir sunan ve ilâhî bilgeliğin otantik ifadesi olan bir gelenekti. Dolayısıyla Hıristiyan kültürü, tarihinin ilk yüzyılları boyunca olgunlaştıkça, Hıristiyanlığın dînî düşüncesi sistematik bir teolojiye dönüştü ve bu teoloji özü itibariyle Hıristiyan olmasına rağmen, metafizik yapısı bakımından büyük ölçüde Eflatuncuydu. Bu kaynaş/tır/ma, önce Justin Martyr, ardından daha yoğun olarak İskenderiyeli Clement ve Origen ve son olarak ve daha kalıcı sonuçlara yol açacak şekilde Augustine gibi erken dönem Kilise'nin önde gelen teologları tarafından gerçekleştirildi.

Sonuçta, Hıristiyanlık, felsefenin gerçek zirve noktası olarak, İncil ise Helenizm ile Yahûdîliğin büyük buluşma noktası olarak kabul edildi. Logos'un, Aklın dünyasının bizzat kendisinin, gerçekte, İsa-Mesih'in tarihî kişiliğinde teşekkül ettiği şeklindeki Hıristiyan inancı, Helenistik kültür dünyasına yoğun bir ilgi gösterilmesine neden oldu. İsa-Mesih'i, enkarne olan / dirilen Logos olarak anlarken ve anlamlandırma çabalarında, erken dönem Hıristiyan teologları, Greklerin dünyanın anlaşılabilir ilâhî rasyonalitesi şeklinde ifade edilen felsefî doktrinleriyle, şahsî bir Tanrı'nın inâyetçi iradesinde kendisini gösteren ve insanlık tarihine kurtuluşa erdirici anlamını kazandıran Yahûdî dînî doktrinini sentezlediler. Mesih'te Logos insan olmuştu: Tarihî ve zamanlarüstü, mutlak ve şahsî, beşerî ve ilâhî olan bir olup çıkıvermişti. Selâmete erdirici eylemiyle Mesih, ruhun aşkın hakîkate dâhil oluşunu ve nüfûz edişini gerçekleştirmiş ve böylelikle, filozofun nihâî arayışını tahakkuk ettirmişti. Aşkın İdeleri açısından Eflatunculuk'la güçlü benzerlikler kuran Hıristiyan teologlar, Mesih'i keşfetmenin, kozmosun hakîkatinin ve kişinin kendi varlı-

ğının hakîkatini bütüncül bir aydınlanmada keşfetmesi anlamına geldiği öğretisini ortaya atmışlardı.

Erken dönem Hıristiyan teolojisiyle İskenderiye'de yan yana gelişen bu Yenieflatuncu felsefî yapının, Yahûdî-Hıristiyan tasavvuru tarafından daha iyi kavranabilecek uygun bir metafizik dil sunduğu anlaşılıyordu. Yenieflatunculuk'ta, tarif edilemez aşkın ulûhiyet, Bir'in, zâhirî sûretini, -ilâhî Nous ya da evrensel Akıl- ve Dünya Ruhu'nu vücûda getiriyordu. Hıristiyanlık'ta ise aşkın Baba, kendi zâhirî sûretini -Oğul ya da Logos'u- ve Kutsal Ruh'u vücûda getiriyordu.

Ancak Hıristiyanlık, dünyanın yaratılışından bu yana mevcut olan ebedî hakîkat olarak kabul edilen Logos'u dillendirmekle Helen / Grek Tanrı kavrayışına dinamik bir tarihî boyut getirmiş oluyor ve yaratılışı Ruh vasıtasıyla kendi ilâhî özüne döndüren beşerî bir sûret kazandırarak bu Tanrı'yı dünyaya gönderiyordu. Mesih figüründe, yeryüzü ile gökyüzü birleşmişti, Bir ile çok [vahdet ile kesret] bütünleşmişti. Bir zamanlar filozofun husûsî manevî yükselişi olan şey, şimdi, Logos'un enkarne edilmesi / diriltilmesi yoluyla bütün yaratılışa tarihî bir mukadderât yüklemişti. Söz / Logos, bütün insanlığı uyandıracaktı. Kutsal Ruh'un iskânıyla birlikte, dünyanın Bir olan'a geri dönüşü gerçekleşecekti. Bu üstün Işık, Eflatun'un mağarasının dışından yansıyan gölgelerin gün ışığına çıkardığı bu gerçek hakîkat kaynağı, şimdi, Mesih'in ışığı olarak kabul ediliyordu. İskenderiye'li Clement'in ilân ettiği gibi: "Logos'la birlikte, bütün dünya şimdi Atina ve Yunanistan oldu."

İskenderiye'nin merkezî iki okulundan, son pagan felsefe okuluna mensup pagan düşünür Plotinus ile ilk Hıristiyan felsefe okuluna mensup Hıristiyan Origen'in İskenderiye'de aynı hocanın, (hakkında neredeyse hiç bir şey bilinmeyen gizemli bir figür olan) Ammonius Saccas olması, Eflatunculuk ile Hıristiyanlık arasındaki bu yakınlığın ve yakınlaşmanın bir göstergesidir.

Sonuçta, Plotinus'un felsefesi, Augustine'in tedrîcî olarak Hıristiyanlığa girişinde hayatî rol oynamıştı. Augustine, Plotinus'ta, "Eflatun'un yeniden yaşadığını" görüyordu ve Eflatun'un düşüncesinin "bütün felsefe tarihindeki en saf / katışıksız ve en parlak" ve Hıristiyan imanıyla mükemmel bir uyum içinde olan düşünce olduğunu düşünüyordu.

Böylelikle, Augustine, Eflatuncu Formlar'ın Tanrı'nın yaratıcı zihninde mevcut olduğuna ve hakîkatin temelinin, yalnızca radikal bir şekilde içine-yönelen ruh yoluyla elde edilebildiği duyuların dünyasının ötesinde bulunduğuna inanıyordu. Derinlikli ve içtenlikli bir şekilde Hıristiyan olmasına rağmen, daha az Eflatuncu olmayan fikri, Augustine'in "gerçek filozof, Tanrı'nın âşığıdır" şeklindeki paradigmatik açıklamasıydı. Ve Hıristiyan Eflatunculuğu'nun bu Augustine'ci formülasyonu, Batı'da ortaçağ Hıristiyan düşüncesinin bütününe nüfûz etmişti. Grek ruhunun Hıristiyanlığa entegrasyonu öylesine coşkulu bir şekilde geçekleştirilmişti ki, Socrates, Eflatun ve sıklıkla ilâhî kaynaktan beslenen Hıristiyanlık öncesi ermişler, pagan zamanlarda, Justin Martyr'in iddia ettiği gibi, "Mesih'ten önceki Hıristiyanlar"da hâlihazırda mevcut olan ilâhî Logos'un erken dönem ileticileri olarak görülüyordu.

Kadîm Hıristiyanlığın ikonlarında, Socrates ile Eflatun, Hades'lere hücum düzenledikten sonra başında Mesih'in yeraltı dünyasından çıkan selamete erenler arasında resmediliyorlardı. Klasik kültürün bizzat kendisinde biz, sonlu, yok olabilir varlıklar olarak kabul edilmiş olabilirdik; ama bu açıdan bakıldığı zamansa, yeni bir hayatla ve yeni bir anlamla donanarak Hıristiyanlık yoluyla yeniden doğulmuş olunuyordu. Dolayısıyla Clement, Yasa / Şeriat, nasıl Yahûdîleri hazırlamışsa, aynı şekilde, felsefe de Grekleri Mesih için hazırlamıştı diyecekti.

Bununla birlikte, Eflatuncu düşünceyle bu metafizik yakınlık ne kadar derinlikli olmuş olursa olsun, Hıristiyanlığın aslî temayülü onun Yahûdî temelinden devşirilmişti. Greklerin pek çok arketipal varlığı farklı niteliklerle ve hâkimiyet alanlarıyla zamanlarüstü bir şekilde tasvir ve tarif etmelerine karşı, Yahûdî tektanrıcılığı, Hıristiyanlığa, insanlığın kurtuluşu için spesifik bir tarihî plan sunan hususiyle güçlü bir ulûhiyet duygusu ve idraki bahşetmişti. Tanrı, tarih içinde ve tarih vasıtasıyla belli bir niyet ve yönde hareket ediyordu. Greklerle mukayese edildiğinde, Yahûdîlik, yüce ya da kutsal duygusunu husûsî ve yoğun bir şekle büründürmüştü ve bunun hem Yaratıcı, hem de Kurtarıcı olan tek bir Kâdir-i Mutlak Tanrı'dan geldiğini kabul ediyordu.

Eflatuncu Tanrı kavrayışlarında (Küllî Zihin, Demiurge, İyi'nin en yüksek Form'u ve özellikle de Yenieflatuncu üstün Bir idraklerinde) kesinkes bir tek-

tanrıcılık anlayışı mevcut olmasına rağmen, Musa'nın Tanrı'sı, kendi beyanıyla, ulûhiyeti bakımından benzersiz, insanlıkla ilişkisi bakımından daha fazla şahsî ve Eflatuncu aşkın mutlak'la karşılaştırıldığında, beşerî tarihte daha hür bir şekilde aktif ve mü/dâhildi. Her ne kadar, Yahûdî sürgün ve geri-dönüş geleneği, Yenieflatuncu doktrindeki kozmos'un dışa açılıp tekrar Bir'e dönüş anlayışıyla çarpıcı bir benzerlik taşıyor olsa da, Yahûdîliğin sözkonusu doktrini toplu olarak tanık olunan tarihî bir müşahhaslığa ve ritüel olarak kutsanan duygusal bir tutkuya sahipken, Grek yaklaşımı, bunun aksine, daha içe dönük, daha zihnî ve münferitleşmiş bir tutum sergiliyordu.

Helenlerin / Greklerin tarih algısı, genellikle çevrimselken, Yahûdîlerin tarih algısı, belirgin bir şekilde lineer / çizgisel ve ilerlemeciydi; yani Tanrı'nın insan için tasarladığı plan'ın, zaman'ın içinde tedrîcî olarak tahakkuk ettirilmesi inancını öngörüyordu.[25]

Helenlerin / Greklerin dînî düşüncesi, soyut ve analitik bir eğilim gösterirken, Yahûdîlerinki daha somut, daha dinamik ve daha ispatlanmış bir görünüm arzediyordu. Yine Grek Tanrı tasavvuru, üstün bir hükmedici zekâ / akıl fikrine meylederken, Yahûdîlerin Tanrı tasavvuru, üstün hükmedici bir irade'ye vurgu yapıyordu. Yahûdî imanın / akîdesinin özü, Tanrı'nın dünya üzerindeki hâkimiyetini beşerî tarihi dramatik bir tahavvüle tâbi tutarak aktif olarak yenileyeceği yakıcı beklentisine dayanıyordu ve bu beklenti, İsa'nın zamanı geldiğinde, şahsî bir mesihin ortaya çıkması anlayışı üzerinde odaklanmıştı.

Hıristiyanlık, en yüksek ve doğru ilâhî hakîkatin -Tanrı Baba ve Yaratıcı'nın, Eflatuncu ebedî aşkın'ın- hayatı ve ölümü önceden ayrı olan iki alanın -aşkın olan'la dünyevî olan'ın, ilâhî olan'la beşerî olan'ın- özgürleştirici bir şekilde yeniden bütünleştirilmesini ve dolayısıyla kozmosun insan vasıtasıyla yeniden-doğuşunu başlatan Oğul İsa Mesih'in, yani Logos'un / Tanrı'nın Sözü'nün, canlı-kanlı, ete kemiğe bürünmüş bir şekilde enkarnasyonu / diriltil-

25 Greklerin dâirevî / çevrimsel tarih algısı veya duygusu konusundaki bu genelleştirme, Grek ilerleme tecrübesine ve kavrayışına dâir, elinizdeki kitapta yer alan Grek aydınlanması ve Promete figürüyle ilgili tartışmalara bakılabilir.

mesi yoluyla kusurlu ve sonlu / fânî tabiatın dünyasına ve beşerî tarihe bütünüyle nüfûz ettiğini ilan ederek bu iki farklı geleneği birleştirmişti. Dünyanın Yaratıcı ve Logos'u taze yaratıcı bir güçle tarihin içine girmiş, böylelikle evrensel / küllî bir bütünleşme gerçekleştirmeye başlamıştı. Grek felsefesinden Hıristiyan teolojisine geçiş sürecinde aşkın olan, içkinleştirilmiş [dünyevîleştirilmiş, sekülerleştirilmiş]; ebedî olan, tarihselleştirilmiş [zamanla kayıtlı kılınacak bir kılığa büründürülmüş] ve beşerî tarihin kendisi de şimdi manevî bakımdan önem kazanmıştı [kutsanmıştı]: "Ve Logos, tene [dönüştü, ete kemiğe] büründü ve aramıza iskân etti."

ONİKİNCİ BÖLÜM

PAGAN ZİHNİN DÖNÜŞÜMÜ

Helenistik dönem boyunca, Yahûdî kültürüne bile pagan Grek / Helen unsurlar nüfûz etmişti. Yahûdî topluluklarının bütün bir Akdeniz imparatorluğu boyunca geniş bir coğrafî alana yayılmaları, bu etkilenmeyi hızlandırmış ve bu pagan etkiler, daha sonraki dönemlerin Yahûdî dînî literatüründe, örneğin, Hikmet kitaplarında, *Septuagint*'te [Tevrat'ın ilk Grekçe tercümesinde], İskenderiye'deki Kutsal Kitap araştırmacılığında, Philo'nun Eflatuncu dînî felsefesinde yansımasını bulmuştu.

Ancak Hıristiyanlık'la ve özellikle de Pavlus'un İncil'i Yahûdîliğin sınırlarının ötesine genişletme ve taşıma misyonuyla birlikte, Yahûdî etki, sonuçta, klasik dönemin sonraki yüzyıllarında ortaya çıkan Hıristiyan dünya tasavvuru üzerindeki Helen / Grek katkısını radikal bir şekilde dönüştüren karşı direnç geliştirici bir harekete dönüşmüştü. Güçlü Grek metafiziği, epistemolojisi ve bilim akımları, Greklerin mite, dine, felsefeye ve şahsî başarıya ilişkin tutumları, bütün bunların hepsi Yahûdî-Hıristiyan vahyinin ışığında değişim geçirmişti.

Eflatuncu gelenekte son derece merkezî bir yeri olan ve pagan entelijansiya tarafından yaygın olarak benimsenen aşkın İdeler'in konumu, şimdi, dikkate değer ölçüde değiştirilmişti. Augustine, Eflatun'un, İdeler'in bütün var-

lıkların durağan ve değişmez formlarını oluşturduğu ve insan bilgisi için muhkem bir epistemolojik temel sunduğu fikriyle hemfikirdi. Ancak Augustine, Eflatun'un, tikellerin İdeler'e iştirakini izah edebilecek bir yaratılış fikrinden yoksun olduğunu düşünüyordu. (Eflatun'un "Yaratıcı / Tanrı" -*Timaeus* kitabındaki *Demiurge* / *Hâkim*- kavramı, İdeler'ini üzerine yerleştirdiği kaotik *oluş*'lar dünyası, tıpkı İdelerin bizatihî kendileri gibi, hâlihazırda mevcut olduğu için Kâdir-i Mutlak üstün bir varlık da, tabiî bir zorunluluk da değildi). İşte bu nedenledir ki, Augustine, Eflatun'un metafizik idrakinin / kavrayışının, her şeyi yoktan (*ex nihilio*) vareden bir kudrete sahip ama yine de İlâhî Zihin'de mündemiç / mevcut bulunan ezelî (primordial) İdeler tarafından inşa edilen en belirgin temel tayin edici, yön verici örüntülerle uyum hâlindeki Yahûdî-Hıristiyan vahyinin üstün Yaratıcı'sı tarafından tam anlamıyla gerçeğe dönüşebileceğini öne sürüyordu. Augustine, İdeler'i, Tanrı'nın Kelam'ının, Logos'un topyekûn ifadesi olarak görüyor ve bütün arketiplerin de İsa-Mesih'in varlığında mevcut ve O'nun varlığının ifadesi olduğunu düşünüyordu. Burada vurgu, İdeler'e ve onların somut taklitlerine değil, daha ziyade Tanrı'ya ve O'nun yaratma'sına yapılmaktaydı; yani antikitenin kavramları kullanılıyor ama dönüştürülüyordu; işte Eflatunculuk, [Augustine'in çabalarıyla] Hıristiyanlık tarafından bu tür bir işleme tâbî tutulmuş oluyordu.

Augustine, Eflatun'un düşüncelerini metafizik bakımdan bu şekilde düzeltme girişimine, epistemolojik bir değişiklik de ilâve etti. Eflatun, bütün insan bilgisini iki mümkün kaynağa dayandırıyordu: Birincisi, duyu tecrübesinden geliyordu ve bu kaynaktan üretilen bilgi güvenilmez bir bilgiydi. İkincisi de, ebedî İdeler'in doğrudan idrak edilmesinden geliyordu; doğuştan varolan ama sonradan unutulan ve yeniden hatırlanması ve bir araya getirilmesi gereken bir bilgiydi bu; ve bu bilgi, kesin bilgi'nin yegâne kaynağıydı.

Augustine, bu formülleştirmeyle hemfikirdi ve insanın, iç / derûnî manevî bir Güneş olarak Tanrı tarafından aydınlatılmayan zihninde ortaya çıkan hiç bir entelektüel [aklî, zihnî] fikre sahip olamayacağını ifade ediyordu. Dolayısıyla, Augustine'e göre, ruhun tek gerçek öğretmeni, derûnî bir kaynaktı ve Tanrı'ydı. Ne var ki, Augustine, insan bilgisi için ilâve bir kaynaktan daha sözediyordu: Hıristiyan vahyi: Bu bilgi kaynağı, insanın [isyanı, itaatsizliği

nedeniyle] ilâhî lütuftan mahrum bırakılması ["düşmesi"] hasebiyle zarûrî olan ve insana Mesih'in gelişiyle birlikte bahşedilen bir kaynaktı. Kutsal Kitap'ın tanıklıklarıyla ifşa olunan, gün ışığına çıkarılan ve Kilise geleneği tarafından öğretilen bu hakîkat, (her ikisi de yeni bir düzenin hazırlıkları olan) tıpkı Yahûdî Yasa'sını / Şeriat'ını tahakkuk ettirmesi gibi, Eflatuncu felsefeyi de tahakkuk ettirmişti.

Her ne kadar Augustine'in Eflatunculuğu, teoride apaşikâr idiyse de, pratikte, Hıristiyanlığın vurgulu tektanrıcılığı, Eflatuncu İdelerin metafizik önemini geri plana itmiş ve azaltmıştı. Sevgi ve imana dayanan Tanrı ile doğrudan kurulan ilişki, İdelerle entelektüel olarak karşılaşmaktan daha önemliydi. İdelere sahip olan, benimseyen herhangi bir gerçeklik, Tanrı'ya bağlıydı ve bu yüzden de, Hıristiyan varlık şemasında daha az önemli bir yer işgal ediyordu. Yaratan, tanzim eden, ifşa eden, selâmete erdiren aktif Söz olan Hıristiyan Logos'u her şeye hükmediyordu.

Arketiplerin çoğulluğu gerçeği, Hıristiyanlığın genel olarak monistik / tekcil manevî gerçekliğinde oynadığı başlıca role karşı daha da ileri düzeylere götürülerek tartışılmış ve öne sürülmüştü. Dahası, gerçekliği, ardışık olarak aşındırıcı ulûhiyet düzeylerine ayırarak katmanlaştıran Yenieflatuncu varlık hiyerarşisi doktrinine, (M. S. 1. yüzyıldan itibaren) bütün yaratılmışları esas itibaren bütünleştiren ve kutsayan, daha önceki bütün kategorileri ve hiyerarşileri demokratik algılama doğrultusunda yıkmayı hedefleyen "primitif" / ilk dönem Hıristiyan vahyinin belli yönlerinden yola çıkılarak karşı çıkılmıştı.

Oysa bunun tam aksine, Yahûdî-Hıristiyan geleneğinin diğer unsurları, Yenieflatunculuğun, Bir'in, -örneğin İdeler gibi- ara düzeyler vasıtasıyla bütün bir kozmosu içine alacak şekilde ulûhiyet südûru / ifşası lehine telâffuz ettiği bir dikotomi / ikilik olan Tanrı ile onun yaratması arasında mutlak bir dikotominin varlığına vurgu yapıyordu. Ne var ki, belki de daha da önemlisi, Kutsal Kitap'ın vahyi, Hıristiyan müminlerin bütününe, Eflatuncu İdeler konusunda geliştiren daha incelikli, daha derinlikli argümanlardan daha fazla anlaşılabilir ve daha kolayca idrak edilebilir bir hakîkat sunuyordu.

Bununla birlikte, Hıristiyan teologları, arketiplere dayalı düşünme biçimini, Hıristiyan dininin en önemli doktrinlerinin pek çoğunda kullanmaya de-

vam ediyorlardı: Selâmete eremeyen insanın temel arketipi olan Âdem'in günahına bütün insanlığın iştirak etmesi; Mesih'in, ikinci Âdem olarak [çarmıha gerilmeye razı olarak] gerçekleştirdiği ve herkesin selâmete erdirilmesi sonucunu doğuran selâmete erdirici fiiliyle, ıstırap çeken bütün insanlığı ihata eden tutku'su; her insan ruhunun potansiyel olarak Mesih'in "evrensel" / küllî varlığına iştirakiyle Mesih'in mükemmel insanlığın yegâne arketipi olması; bütün münferit Kilise'lerde tam olarak vücut bulan ve mevcut olan görünmez küllî Kilise inancı; Teslis'in üç kişisinin her birinde de vücut bulan ve mevcut olan olarak tek üstün Tanrı inancı; ve yaratışın bütününü ve özünü oluşturan küllî Logos olarak Mesih inancı. Ve bütün bunlara ilâve olarak, Sürgün, Seçilmiş Halk, Vadedilmiş Topraklar gibi Kutsal Kitap arketipleri, kültürel muhayyilede, hiç bir zaman önemli bir rol oynama özelliklerini yitirmemişlerdi.

Eflatuncu İdeler, Hıristiyan inanç sistemi için tam anlamıyla merkezî bir role ve öneme hâiz olmamalarına rağmen, kadîm ve ortaçağ zihni/yeti, genel olarak, [arke]tipler, semboller ve küllîlikler açısından düşünme yönünde teşekkül etmişti ve Eflatunculuk, bu düşünme biçimini kavramakta felsefî olarak en gelişkin çerçeveyi sunuyordu. Gerçekten de, İdelerin mevcûdiyeti ve onların bağımsız gerçeklikleri meselesi, daha sonraları Skolastik felsefede, sonuçları felsefenin ötesinde de kalıcı neticeler doğuracak yoğun tartışma meseleleri olacaktı.

Pagan tanrılar, Kutsal Kitabın tektanrıcılığına daha apaşikâr şekillerde aykırı ve zıttı; bu yüzden de, bunlarla, daha güçlü bir şekilde baş edilmesi ve mücadele edilmesi gerekiyordu. İlk önce (daha düşük şeytanvârî varlıklar gibi görülseler de) gerçek güçler biçiminde görülen pagan tanrılar, sonuçta mecburen topyekûn reddedilmişler ve (pagan hayal dünyasının çoğul idolleri olan bu tanrılara aktif şekilde inanmanın yalnızca aptalca hurafeler değil, aynı zamanda tehlikeli bir şekilde heretiklik / sapkınlık diye kabul edildiği) sahte tanrılar olarak nitelendirilmişlerdi.

Eski pagan ritüeller ve gizemler, Hıristiyan imanının propaganda / tebliğ edilmesinin önünde yaygın olarak engel teşkil ediyorlardı ve bu nedenle de, Hıristiyan apolojistler [savunma psikolojisiyle hareket eden kişiler] tarafın-

dan, klasik Atina'nın şüpheci filozofları açısından değil, aksine yeni bir bağlamda ve farklı bir niyet ve gâyeyle bunlarla mücadele ediliyordu. Clement'in İskenderiye'nin pagan entelektüelleriyle tartışırken ifade ettiği gibi, dünya, tanrılarla ve tanrısal güçler atfedilen yaratıklarla dolu mitolojik bir fenomen değildi; aksine, tek üstün, kendi kendine yeter Tanrı tarafından onun inayet ve lütfuyla idare edilen tabiî bir dünyaydı.

İşin aslına bakılacak olursa, pagan tanrı heykelleri, taştan idollerden, salt primitif antropomorfik / insan-sûretindeki kurmacalardan ibaret olan mitlerden daha fazla bir şey değildi. Yalnızca görünmez Tek Tanrı ve tek Kutsal Kitap vahyi, otantikti. Maddî unsurları tanrılaştıran Thales ya da Empedocles'in felsefeleri gibi Socrates-öncesi felsefeler, primitif mitlerden çok daha iyi değildi: Maddeye değil, maddenin Yapıcısına tapınılmalıydı. Gökcisimleri ilâhî değildi; gökcisimlerinin Yaratıcısı ilâhî idi. Artık insan, şimdi, eski hurafelerden kurtarılabilir ve Mesih'in gerçek ilâhî ışığıyla aydınlatılabilirdi. Primitif muhayyilenin sayısız kutsal objeleri, naif olarak, nâ-mevcut / varolmayan tabiatüstü güçler atfedilen veya bahşedilen tabiî varlıklardan daha fazla bir şey olarak kabul edilemezlerdi.

Hayvanlar veya kuşlar ya da ağaçlar yahut da gezegenler değil yalnızca insanlar, Tanrı'nın peygamberleri olarak seçilen kişiler, ilâhî iletişimin gerçek elçileriydiler. Helenlerin kaypak Zeus'u değil, son derece âdil Yahûdî-Hıristiyan Tanrı'sı gerçek evrensel hükümrandı. Mitolojik Dionysus, Orpheus ya da Diemeter değil, tarihî Mesih, gerçek kurtarıcı, selâmete erdirici tanrıydı. Paganizmin karanlığı artık Hıristiyan şafağıyla dağılıvermişti.

Clement, geç dönem pagan Grek-Roma dünyasını, -yaşlı, bilge ama kör ve can çekişmekte olan- kâhin Tiresias gibi bir varlık olarak tasvir ediyordu ve onu çökmekte olan bu hayat ve dünya kavrayışını terk etmeye, paganizmin eski eğlence ve cümbüş dolu hayatını, insanları kutsallaştırma biçimlerini reddetmeye ve Mesih'in yeni sır'rına intisap etmeye çağırıyordu. Eğer kendisini Tanrı için terbiye ederse, yeniden görmeye başlayabilir, bizzat cenneti görebilir ve Hıristiyanlığın yepyeni, taptaze doğmuş bir çocuğu olabilirdi.

Dolayısıyla böylelikle eski tanrılar yok olmuş ve tek gerçek Hıristiyan Tanrı'sı ifşa olunmuş ve yüceltilmişti. Bununla birlikte, paganizmin dönüşü-

münde, Hıristiyanlığı benimsemesi sürecinde çok daha ince ve farklılaşmış bir özümseme süreci vukû bulmuştu; zira Helenistik dünyanın Hıristiyanlığı benimseme seyrüseferinde, pagan gizem dinlerinin pek çok aslî unsuru ve özelliği, Hıristiyan dininde başarılı bir şekilde ifadesini buluyordu artık: Ölümü ve yeniden-doğuşu varederek insana ölümsüzlük getiren kurtarıcı bir tanrıya inanç; iç aydınlanma ve yeniden-dirilme temaları; inananlar topluluğunun ritüellerine intisap ederek kozmik hakîkatlere dayalı selâmete erme bilgisi; intisap etmeden önceki hazırlık dönemi; ibadet yoluyla arınma, oruç tutma, gece ibadeti, sabahın erken saatlerindeki âyinlere katılma, kutsal ziyafetler ve şölenler, âyin törenleri, hac yolculukları, dine yeni intisap edenlere yeni isimler verme gelenekleri...

Bununla birlikte, bazı gizem dinleri, yalnızca dine intisap edenlerin aşabilecekleri madde'nin insanı kötüye mahkûm ve mahpus etmelerine vurgu yaparlarken; erken dönem Hıristiyanlığı, maddî dünyanın bile kurtuluşa erdirileceği fikrini ortaya atmıştı. Hıristiyanlık ayrıca mitolojik çerçeveye temel bir sosyal ve tarihî unsur da girdirmişti: İsa-Mesih, mitik bir figür değildi, bilakis, Musevîliğin mesihçi kehânetlerini tahakkuk ettiren ve yeni vahyi evrensel bir muhataplar kitlesine getiren, potansiyel olarak küçük ve seçkin bir azınlıktan ziyade bütün insanlığı yeni müntesipler olarak gören, gerçek tarihî bir kişilikti.

Pagan gizemler için ezoterik mitolojik bir süreç olarak görülen bir şey, - ölüm, yeniden doğum sırrı- Mesih'in şahsında somut tarihî bir gerçeklik kazanmış, ete kemiğe bürünmüş ve böylelikle tarihin hareketinin kaçınılmaz olarak dönüşümüne bütün insanlığın tanık olmasına ve açıkça iştirak etmesine bizzat öncülük etmişti. Bu açıdan bakıldığında, aslında, pagan gizemleri, Hıristiyanlığın yaygınlaşmasının önünde bir engel olmaktan ziyade, Hıristiyanlığın daha kolaylıkla yeşerebileceği bir "toprak"tı.

Ancak gizem dinlerinin aksine, Hıristiyanlık, bütün kendisinden önceki gizemleri ve dinleri aşan, yalnızca kendisinin, gerçek kâinât bilgisini ve ahlâkın gerçek temelini bahşedebileceği münhasıran otantik bir kurtuluş kaynağı olarak ilan edilmiş ve benimsenmişti. Bu tür bir iddia, Hıristiyanlığın geç klasik dünyada elde ettiği zaferde belirleyici olmuştu.

Helenistik dönemin başlıca kaygıları, dînî ve felsefî çoğulculukların birbirleriyle çatışmaları ve köksüz, yersiz yurtsuz insanlarla dolan büyük "ölü" şehirlerin karşı karşıya kaldığı derin ve kafa karıştırıcı sorunlar, Hıristiyanlığın getirdiği yeni kesinlik'le birlikte çözüme kavuşturulmuştu. Hıristiyanlık, insanlığa yeni bir evrensel yurt / sığınak, kalıcı ve iskân edilebilecek bir topluluk / ümmet ve açıkça tarif edilmiş bir hayat tarzı sunuyordu; ki bunların hepsi, kozmik geçerliliği olabilecek ölçüde Kutsal metinler ve kurumlar tarafından garanti altına alınmıştı.

Hıristiyanlığın gizemleri özümsemesi, aynı zamanda, çeşitli pagan tanrıları da içine alacak şekilde genişletilmişti; zira Grek-Roma dünyası tedrîcî olarak Hıristiyanlığı benimsedikçe, klasik pagan tanrılar bilinçli ya da bilinçsiz olarak Hıristiyan varlık hiyerarşisi tarafından absorbe ediliyordu / yutuluyordu. (Germenlerin pagan tanrılarına ve diğer kültürlerin tanrılarına, tanrısal güçlerine Hıristiyan Batı tarafından daha sonraları nüfuz edilecekti).

Bu pagan tanrıların karakterleri ve özellikleri korunuyordu; ama bu kez Hıristiyan kontekstinde algılanıyor, anlamlandırılıyor ve sınıflandırılıyordu: Sözgelişi, Mesih figürü (Apollo ve Promete'nin yanısıra Perseus, Orpheus, Dionysus, Herkül, Atlas, Adonis, Eros, Sol, Mithra, Attis, Osiris); Baba Tanrı figürü (Zeus, Kronos, Ouranus, Sarapis); Bâkire Meryem figürü (Magna Mater, Afrodit, Artemis, Hera, Rhea, Persephone, Demeter, Gaia, Semele, Isis); Kutsal Ruh figürü (Apollo, Dionysus, Orpheus ve yanısıra doğurgan dişil tanrıçaların diğer bazı yönleri); Şeytan (Pan, Hades, Promete / Prometheus, Dionysus) melek ve aziz figürleri (Mars ile başmeleklerden biri olan Mikail'in / Michael'in, Atlas ile Aziz Christopher'ın birleştirilmesi)...

Hıristiyan din anlayışı klasik çoktanrıcı muhayyileden ortaya çıktıkça ve belirginleştikçe, tek bir kompleks pagan tanrının çeşitli yönleri ve özellikleri, Teslis'in buna tekabül eden yönlerine uyarlanıyordu ya da pagan tanrının gölge özelliği örneğinde olduğu gibi, Şeytan'a uyarlanıyordu. İlâhî Güneş tanrısı, göklerin aydınlatıcı prensi olarak Apllo, şimdi Mesih'in pagan habercisi olarak görülüyordu; oysa ânî aydınlanmanın getiricisi, kehânetin ve mucizelerin sunucusu olarak Apollo ise, Kutsal Ruh'un mevcûdiyeti olarak kabul ediliyordu. İnsanlığın acı ve ıstırap çeken kurtarıcısı olarak Promete, Mesih

figüründe ihtiva edilirken; Tanrı'ya karşı kibirli isyankâr olarak Promete, Lucifer figüründe ihata edilmişti. Bir zamanlar Dionysus'a atfedilen vecdle dolma ruhu, şimdi Kutsal Ruh'a hamledilmişti. Ölüm ve yeniden-doğuşun kendi kendini kurban eden kurtarıcısı olarak Dionysus ise, şimdi, Mesih'te ifade edilmişti. Sınırsız erotik ve saldırganlık dürtüleri, kötü enerjinin ve kitlesel çılgınlığın şeytansı tanrısı olarak Dionysus figürü ise şimdi Şeytan olarak kabul ediliyordu.

Böylelikle antik mitik tanrılar, Hıristiyan mabedini oluşturan doktrinel / akîdevî olarak yerleşik hâle getirilen figürlere dönüştürüldüler. Bu arada yeni bir manevî hakîkat kavramı ve kavrayışı da ortaya çıktı. -Yanılabilir, tahayyül edilebilir yeniliğe ve yaratıcı dönüşüme açık, çelişen, çatışan ve çeşitli şekillerde yorumlanabilen vesaire gibi- pagan dönemde mit olan ya da mite ait olan ilâhî hakîkat ve ilâhî varlıklara ilişkin anlatılar ve tasvirler, şimdi [Hıristiyanlıkla birlikte], apaşikâr bir şekilde, mutlak, tarihî ve lâfzî hakîkatler olarak anlaşılıyordu; bu gerçekleri, değişmeyen akîdevî formüllere dönüştürebilmek için büyük bir çaba gösteriliyordu. Karakterleri, tabiatı icabı müphem bir özellik arzeden -sözgelişi, hem iyi, hem kötü, yani bağlam'a göre değişebilen Janus-yüzlü / iki yüzlü- pagan kutsallıklara kontrast olarak, yeni Hıristiyan figürlerde, en azından resmî akîde'de, bu tür müphemlikler mevcut değildi ve kesin olarak "iyi" ya da "kötü" ile ilişkilendirilen belirgin karakterler sözkonusuydu artık.

Zira Hıristiyanlığın temel dramı, tıpkı Yahûdîliğin temel dramı gibi (ve Yahûdîliğin çığır açıcı Pers akrabası, esas itibariyle düalist bir din olan Zerdüştlüğün / Mecûsîlik'in temel dramı gibi) iyi ile kötü temel ilkeleri arasındaki tarihî çatışma üzerinde odaklanıyordu. Ve kaçınılmaz olarak Hıristiyanlığın iyi ve kötü, Tanrı ve Şeytan düalizmi / ikiliği, Şeytan'ın varlığı, nihâî olarak, üstün yaratıcı ve her şeyin Rabbi / terbiye edicisi Tanrı'ya bağlı olduğu için, mutlak monizminin / tekçiliğinin bir sonucuydu.

Pagan dünya görüşüyle kıyaslandığında, Hıristiyan dünya tasavvuru, hâlâ bir aşkın ilke tarafından yapılandırılmıştı; ama şimdi mutlak olarak tek Tanrı tarafından hükmedilen, kesinkes monolitik bir yapıya sahipti. Grek düşünürler arasında Eflatun, en tektanrıcı düşünürlerden biriydi; ama onun için

bile "Tanrı" ile "tanrılar" sıklıkla yer değiştirebiliyordu. Oysa Hıristiyanlar için, bu tür bir muğlâklık sözkonusu değildi. Aşkın olan, hâlâ temeldi; Eflatun'da olduğu gibi artık daha fazla çoğul değildi. İdeler türemişti; ve tanrılar da, ana tema'ydı.

Eflatunculuğun ve Augustine'ciliğin entelektüalizmlerine [zihne, akla dayanmalarına] rağmen, Hıristiyan hakîkat yaklaşımı, klasik filozofların yaklaşımından esas itibariyle farklıydı. Hiç şüphesiz ki, akıl, Hıristiyan maneviyatında bir rol oynuyordu; zira Clement'in de vurguladığı gibi, insanın akıl meziyeti nedeniyle insan vahyî Logos'u idrak edebilmeye muktedirdi. İnsan aklı, Logos'un yaratıcı ilke'nin aracı olduğu, bizatihî Tanrı'nın orijinal yaratıştaki lütuf ve ihsanıydı. Ve paganizmin daha müphem veya belirsiz dikotomisiyle karşılaştırıldığında Hıristiyanlığın üstün bir şekilde akıl ile ritüeli harmanlaması, Hıristiyanlığın geç klasik dönemde yükselişe geçmesinde belirleyici bir rol oynamıştı.

Yine de Greklerin, ampirik dünyayla bu dünyayı tanzim eden aşkın mutlak bilgi küresiyle ilişkisindeki müstakil entelektüel öz-gelişimi öngören felsefî programlarıyla mukayese edildiğinde, Hıristiyan yaklaşımı, tek kişi, İsa Mesih üzerinde odaklanmıştı ve böylelikle, dindar bir Hıristiyan, Kutsal Metin'i okumak sûretiyle aydınlanıyordu. Sadece aklî / zihnî çaba, yanız başına kozmik hakîkati idrak edebilmek, kavrayabilmek için yeterli değildi; Aristo gibi pek çok Grek örneğinde görüldüğü gibi, Eflatun ya da Plotinus tarafından vurgulanan ahlâkî arınma ilâve edilse bile bu imkânsızdı.

Oysa Hıristiyan yaklaşımında, temel rol, iman tarafından oynanıyordu; Mesih'in vahyî hakîkatinin özgür irade ile tercih edilmesiyle ve Tanrı'nın özgürce bahşettiği lütfunun gizemli etkileşiminde kendisini gösteren insanın inanç ve emniyet bağlanmasıyla gerçekleşen ruhun fiili olan iman'ın oynadığı hayatî rolle gerçekleştiriliyordu bu. Zira Hıristiyanlık, aşkın olan'la şahsî ilişki kurulabileceğini söylüyordu. Logos, yalnızca gayr-ı şahsî bir Zihin değildi; aynı zamanda, insanın ve kozmosun bütün esrarengiz özünü gün ışığına çıkaran, ilâhî olarak şahsî bir Söz'dü, Tanrı sevgisi eylemiydi. Logos, Tanrı'nın kurtuluşa erdirici Söz'üydü; inanmak demek, kurtuluşa ermek demekti.

Dolayısıyla, iman, şeylerin / varlıkların daha derin anlamlarını idrak etme sürecinde temel yol'du; akıl ise tâlî ve uzak bir yol. Augustine, sonunda Hıristiyanlığa girme tecrübesini, kendi gelişkin entelektüel kuruntularını aşma başarısı göstererek ve Hıristiyan imanını alçak gönüllü bir şekilde kabul ederek gerçekleştirmişti. Eflatunculuk hâriç, Augustine'in rasyonel intellect'inin [akla dayalı zihninin] katışıksız felsefî gelişiminin etkileri, hakîkati keşfetme imkânı konusundaki şüpheciliğini yalnızca artırmaya yaramıştı. Augustine için, pagan düşünce sistemlerinin dînî bakımdan en derin felsefesi olan Yeni-eflatunculuk felsefesi bile, kendine özgü temel kusurlara ve mahzurlara sahipti; zira bu felsefenin hiç bir yerinde, arzuladığı, Tanrı ile yakın ilişki imkânını bulamıyordu; kezâ aşkın Logos'un ete kemiğe bürünmesi gibi mucizevî bir ilhamı da göremiyordu.[26]

Aksine, Augustine, Pavlus'un mektuplarını okuduktan sonra tecrübe ettiği bilginin manevî olarak özgürleştirici olduğunu keşfedebilmişti. Bu açıdan bakılınca, Augustine, hakîkate ulaşma sürecinde yeni bir strateji geliştirmişti: "Anlayabilmek için iman'a sahibim." İşte burada Augustine'in bilgi teorisi, Yahûdî kurucu temel'i gün ışığına çıkarıyordu; zira doğru bilgi, insanın Tanrı ile doğru ilişki kurmasına bağlıydı. Tanrı'ya bu tür bir başlangıçtaki bağlanma olmadığı sürece, bütün bir entelektüel araştırma ve kavrayış yolunun son derece tehlikeli yanlış yönlere sapmasından kaçınabilmek çok zordu.

Hıristiyan dünya görüşünde, insan aklı, vecd hâlindeyken hâlâ başlangıçtaki ilâhî akıl'la olan titreşimine sahip olduğu zaman yeterli bir meleke hâlini alabilirdi yeniden. Ancak insanın isyanından veya itaatsizliğinden ve ilâhî lütfu kaybetmesinden [düşüş'ünden] sonra, insanın aklı, artan bir şekilde bulanıklaşmıştı ve mutlak bir düzeye çıkabilmesi için vahye ihtiyaç du-

---

26 Augustine, Yaratıcı ile yaratma arasında yaptığı ayırımda olduğu kadar, Tanrı ile tekil insan "ruhu" arasında yaptığı ayırımda da, daha insan "eksenli" bir ilişki belirlemesi bakımından Plotinus'tan ayrılıyordu. Ayrıca Tanrı'nın yaratma'da hür olması ve gâyeliliğine daha fazla vurgu yapması; insanın lütuf ve vahye duyduğu ihtiyacı öne çıkarması ve hepsinden de önemlisi ise, Enkarnasyon akîdesini kucaklaması gibi temel bazı meselelerde de yine Plotinus'tan farklı düşünüyordu.

yuyordu. Münhasıran insan aklına yaslanmak ve yalnızca insanın aklî melekesini geliştirmek, tehlikeli bir cehaletle ve yanılgıyla sonuçlanmaya mahkûmdu.

Gerçekten de insanın "düşüş"üne, İyi ve Kötü'nün Bilgi Ağacı'ndan hırsızlık yapması neden olmuştu; bu, insanın entelektüel bağımsızlığa gururlu veya kibirli bir şekilde yalnızca-kendine güvenme ve kendine-yaslanma yolunda attığı ilk ve ölümcül bir adımdı ve Tanrı'nın mutlak hükümranlığını ahlâkî bakımdan çiğnemesi fiiliydi. İlâhî düzeni hiçe sayarak bu tür bir bilgiyi arama ve kavrama yoluna başvurmakla, insan, beklediğinin aksine, entelektüel olarak körleşmişti ve şimdi yalnızca Tanrı'nın lütfu ve ihsanıyla yeniden-aydınlanabilirdi.

Dolayısıyla, ahlâkî gelişime yardımcı olmanın dışında bu bağlamda [hakîkate ve hakîkatin bilgisine ulaşabilme sürecinde] büyük ölçüde yetersiz ve önemsiz olan ampirik gözlem yöntemiyle birlikte, Grekler tarafından çok büyük önem atfedilen seküler akılcılık, kurtuluş değeri açısından şüpheyle karşılanıyordu. Yeni düzen bağlamında, o basit çocuk/su [saflığın ürünü olan] iman, dünyevî / seküler bir entelektüelin muğlâk akıl yürütmelerinden daha üstündü.

Hıristiyan filozoflar, felsefe yapmayı, klasikleri incelemeyi, doktrinel / akîdevî incelikleri ve ayrıntıları tartışmayı sürdürdüler; ama bunların hepsi de tanımlanmış Hıristiyan dogma'sının / âmentüsünün sınırları içinde mümkün olabiliyordu. Bütün eğitim ve öğrenim, artık bütün araştırma alanlarının en önemlisi hâline gelen teolojiye tâbiydi ve teoloji, sarsılmaz temelini iman'da buluyordu.

Bir anlamda, Hıristiyan ilgi odağı, Grek felsefesinin ilgi odağına kıyasla daha dar ve daha keskindi; o yüzden, derinlikli bir eğitim ve bilgilenme ihtiyacına daha az ihtiyaç hissediyordu. En yüksek metafizik hakîkat, enkarnasyon olgusuydu: Nihâî gâyesi, maddî dünya ile manevî dünyayı, ölümlü olan ile ölümsüz olan'ı ve yaratılmış ile Yaratıcı'yı birleştirmek olan mucizevî ilâhî gücün beşerî tarihe müdahalesi olgusu. Yalnızca bu hayretâmiz olgunun idrak edilmesi, felsefî arayışı ve yolculuğu tatmin etmek için yeterliydi ve bu olgu Kilise'nin kutsal metinlerinde ayrıntılı olarak tasvir edilmişti. Mesih, koz-

mos'taki hakîkatin yegâne kaynağıydı, her şeyi ihata eden Hakîkat'in. İlâhî Logos'un Güneş'i her şeyi aydınlatıyordu.

Dahası, en belirgin olarak Augustine'de gözlemlenen geç klasik ve erken Hıristiyan dönemin bu yeni ben-idrakinde, bireyin ruhunun kendi manevî kaderine duyduğu ilgi, *rasyonel intellect*'in [akılcı zihnin] kavramsal düşünme ya da ampirik incelemeye duyduğu ilgiden kat be kat önemliydi. Yalnızca Mesih'in kurtuluş mucizesine iman, insana, en derin kurtarıcı hakîkati getirmek için yeterliydi. Greklerin entelektüel ve bilimsel başarıları konusundaki derin donanımına ve değerlendirmesine rağmen, Augustine, şunları söyleyecekti:

"Bu takdirde, din konusunda neye inanacağımız sorusu sorulduğu zaman, bu sorunun cevabı sadedinde, Greklerin *fizikçiler* olarak adlandırdıkları kişilerin yaptıkları gibi, şeylerin / varlıkların mahiyetini / tabiatını tetkik etmek zarûrî değildir, diyoruz; Hıristiyan'ın elementlerin güç ve sayıları, hareket ve düzen, gökcisimlerinin hareketleri, semânın form'u, türler ve hayvanların, bitkilerin, taşların, kaynakların, nehirlerin ve dağların mahiyetleri, kronoloji ve mesafeler, vukû bulacak fırtınaların işaretleri ve bu filozofların ya keşfettikleri ya da keşfettiklerini düşündükleri binlerce diğer konu hakkında bilgi sahibi olmamasından ötürü paniğe kapılmamız gerekmiyor... Hıristiyan için, ister semâvî, isterse arzî; ister görünür, isterse görünmez olsun bütün yaratılmışların tek sebebine [Yaratıcı'ya], Yaratıcı'nın, tek gerçek Tanrı'nın iyi'liğine ve O'dan başka hiç bir şeyin mevcut olmadığına, her şeyin varlığını O'na borçlu olduğuna inanmak kâfidir."[27]

Hıristiyanlığın yükselişiyle birlikte, geç Roma döneminin hâlihazırda düşüş ve çözülme emareleri gösteren bilimi, bu yeni gelişmelere pek fazla aldırış etmedi. Aşkın manevî hakîkatle mukayese edildiğinde zahîrî / fenomenal dünyanın hiç bir önemi olmadığına inandıkları için, erken dönemin Hıristiyanları, bu dünyanın "fenomenleri kurtarma / selâmete erdirme"[28] konusun-

---

27 *Enchiridion*, Augustine, *Works*, C. 9. ed., M. Dods, Edinburg: Clark, 1871-77'in içinde, s: 180-181.

28 Burada "fenomenleri kurtarma / selâmete erdirme"den kastedilen şey şu: Hıristiyanlık, her büyük din veya dünya tasavvuru gibi, eşya'ya, eşyanın hakikatine nüfûz etmek istiyor; eşya-

da bir entelektüel âciliyet hissetmediler. Daha doğru veya açık bir şekilde ifade etmek gerekirse, her şeyi selâmete erdiren Mesih, hâlihazırda "fenomenleri selâmete erdirmişti"; bu nedenle, bu vazifeyi yerine getirebilmesi için matematiğe ya da astronomiye pek fazla ihtiyaç yoktu.

Astrolojiyle ve Helenistik dönemin kozmik dini ile yakından irtibatlı olduğu için özellikle de astronomi çalışmaları pek teşvik edilmiyordu. Tektanrıcı İbrânîler, hâlihazırda, yabancı astrologları lânetlemişlerdi ve bu tutum, Hıristiyan kontekstinde de devam ediyordu. Gezegen tanrıları ve çoktanrıcı ortamıyla ve hem ilâhî inâyet ve lûtfa, hem de beşerî sorumluluk bilincine zıt determinizme yakın olması ve kapı aralamasıyla, astroloji, Kilise konsilleri tarafında resmen lanetlenmişti (Augustine'le birlikte, astrolojik "matematikçiler"in çürütülmesi ihtiyacı ortaya atılmıştı). Bunun bir sonucu olarak da, astroloji, zaman zaman teolojik savunucuları çıkmasına rağmen, tedrîcî olarak gerilemişti.

Hıristiyan dünya tasavvurunda, gökler, dindârâne bir iştiyakla Tanrı'nın azametinin bir ifadesi olarak algılanıyordu ve daha yaygın / popüler olaraksa, Tanrı'nın, meleklerinin ve azizlerin ikâmetgâhı ve Mesih'in ikinci kez gelişinin gerçekleşeceği mekân olarak düşünülüyordu. Bir bütün olarak dünya, sadece ve belirgin bir şekilde Tann'nın yaratması olarak anlaşılıyordu ve böylelikle, tabiatın kendisinde gizli mantığa bilimsel olarak nüfûz etme çabaları artık zorunlu ya da uygun olarak görülmüyordu. Tabiatın gerçek mantığı, yalnızca Tanrı'nın bilgisi dâhilindeydi, Tanrı tarafından bilinebilirdi ve insan ise bu mantığı ancak Kutsal Kitap'ta ifşa edildiği / vahyedildiği kadarıyla ve şekliyle bilebilirdi.

Tanrı'nın iradesi, kâinâtın her yönüne hükmediyordu. Mucizevî ilâhî müdâhale her zaman mümkün olduğu için, tabiatın işleyişi ve süreçleri, salt ta-

---

yı ve bu eşyalar çerçevesinde ve bu eşyâlar vasıtasıyla vukû bulan -dünyevî- hâdiseleri de kendi paradigmatik prizmasından geçirerek dönüştürmeyi amaçlıyordu. Başka bir ifadeyle, eşyaya ve her şeye, Hıristiyanlığın ruhunun sinmesini arzuluyordu. Dolayısıyla kendi insan tasavvurunun, kendi hayat-dünya tasavvurunun, içinde yaşanılan dünyada hâkim kılınmasına çalışıyordu. Burada kastedilen anlam, ilk bakışta, kendini ele veremeyecek kadar kapalı ve "teknik" ve dolayısıyla kapsamlı olduğu için, metindeki ibareyi olduğu gibi çevirerek bu açıklamayı yapmayı gerekli gördüm. (çev. notu).

bîî yasalara bağımlı değildi; daha ziyade her zaman ilâhî inâyete tâbiydi. Kutsal Kitap'ta bu konuda yapılan izahatlar nihâî idi ve evrensel / küllî hakîkatin değişmeyen deposu ve sırküpü'ydü; hiç bir beşerî çaba, bu mutlak izahatı bırakınız devrimci bir şekilde dönüştürebilmeyi, pekiştiremez veya değiştiremezdi.

İyi bir Hıristiyan'ın Tanrı'yla ilişkisi, çocuğun babasıyla ilişkisi gibiydi; elbette ki, kudretli, her şeyi bilen, her şeyden güçlü olan Baba ile körpe ve naif bir çocuğun ilişkisi. Yaratan ile yaratılan arasındaki büyük mesafeden ötürü, insanın yaratılan'ın iç mantığını ve işleyişini kavrayabilme kapasitesi büsbütün sınırlıydı. Dolayısıyla hakîkate, kişinin kendisinin belirlediği entelektüel bir araştırma yoluyla yaklaşılamaz ve ulaşılmazdı; bilakis, Kutsal Kitap ve ibadet yoluyla ve Kilise'nin öğretilerine iman etmek sûretiyle yaklaşılabilir ve ulaşılabilirdi ancak.

Hem Pavlus, hem de Augustine, Tanrı'nın iradesinin olağanüstü kudretine ve hâkimiyetine, Tanrı'nın günahkâr ruh'u / kişi'yi gazabıyla manevî olarak lanetleme kudretinde ve yanısıra da daha yumuşak bir şekilde Mesih'in çarmıhta ölümüyle gerçekleşen insanlığı kurtarıcı fiiliyle tanıklık etmişlerdi. Yine hem Pavlus, hem de Augustine, Hıristiyanlığa girişlerini -Pavlus, Şam'a giderken, Hem Pavlus, hem de Augustine, Milan'da bir bahçedeyken- ilâhî lütfun güçlü bir şekilde tezahür etmesiyle dramatik biyografik dönüm noktaları olarak tecrübe etmişlerdi. Yalnızca bu tür tecrübeler / ilâhî müdâhaleler vasıtasıyladır ki, şimdi beyhûde ve tahripkâr olduğu görülebilen ben-merkezli yönelimin yönlendirdiği bir hayatı sürdürmekten kurtulabilmişlerdi.

Bu tecrübeler ışığında, ister bağımsız iradeye dayansın, isterse entelektüel meraka dayanmış olsun, salt beşerî olan bütün aktiviteler, bütünüyle Tanrı-yönelimli bir aktiviteye yol açabilmesi durumu hâriç, ikincil / tâlî -yapay, yanıltıcı ve hatta günahkâr- olarak görülüyordu. Tanrı, bütün iyi'nin / iyi'liklerin ve insanın kurtuluşunun yegâne kaynağıydı. Grek karakteri için son derece merkezî bir önemi hâiz olan bütün kahramanlıklar, şimdi yalnızca Mesih figüründe teksif edilmişti. İnsanın ilâhî olana teslim olması, tek varoluşsal öncelikti. Gerisi boş ve anlamsızdı.

Tanrı'nın ben'liğine mutlak olarak teslim olmak demek olan şehitlik, en yüksek Hıristiyan idealini temsil ediyordu. Nasıl ki Mesih, en yüksek derecede kendi benliğini feda etmişse, aynı şekilde bütün Hıristiyanlar da, tıpkı kendilerinin Kurtarıcısı gibi olmaya çaba göstermeliydiler. Gurur veya kibir değil, aksine alçak gönüllülük, kurtuluşun önşartı olan yegâne ayırt edici Hıristiyan meziyetiydi. Eylem ve düşüncede benliğin öldürülmesi, Tanrı'ya tam sadakat ve teslimiyet ve diğerlerine hizmet etmek: Yalnızca ben'i bu şekilde boşaltmak ve arındırmak sûretiyledir ki, Tanrı'nın lütuf ve inâyeti insanın ruhuna girebilir ve insanın ruhunu dönüştürebilirdi.

Bununla birlikte, insanlık, bu tür asimetrik ilişkiden ötürü aşınmış olarak kabul edilmiyordu; zira Tanrı'nın lütfu ve sevgisi / merhameti, insanlığın gerçek ihtiyaçlarının ve derin arzularının temin edilmesi için yeterliydi. Bu ilâhî lütuflarla mukayese edildiğinde, bütün dünyevî tatminler, hiç bir nihâî ve mutlak değeri olmayan, sınırlı ve ruhsuz birer taklitten ibarettiler.

Gerçekten de işte burada, Hıristiyanlar tarafından dünyaya harikulâde bir ilanda bulunuyordu: Tanrı, insanlığı seviyordu. Tanrı, sadece dünya düzeninin yegâne kaynağı değildi; sadece felsefî kaygının yegâne gâyesi değildi; sadece bütün mevcûdâtın yegâne amacı değildi. Ayrıca Tanrı, kâinâta esrarengiz ve keyfî bir şekilde hükmeden ve beşerî tarihi acımasızca yargılayan bir yaratıcı da değildi. Zira İsa-Mesih'in şahsında, Tanrı, aşkınlığından "çıkarak" bütün zamanlara ve bütün insanlığa yarattığı her şey için sonsuz sevgisini gösteriyordu. İşte bu, Tanrı sevgisi tecrübesinde/n temellenen, kök salan yeni bir hayat tarzının temeliydi; bu Tanrı sevgisinin evrenselliği / yaygınlaşması, insanlık içinde yeni bir topluluk / ümmet oluşturmuştu.

Böylelikle Hıristiyanlık, müntesiplerine, beşerî hâdiselerle doğrudan ilgilenen ve her insanın ruhuna hayat bahşedici bir ilgi gösteren, zekâ ve kültür düzeyi ya da fizîkî gücü, güzelliği veya sosyal statüsü ne olursa olsun, manevî tecrübe yaşamasına imkân tanınan kalıcı ve nüfûz edici şahsî bir Tanrı duygusu ve idraki bahşetmişti. Helenlerin / Greklerin büyük kahramanlar ve ender filozoflar üzerinde odaklanmasının aksine, Hıristiyanlık, kurtuluşun köleler için olduğu kadar krallar için de, sade ruhlar için olduğu kadar derinlikli düşünürler için de, çirkinler için olduğu kadar güzel ve yakışıklı kişiler için

de, hastalar için olduğu kadar sağlıklı ve talihli kişiler için de geçerli olduğunu ilan ederek ve hatta eski hiyerarşileri tepe taklak ederek, kurtuluşu evrenselleştirmişti. Mesih'in şahsında, bütün beşerî ayrılıklar veya bölünmeler ortadan kaldırılmıştı; barbar ve Yunan, Yahûdî ve Yahûdî olmayan, efendi ve köle, erkek ve kadın artık bir ve tek olarak mevcuttu. Mesih'in mutlak bilgeliği ve kahramanlığı, yalnızca küçük bir azınlığın değil, bilakis, herkesin kurtulmasını, kurtuluşa erebilmesini mümkün kılıyordu: Mesih, bütün insanlığı aydınlatan, ışıtan yegâne Güneş'ti.

Dolayısıyla Hıristiyanlık, her münferit ruha, Tanrı'nın "çocuk"larından biri olarak yüksek bir değer atfetmişti; ancak bu yeni Hıristiyan kontekstinde, Greklerin kendi geleceğini kendisi tayin eden ve kahraman dehâ ideali, kolektif Hıristiyan kimliğinin karşısında aşınmış, aşındırılmıştı.

Müşterek ben'in bu şekilde yüceltilmesi ve yükseltilmesi, insanın Tanrı'nın Krallığı'nı bu şekilde yansıtması, münferit ben'in diğer insanların iyiliğine ve Tanrı'nın iradesine daha fazla bağlanmasını, fedakâr, diğergâm ve zaman zaman diğer insanların iradelerine bağımlı olmasını teşvik eden müşterek olarak hem Tanrı'nın sevgisi, hem de Mesih'in selâmete erdirici bir güç olmasına iman etme inancı üzerine inşa edilmişti. Öte yandan, münferit ruha ölümsüzlük ve değer bahşetmekle Hıristiyanlık, münferit vicdanın, öz-sorumluluğun ve dünyevî güçlere nisbetle şahsî özerkliğin geliştirilmesini de teşvik ediyordu. İşte bütün bunlar, Batılı karakterin teşekkülünün belirleyici özellikleriydi.

Ahlâkî öğretileri bakımından ise Hıristiyanlık, pagan dünyaya, bütün insanların hayatının kutsallığı, ailenin manevî değeri, bencilliğe karşı fedakârlığın manevî üstünlüğü, dünyevî ihtirasa karşı uhrevî yücelik, şiddet ve cezalandırmaya karşı yumuşak başlılık ve bağışlayıcılık, cinayet işlemenin, intihar etmenin, çocukları katletmenin, mahkûmları öldürmenin, köleleri aşağılamanın, cinsel sapkınlıkların ve fahişeliğin, kanlı sirk gösterilerinin lanetlenmesi gibi hepsi de Tanrı'nın insanlığı sevdiğine dâir yeni bir ben-bilincinin ve sevginin insan ruhunda oluşturmak istediği ahlâkî arınmanın ürünü olan ahlâkî öğretiler getirmişti.

İster ilâhî, isterse beşerî olsun, Hıristiyan sevgi anlayışı, Afrodit'in alanı değildi; hatta esas itibariyle filozofların Eros'u da değildi; aksine, Mesih'te

sembolize edilen, kendisini ıstırap, fedakârlık ve evrensel merhamet yoluyla ifade eden bir sevgi anlayışıydı. Hıristiyanlığın bu iyi'lik ve yardımseverliğe dayalı ahlâk ideali, güçlü bir şekilde vurgulanıyor ve zaman zaman da yaygın bir şekilde uygulanıyordu; bu ahlâk ideali, hiç şüphesiz ki, Grek felsefesinin ahlâkî zorunluluklarında olmayan bir şey değildi; özellikle de tıpkı pek çok bakımdan Hıristiyan etiğini haber veren ve hazırlayan Stoacılık'ta gözlendiği gibi. Ancak bu ahlâk ideali, şimdi, Grek felsefî etiğinin klasik dünyada sahip olduğundan daha fazla Hıristiyan dönemdeki kitle kültürü üzerinde kalıcı etkiler bırakıyordu.

Baş edilmesi daha zor bir şekilde entelektüalize edilen Greklerin ulûhiyet fikirlerinin mahiyeti ve (bu süreç Eflatun veya Plotinus için ne kadar tutkulu bir şekilde sözkonusu olmuş olursa olsun) filozofun münferit olarak yükselişi fikri, Hıristiyanlıkla birlikte, Yaratıcı ile duygusal ve kolektif olarak paylaşılan şahsî, "ailevî" bir ilişki ve yakınlık kurma ve vahyî Hıristiyan hakîkatini derûnî ve dindar bir tecrübeyle idrak ve ihata etme fikrine dönüşmüştü. Önceki yüzyılların metafizik kafa karışıklığının aksine, Hıristiyanlık, insan muammasının çözümü için bütünüyle işleyen bir öneri sunuyordu. Dînî yol işaretlerinden yoksun, potansiyel olarak tedirgin edici, bunaltıcı ve kafa karıştırıcı özel felsefî arayışların yerini, şimdi, mutlak olarak kesin bir kozmoloji ve herkesin katılabileceği ve anlayabileceği kurumsal olarak ritüelleştirilen bir kurtuluşa erme sistemi almıştı.

Ancak bir kez daha hakîkatin kesinkes tesis edilmesiyle birlikte, felsefî araştırma ve soruşturma, erken dönem Kilise tarafından manevî gelişme sürecinde daha az hayatî olarak addedilmeye başlanmış; temelde gereksiz olarak görülen entelektüel / aklî özgürlük ise dikkatle sınırlandırılmıştı.[29] Gerçek öz-

29 Ne garip tecellîdir ki, Hıristiyan dogma'sının / akîde'sinin hoşgörüsüzlük ruhu, *Cumhuriyet / Devlet* ve *Yasalar*'daki bu tür diyaloglarda bizzat Eflatun tarafından gölgede bırakılmıştı. Kezâ gençleri, ayartıcı ve yanıltıcı düşüncelerden korumaya ve yine mutlak hakîkat ve iyiliğe dâir bazı bilgilere sahip olma konusunda hassas olmaya hassasiyet gösteren Eflatun, aynı şekilde, [tıpkı daha sonraları Hıristiyanlık'ta da gözleneceği gibi], kendi ideal devleti için, daha sonraları Hıristiyanlık tarafından kurulan devletlerden hiç de farklı olmayan envai çeşit yasaklamalar ve sınırlamalar vaz' etmişti.

gürlük, sınırsız entelektüel spekülasyonda değil, aksine, Tanrı'nın kurtarıcı lütfunda bulunabilirdi. Hıristiyan dini ve biricik vahyi, insan ve dünya için son derece önem arzettiği için, pagan [Şarklı] dinler şöyle dursun, Helen felsefesiyle bile aynı kefeye konamazdı.

Hıristiyan gizemi, maharetli metafizik akıl yürütmenin tartışılabilir bir sonucu değildi; çeşitli pagan gizemlerinin ve mitolojilerinin bir diğer geçerli alternatifi olarak da görülemezdi. Aksine, Hıristiyanlık, üstün Tanrı'nın mutlak hakîkatinin otantik bir ilanıydı; ki böyle bir hakîkate inanmak, yalnızca kişinin şahsî kaderini değiştirmekle kalmayacak, aynı zamanda, dünyanın mukadderâtını da değiştirecekti. Hıristiyanlara kutsal bir doktrin / âmentü emanet edilmişti ve bu emanete sadakat ve yanısıra da bu âmentünün asliyetinin korunması çabası, her hâl ve şartta, ne pahasına olursa olsun, kaçınılmazdı. Çünkü burada, insanlığın kurtuluşu sözkonusuydu.

Dolayısıyla, bu imanın / dinin korunması, herhangi bir felsefî veya dînî diyalogda ya da meselede, birincil öncelikti: Bu yüzden, bu tür bir diyalog; şeytanın, şüphenin ya da saptırıcı sapkınların müminlerin masum zihinlerini iğdiş etmelerini önlemek amacıyla sıklıkla yarıda kesilirdi. Oldukça yaygın Gnostik / gizemci hareketler gibi entelektüel olarak esoterik ve doktrinel / akîdevî bakımdan sınır tanımayan erken dönem Hıristiyanlığındaki temayüller de, lanetleniyor ve sonunda da paganizme gösterilen husûmet kadar bir husûmetle bastırılıyordu. Bu durum, özellikle de ortodoks Kilise'ye ikinci ve üçüncü yüzyıllarda Hıristiyan âmentüsünün sağlam bir tanımını yapması konusunda baskılar yapan hiyerarşi karşıtı Gnostik Hıristiyan hareketleri için geçerliydi.

Zira -Mesih'in aynı anda insan ve Tanrı olması; Tanrı'nın aynı anda birliği ve üçlüğü inancı; Yaratılış'ın özü itibariyle iyi olduğu ama bir cezalandırmanın da kaçınılmazlığı inancı; Yeni Ahit'in Eski Ahit'in diyalektik olarak tahakkuk ettirilmesi anlamına geldiği inancı gibi- havariler sonrası Kilise tarafından biricik ve bir anlamda da, Hıristiyan vahyinin özü olarak görülen şeyi, artan sayıda mezhep ve doktrine / âmentüye karşı koruyabilmek için, önde gelen erken dönem Hıristiyanları, müminlerin inanç ilkelerinin otoritatif Kilise tarafından kesinleştirilmesi, yayılması ve pekiştirilerek desteklenmesi

gerektiği sonucuna vardılar. Böylelikle Hıristiyan inancının canlı bir tecessümü, ete kemiğe bürünmesi olarak kurumsal Kilise, nihâî hakîkatin resmî koruyucusu ve pek çok muğlâk meselede en yüksek temyiz mahkemesi, ama sadece mahkeme değil aynı zamanda da, dînî hukukun sorgulayıcı ve cezalandırıcı bir kolu olmuştu.

Hıristiyan dininin evrensellik iddiasına gölge düşüren yanı, hoşgörüsüzlüğüydü. Kilise'nin, Hıristiyanlığa girişi, bütünüyle bireysel bir özgürlük ve imanın bahşedilmiş olması olarak şahsî bir dînî tecrübe olarak kabul etmesi, zor kullanarak dine bağlı kılma konusundaki baskıcı uygulamalarıyla çelişiyordu. Klasik dönemin sonunda, Hıristiyanlığın artık gelişiminin zirve noktasına ulaşmasıyla birlikte, pagan tapınaklar sistematik olarak yıkılmış, felsefe akademileri resmî olarak kapatılmıştı.[30] Nasıl ki Hıristiyanlığın Musevîlikten miras aldığı katı ahlâkçı püritenizmi, pagan kültürde görülen sınırsız iştiha ve ahlâksızlığa karşı idiyse, Hıristiyanlık, aynı şekilde, kendisini pagan felsefesi-

30 Burada, klasik dönemden ortaçağ dönemine geçişle ilgili bazı önemli ve dikkate değer hâdiseleri hatırlatmakta yarar görüyorum: 386 yılının yaz aylarının sonlarında, Augustine, Hıristiyanlığa girdi. 391 yılında, İskenderiye'deki, Helenistiklerin üstün tanrısı Sarapis'e ait Sarapeum Tapınağı, Hıristiyanlığın Mısır'da ve bütün bir Roma İmparatorluğu genelinde paganizme karşı kazandığı zaferin bir nişânesi olarak patrik Theophilus ve takipçileri tarafından yıkıldı, târumâr edildi. 415 yılında, yani aynı zaman dilimlerinde, Vizigotlar Roma'yı işgal ettiklerinde, Augustine, *Tanrı'nın Krallığı* başlıklı başyapıtını yazıyordu: İşte tam bu vakitlerde, bir Hıristiyan fanatik, İskenderiye'deki Yenieflatuncu felsefe okulunun öncüsü, lideri ve ünlü İskenderiye Müzesi'nin bilinen en son üyesinin kızı ve pagan İskenderiye kültürünün şahsî sembolü Hypatia'yı İskenderiye'de öldürdü. Hypatia'nın ölümüyle birlikte, pek çok âlim ve düşünür, İskenderiye'yi terk etmek zorunda bırakıldı ve bu hâdise, böylelikle, İskenderiye kentinin kültürel çöküşünün başlangıcı oldu. Geç klasik Yenieflatunculuk'un en muazzam ve en sistematik şârihi / yorumcusu ve antikitenin en büyük son Grek filozofu Proclus, 485 yılında Atina'da öldü. Hıristiyan Roma İmparatoru Justinian, 529 yılında, pagan kültürün ve düşüncenin son fizîkî kurumu / kalıntısı Atina'daki Eflatuncu Akademi'yi kapattı. İşte bu 529 yılı, klasik dönemin sona erdiği ve Ortaçağlar'ın başladığı yıl olarak kabul edilegelmiştir genellikle. Zira bu tarih, aynı zamanda, Batı'da Hıristiyan manastırcılığının babası olarak görülen Nursia'lı Benedict, İtalya'da, Monte Cassino'da ilk Benedikten Manastırı'nı kurmuştu. Aynı manastırda, bundan tam yedi asır sonra, Thomas Aquinas, bir çocuk olarak eğitim almaya başlayacaktı.

nin öğretilerine ve ortodoks olmayan Hıristiyan hakîkati anlayışlarına karşı konumlandıran bir teolojik püritenlik geliştirilmesine de aynı ölçüde sertlik yanlısı bir tavır takınıyordu. Kişiden kişiye, ülkeden ülkeye göre değişen çok sayıda doğru ve çok sayıda tanrı ve tanrıçalar yoktu. Bütün insanlık, tek kurtarıcı imanı bilmeyi ve ona sahip olmayı hak ediyordu. Sayısız felsefesi, çok sayıda çoktanrıcı mitolojisi, yığınla gizem dinleriyle, klasik kültürün çoğulculuğu, vurgulu ve kesin bir monolitik sisteme -tek Tanrı'ya, tek Kilise'ye ve tek Hakîkat'e-giden kapıları sonuna kadar açmıştı.

ONÜÇÜNCÜ BÖLÜM

HIRİSTİYAN DÜNYA TASAVVURUNDAKİ ÇELİŞKİLER

Burada Hıristiyan dünya tasavvurunun iki önemli ve farklı yönünün temel dinamiklerini kısaca gözden geçirerek konuya giriş yapabiliriz. Gerçekten de, ilk bakışta, Hıristiyanlık'ta, birbirleriyle sürekli çatışan ve gerilim hâlinde olan, bütünüyle farklı iki dünya görüşünün bir arada varolduğu gözlemlenebilir: Birincisi, son derece iyimser ve her şeyi kucaklayan bir görünüm arzederken; ikincisi, kes/k/in hükümlü, sınırlayıcı ve düalist kötümserliğe yatkındı.

Ancak bu iki dünya görüşü, birbiriyle etle tırnak gibi iç içe geçmişti; madalyonun iki ayrı yüzüydü; biri ışık, biri de gölgesiydi. Çünkü Kilise, her iki perspektifi de ihata ediyordu ve bu olgunun özü, bu perspektiflerin etkili kesişme noktasıydı.

Her iki görüş de, Kutsal Kitap'ta telâffuz edilmişti; hem Yeni Ahit'te, hem de Eski Ahit'te. Ayrıca her iki görüş de, değişik oranlarda, bütün büyük teologlarda, konsillerde ve Kilise'nin doktrinel sentezinde eşzamanlı bir şekilde ifadesini buluyordu.

Bununla birlikte, iki perspektifi ayrıştırmak ve ayrı ayrı tanımlamak ve dolayısıyla Hıristiyan dünya tasavvurunun bazı karmaşıklıklarını ve açmazlarını vuzûha karıştırmak bizim için oldukça yararlı olacaktır. Bunun için, ön-

ce, bu iç ikiliği / dikotomiyi tasvir etmemiz, ardından da, Kilise'nin bu ikiliği çözümlemek için nasıl hareket ettiğini, neler yaptığını anlamamız gerekiyor.

Burada sözkonusu edilen birinci görüşün vurgusu, Tanrı'nın ifşa olunan ve vahyedileri sevgisinin ışığında hem münferit ruhu, hem de dünyayı dönüştürecek ve selâmete erdirecek hâlihazırda mevcut manevî bir devrim olarak Hıristiyan şahsiyeti ve insan tipi üzerine idi. Bu anlayış ve kavrayışa dayan Mesih'in kendini-kurban etme fedakârlığı, insanlık ile yaratılmış dünyayı Tanrı ile yeniden birleştirme çabasına öncülük etmişti; bu, Mesih tarafından öngörülen ve başlatılan, yanısıra da, Mesih'in geri-dönüşüyle gelecek yeni bir çağda tahakkuk ettirilen bir yeniden-birleşmeydi. Burada vurgu, kurtuluşun herkesi ihata etmesi, Logos ve Ruh'un derinliği ve gücü, Tanrı'nın insanda ve dünyada mevcut içkinliği ve Mesih'in canlı, ete kemiğe bürünmüş bedeni olan Kilise'nin teşkil ettiği Hıristiyan müminininin yaşadığı coşku ve özgürlük üzerindeydi.

Hıristiyan dünya tasavvurunun diğer yönü, insanın ve dünyanın hâlihazırda Tanrı'ya yabancılaşmasına daha belirgin bir vurgu yapıyordu. Dolayısıyla kurtuluşun gelecek ufkuna ve öte dünyalılığa, Tanrı'nın "öteki"liğinin ontolojik olarak nihâîliğine, dünyevî aktivitelerin katı bir şekilde menedilmesi ihtiyacına, kurumsal Kilise tarafından tanımlanan doktrinel ortodoksiye, kurtuluşun Kilise'ye sadık kişilerden oluşan insanlığın küçük bir kısmını teşkil eden kişilerle dar bir şekilde sınırlandırılmasına odaklanıyordu. Bütün bu temel direkleri belirleyen ve bunların sonucu olan şey, özellikle de Tanrı'nın Kâdir-i Mutlak [her şeye gücü yeten] ve aşkın mükemmelliğine izafeten insan ruhunun ve yaratılmış dünyanın mevcut durumu konusunda kalıcı, nüfûz edici negatif bir yargılamanın sözkonusu olmasıydı.

Bir kez daha hatırlatmak gerekirse, Hıristiyan bakış çerçevesi'ndeki bu iç kutbun iki yanı da birbirinden ayrılmış değildi. Batı'ya geçen Hıristiyan dinini tanımlayan ilk ve son kadîm teologlar olan Pavlus da, Augustine de, çözümlenmesi ve bir bakıma anlaşılması zor bir dille her iki görüşü de ifade ediyorlardı. Yine de, her iki taraf arasındaki vurgu farklılıkları bir hayli fazla olduğu ve her iki perspektif de, sıklıkla bütünüyle farklı psikolojik kaynaklardan ve dînî tecrübelerden kaynaklandığı için iki yaklaşma da sanki aslında

birbirlerinden bütünüyle ayırt edilebilecek ayrı ve oldukça dikotomileştirilmiş tasvirler olarak yaklaşmak yararlı olabilir.

Burada sözkonusu edilen birinci taraf, en gelişkin ifadesini, Pavlus'un erken dönem Hıristiyan cemaatine yazdığı mektuplarda ve Yuhanna İncili'nde buluyordu. Diğer üç İncil ve Havarilerin Fiilleri, bu görüşü sıklıkla destekliyordu ama hiç bir kaynak bu perspektifi bir bütün olarak ihata etmiyor, benimsemiyordu. Bu yaklaşımda ifade edilen hâkim fikir, Mesih'in bizzat kedisinde, kendi şahsında, ilâhî olan'ın dünyaya girdiğini ve insanlığın ve tabiatın kurtuluşunun hâlihazırda gerçekleşmekte olduğunu telâffuz ediyordu.

Buna göre, eğer Musevî dini, büyük bir özlem idiyse, Hıristiyan dini de, bu özlemin ve beklentinin muazzam ve harikulâde bir şekilde tahakkuk ettirilmesiydi. Semâvî Krallık, tarihin alanına girmiş ve şimdi tarihi aktif olarak dönüştürüyor, insanlığı yeni ve önceden idrak edilmesi bile imkânsız bir mükemmelleşmeye çağırıyor, hatta zorluyordu. Mesih'in hayatı, ölümü ve yeniden-dirilişi, çağların mucizesi olarak gerçekleşmişti ve böylelikle ortaya çıkan duygu, coşku dolu vecd hâli ve şükran duygusuydu. Savaşın en büyük ve en zor olanı kazanılmıştı. Cehaleti ve yanılgısı nedeniyle esir olan insanlığı, Mesih, kurtarmıştı artık.

Ulûhiyet ilkesi, hâlihazırda dünyada mevcut olduğu ve harikulâdeliklerini gösterdiği için, bu manevî arayış ve yolculuğun ekseni, ulvî hakîkat gerçeğini iman'la ifade etmek ve bu yeni iman ışığında da, ilâhî ifşaya ve şekillenişe doğrudan iştirak etmekti. Gelmekte olan Tanrı'nın Krallığı'nın selâmete erdirici kudreti, karizmatik gücü bütün insanları yeni bir cemaatte / ümmette bir araya toplayan Mesih'in şahsında ışık saçmaya başlamıştı artık. Mesih, dünyaya yeni bir hayat getirmişti: Mesih'in bizatihî kendisi işte bu yeni hayattı; ebedîliğin nefesiydi. Mesih'in bu muazzam tutkusu ve iştiyakı vasıtasıyla, yeni bir yaratılış vücûda gelmişti ve bu yaratılış, şimdi insanda ve dünyada tahakkuk ediyordu. Bunun zirve noktası, yeni bir gökkubbe ve yeni bir dünya kurmak ve sonlu zamanı sonsuzlukla birleştirmek olacaktı.

Bu husûsî kozmik neşve ve yoğun şükranın, kendisini, erken dönem Hıristiyanlığında ifade etmesinin Tanrı'nın, yarattıklarına şefkat ve merhamet dolu sevgisiyle, bu dünyanın zindanlığına mucizevî bir şekilde müdâhale ederek,

kendi kurtarıcı gücünü bütün insanlığa bahşettiği inancından kaynaklandığı anlaşılıyordu. İlâhî öz, maddîliğe / maddî dünyaya ve tarihe bütünüyle yeniden-girmiş ve her şeyi radikal bir şekilde dönüştürüyordu.

İsa-Mesih'in hayatının anlamı, onun yalnızca dünyaya yeni öğretiler ve manevî bir fikir getirmesinden ibaret değildi. Aksine şuydu: Spesifik bir zamanda ve yerde -"Pontius Pilate'nin işkencesi altında"- belli tarihî şartlar içinde, insanın hayat ve ölümünün acılarına ve ıstıraplarına kendisini tam olarak dâhil ederek kendi ilâhî aşkınlığını kurban eden Mesih, esas itibariyle, yeni bir hakîkat vücûda getirmişti. Bu yeni tarihî süre zarfında, yeni bir beşerî mukadderât, ilâhî hikmet ve sevgiyle birleşebilirdi. Mesih'in ölümü, dünyaya Tanrı'nın Ruhu'nun tohumunu ekmişti; ki bunun insanlıktaki süregiden mevcûdiyeti, insanın / insanlığın ilâhî dönüşümünü tahakkuk ettirecekti.

Bu görüşe göre, İsa'nın talep ettiği "tevbe", bir önşart olmaktan ziyade, Semâvî Krallık'ın şafağının atması tecrübesinin bir sonucuydu. Geçmişteki günahkârlıktan ötürü bir geriye-dönük hareketten ve felç edici pişmanlıktan ziyade, insanın eski hayatının gayr-ı sahici ve mukayese edildiği zaman yanlış istikamete yönelen bir hayat olarak görüldüğü bir vasattan, yeni bir düzenin geleceğe dönük umutlarla benimsenmesiydi. Bu, bütün masumiyetin ve yeni başlangıçların neşet ettiği ilâhî kaynağa yeniden-dönüştü. Hıristiyan kurtuluş tecrübesi, hem kişinin içinde, hem de dünyanın içinde hâlihazırda doğmuş olana uyanışına dayanan bir derûnî dönüşümdü. Erken dönem Hıristiyanlarının gözünde, artık zaman, hâlihazırda mevcut olan bir neşve'yle ve coşkuyla dolma zamanıydı.

Bununla birlikte, Hıristiyan dünya tasavvurunun ikinci kutbunun görünür kıldığı gibi, aynı vahiy, öteki ve çok daha farklı sonuçlara yol açmıştı: İlâhî olan'a yabancılaşmış bir dünyada Mesih'in selâmete erdirici fiili, sonucu hâlihazırda henüz tahakkuk etmeyen ve tahakkuk edebileceğine dâir bir teminatın da sözkonusu olmadığı iyi ile kötü arasındaki dramatik bir mücadelenin ve çatışmanın bir parçası olarak algılanıyordu.

Hıristiyanlıktaki daha olumlu, daha coşku dolu ve daha birleştirici unsura karşı bir denge olarak Yeni Ahit, Mesih'in yeniden-dönüşü beklentisinde-

ki, özellikle de mevcut yozlaşmış ve çürümüş dünyanın tehlikeleri ve ürpertici-likleri ile ebedî lanetlenmenin risklerini hesaba katan gergin bir takip ve yükseltilmiş ahlâkî bir kaygıyı eksene alıyor ve hâlihazırda tahakkuk eden selâmete erdirici dönüşüme vurgu yapmıyordu. Bu tür bir dünya tasavvuru, yalnızca -Matta, Mark ve Luka İncillerinden oluşan- üç Özet İncil'de değil; aynı zamanda, Pavlus'un ve Yuhanna'nın metinlerinde de ifade ediliyordu.

Burada yapılan vurgu, insanlığın nihâî kurtuluşunun, Tanrı'nın, kıyametçi tarihin sonu ve İkinci Geliş / Yeniden Diriliş vasıtasıyla gelecekteki hâricî aktivitesini beklediği meselesi üzerineydi. Mesih ile Şeytan arasındaki mücadele hâlâ devam ediyordu ve Yuhannacı Mesih'in kötülük ve ölüm üzerindeki kesin zaferi, Tanrı'nın dünyadaki yeni içkinliği ve müminin hâlihazırdaki ulvî İsa'nın ebedî hayatına iştiraki inancı, özgüveni ve duygusundan ziyade, şimdiki zamanın olağanüstü tehlikeleri ve ıstıraplarının, topraktan yükselen Rabb olarak tarihî İsa'ya ve onun kurtarıcı yeniden-dönüşüne imanla gideri-leceğine vurgu yapılıyordu.

Kurtarıcı umudu ve beklentisi, Hıristiyan kutbunun iki tarafında da belirgindi; ancak bu ikinci kavrayışta, şimdi, mevcut durum, kurtarıcı umuda daha âciliyet ve hatta daha olmazsa olmazlık hâli kazandıran manevî karanlığa hapsolunmaktan ötürü büyük zarar görüyordu ve kurtuluşun mekânı olarak özellikle geleceğe ve Tanrı'nın hâricî / dış müdahalesine vurgu yapıyordu.

Hıristiyanlığın bu daha fazla beklentici tarafı, Hıristiyan dünya tasavvurunun yapısını belirlemeye devam eden Yahûdîliğin belli başlı bazı hâkim unsurlarıyla benzerlikler arzediyordu. İnsana ve tabiata nüfûz ve sirayet eden kötü / şer-şeytan tecrübesi; beşerî olan ile ilâhî olan arasındaki derin yabancılaşma ve kopuş; dünyada Tanrı'nın kurtarıcı mevcûdiyetinin mutlak işaretini çaresizce bekleme duygusu; Yasa'ya / Şeriat'a harfi harfine, müşkültpesentçe uyma ihtiyacı; hasmâne ve çürütücü çevreden gelen hücumlara karşı pür ve sâdık bir azınlığı muhafaza etme çabası; kıyametçi cezalandırma beklentisi; Yahudî duyarlığının bütün bu unsurları, Hıristiyan idrakinde yeniden zuhur etmişti.

Sonuçta, bu tür bir dînî tasavvurun tonu, Mesih'in Yeniden Dirilişi'nin / Gelişinin sürgit gecikmesiyle ve bu gecikmeye paralel olarak Kilise'nin tarihî

ve teolojik evrimiyle yeni bir bağlamın ve ortamın ortaya çıkmasını sağladı ve bunu pekiştirdi.

Augustine'den sonra Batı'daki ortodoks Hıristiyan geleneğe hiç de yabancı ve uzak olmayan daha aşırı biçiminde, bu daha fazla düalist kavrayış, insanlığın tabiatı icabı değersiz olduğuna ve bunun kaçınılmaz sonucu olarak da, Kilise vasıtasıyla önceden hazırlanma durumu hâricinde, Mesih'in bu dünya hayatındaki kurtarıcı potansiyelini tecrübe etmenin pek mümkün olmadığına vurgu yapıyordu.

Yahûdîliğin Âdem'in düşüş'ü ve bunun sonucunda da Tanrı ile insan arasındaki ayrılma / kopma yaklaşımını benimseyen ve pekiştiren Hıristiyan Kilisesi, yüksek sesle telâffuz edilen bir günah ve suçluluk duygusu, lanetlenme tehlikesi ve hatta ihtimali ve bütün bunların neticesi olarak da, dînî hukuka harfi harfine, katı bir şekilde uyma ve Kilise vasıtasıyla Tanrı'nın önünde müminin kurumsal olarak tanımlanmasının kaçınılmaz olduğu ihtiyacını telkin etmeye başlamıştı. Hem içkin, hem aşkın, yanısıra da insanı, tabiatı ve ruhu esrarengiz bir şekilde birleştiren vecd tecrübesine dayanan Tanrı tahayyülü, burada, insandan ve tabiattan ayrı / kopuk ve hatta insana ve tabiata karşı hasmâne bir tavır takınan bütünüyle aşkın, yargılayıcı bir otorite olarak Tanrı tahayyülüyle üst üste bindirilmişti.

Yahûdîliğin katı ve hatta gazap dolu Tanrısı Yehova, şimdi, itaatkârları kurtardığı kadar isyankârları da ânında lanetleyen ve cezalandıran Yargılayıcı Mesih figüründe ete kemiğe büründürülmüştü. Ve burada mistik bir inananlar cemaatinden ziyade, hiyerarşik bir kurum olarak algılanan bizzat Kilise'nin kendisi de, bu yargılayıcı rolünü, dikkate değer bir kültürel otorite ile üstlenivermişti.

Böylelikle, erken dönem Hıristiyanlığındaki yeniden-diriltilen Mesih'le ve Hıristiyan ümmetiyle bir olma birleştirici ideali ve Grek felsefesinin ilham verdiği ilâhî Logos'la / "Söz"le mistik ve felsefî olarak birlik olma kavrayışı terk edilmiş; bunun yerine, apaşikâr dînî gâye olarak, Tanrı'nın iradesine katı bir şekilde itaati emreden Yahûdîliğin Tanrı kavrayışı ve bunun bir uzantısı olarak da Kilise hiyerarşisinin kararlarına harfi harfine uyma anlayışı yerleştirilmişti; Mesih'in ıstırabı ve ölümü burada sıklıkla suçluluk duygusunu or-

tadan kaldırmayı doğuran bir sonuç olmaktan ziyade insanın suçluluk duygusunun ilâve bir nedeni olarak resmediliyordu. Yeniden-diriliş ya da bununla birlikte çarmıha gerilme hâdisesi değil de, yalnızca o ürpertici hâliyle çarmıha gerilme hâdisesi, hâkim Mesih figürü ve tahayyülü hâline getirildi. Suçlu çocuğun katı babasıyla ilişkisi, Eski Ahit'te pek çok kez gözlemlendiği gibi, erken dönem Hıristiyanlığının diğer kutbunda ifade ve beyan edilen ilâhî özle mutlu bir şekilde yeniden-buluşma ve birleşme tahayyülünü büyük ölçüde gölgede bırakmıştı.

Bununla birlikte, Hıristiyan dünya tasavvurunun her iki kutbu da, bu ayırımların ima edebileceği gibi birbirleriyle ilişkisiz değildi ve Kilise, yalnızca iki yaklaşımın anlamını da nakletmekle kalmamış, bilakis, kendisini, bu ikiliğin çözümü olarak görmüştü. Bu açıkça farklı mesajların aynı dinde nasıl birleştirilebileceğini kavrayabilmek için, hem kendini kavrayışı ve konumlandırışı açısından, hem tarihi bakımından, hem de bu evrimi belirleyen hâdiselerin, kişiliklerin ve hareketlerin oluşturdukları baskılar bakımından Hıristiyan Kilisesinin evriliş sürecini yakından görmek zorundayız. Bu inceleme bile, ilk dönem / primitif Hıristiyanlığın birinci yüzyıldaki şekliyle kendisini takdim edişi konusunda bir ilk izlenime ya da en azından bir ilk kavrayış çabasına bağlı kalacaktır.

ONDÖRDÜNCÜ BÖLÜM

MİSTİK HIRİSTİYANLIK

Yeni Ahit'te, özellikle de Pavlus'un mektuplarının ve Yuhanna İncili'nin belli bazı pasajlarında, beşerî olan ile ilâhî olan arasındaki sonsuz ayrılığın bir anlamda hâlihazırda giderildiği oldukça belirgindi. (Âdem'in işlediği günah'm sebep olduğu) ayrılık'la birlikte gelen suçluluk duygusu ve ıstırap, ("İkinci Âdem") Mesih'in zaferiyle aşılmış ve böylelikle inanan Hıristiyan, bu yeni birleşmeye doğrudan iştirak etmişti. Deyim yerindeyse, bu seçenek, şimdi artık bütün beşeriyete açıktı. Mesih, sonlu insanın sonsuz bir hayatı elde edebilmesi için kendisini kurban etmişti: Tanrı, insanın şimdi kendisini Tanrı'yla birleştirebilmesi için, insanla birleşmişti. Mesih'in bu dünyadan ayrılmasıyla birlikte, onun Ruhu, Arz'a nüzûl etmiş ve şimdi de beşeriyete nüfûz etmişti. Böylelikle beşeriyetin manevî dönüşümünü, gerçekte ulûhiyete kavuşmasını gerçekleştirmişti.

Bu yeni Hıristiyan Tanrı tasavvuru, geleneksel Musevî Tanrı tasavvurundan farklıydı. Yalnızca Mesih olan İsa, gelişi İbrânî [Benî İsrail / İsrailoğullarının] peygamberleri tarafından haber verilen ve böylelikle Yahudîlerin dînî misyonlarını tarihte tahakkuk ettiren biri değildi. Bilakis İsa-Mesih, Tanrı'nın Oğlu'ydu; Tann'yla bir'di; ve kendini-kurban etmesiyle birlikte, adalet

talep eden ve gazabını gösteren Eski Ahit'in âdil Tanrısı Yehova, beşeriyete lütuf ve inâyet bahşeden ve beşeriyetin bütün günahlarını bağışlayan Yeni Ahit'in seven, sevgi dolu Baba'sına dönüşüvermişti. Öte yandan, erken dönem Hıristiyanları, şimdi intikamcı bir yargılayıcıdan çok merhametli bir kurtarıcı olarak hareket eden Yehova'nın azap ve gazap yüklü katılığını beşer / insan İsa-Mesih'e daha belirgin olarak tahavvül ettiren yeni Tanrı'nın yakınlığını ve âciliyetini onaylıyorlardı.

Dolayısıyla Mesih'in gelişi, aynı anda hem Yahûdî geleneğinden bir kopuştu, hem de Yahûdî geleneğinin tarihte tahakkuk ettirilmesiydi. (Tabiî, sonuç olarak da, Yeni Ahit'in "yeni bir hayat", "yeni bir insan", "yeni bir tabiat / fıtrat", "yeni bir yol" ve "yeni bir gökyüzü ve yeryüzü" tasavvuru geliştirmesiyle birlikte, erken dönem Hıristiyanlarının "Eski" Ahit ile "Yeni" Ahit arasında bilinçli bir ayırım yapmaları sözkonusu olmuştu).

İsa-Mesih'in ölüm, ıstırap ve kötülükle yüzleşmesi ve bunları yenmesi, bu zaferin bütün insanlar için geçerli olmasını mümkün kılmış ve insanlara kendi çalkantılarını daha büyük ve kapsamlı yeniden-doğuş bağlamında algılamalarına ve değerlendirmelerine izin vermişti. İsa Mesih'le birlikte ölmek demek, onunla birlikte, Tanrı'nın Krallığı'nın yeni hayatına yükselmek demekti. Artık İsa-Mesih burada, kalıcı bir yenilik noktası, ilâhî ışığın / aydınlığın hem dünyada, hem de insan ruhunda sınırsız bir şekilde doğması olarak anlaşılıyordu. İsa Mesih'in çarmıha gerilmesi hâdisesi, yeni bir insanlığın ve yeni bir kozmos'un doğum sancılarını temsil ediyordu. Hem insanda, hem de dünyada İsa-Mesih'in kurtuluşu tarafından başlatılan ilâhî dönüşüm süreci, burada, bütün bir kâinâtı etkileyen kozmik bir hâdise olarak görülüyordu. Düşmüş bir dünyada yaşayan günahkâr beşeriyeti lanetlemek yerine, Tanrı'nın sınırsız lütuf ve inâyeti, [Kutsal] Ruh'un mevcûdiyeti, Logos'un [Söz olarak İsa-Mesih'in] insanı ve dünyayı sınırsız bir şekilde sevgiyle kucaklaması, kutsanma / takdis, ulvîleşme / yücelme ve evrensel / küllî bir yeniden-doğuş üzerinde daha büyük bir vurgu sözkonusuydu.

Erken dönem Hıristiyanlarının kendi yazdıklarına baktığımız zaman, sanki onların, kesin ölümden ânî bir kozmik kurtuluş, kesin lanetlenmenin bir anda tersine dönmesi, beklenmedik yeni bir hayat bahşedilmesi gibi bir tec-

rübe yaşadıkları; daha özlü bir deyişle, yalnızca yeni bir hayata değil, bilakis sonsuz hayata kavuştukları izlenimi ediniyoruz. İşte bu mucizevî sonucun etkisi altında, onlar, beşeriyetin kurtuluşu anlamına gelen "iyi haber"i [Hıristiyanlığın mesajını] bütün insanlığa ulaştırmak ve yaymak için yola koyulacaklardı.

İsa-Mesih'in kurtuluşu [ve kurtuluş doktrini / âmentüsü] burada insanlık tarihinin ve bütün insanlığın ıstırabının mutlak ve müspet bir tahakkuku olarak kabul ediliyordu; ki, İnsanın yabancılaşmasının ve ölümlülüğünün arketipal kökenini oluşturan Âdem'in *ilk günah*'ı / *aslî günah*'ı, Paskalya Yortusu'nda paradoksal bir şekilde "*Ey Kutsanmış Günah!*" / "*O felix culpa!*" denilerek kutlanıyordu. İnsanın karanlık "iyi ve kötü"ye dâir bilgisini, özgürlüğe dâir ahlâkî ürpertisini, yabancılaşma ve ölüm tecrübesini vücûda getiren, gün ışığına çıkaran Düşüş [İlk Günah], burada, tam anlamıyla tiksindirici ve trajik bir felâket olarak değil, aksine, geriye dönüp bakıldığında, insanın bilinci belirginleştirmedeki çocuksu yoksunluğunun ve yetersizliğinin sebep olduğu varoluşsal gelişimin erken ve ayrılmaz bir parçası, insanın aldatılmaya, yanıltılmaya çocuksu bir şekilde açık olması olarak görülüyordu. İnsanın, sevgiyi seçmesi ve kendisini Tanrı'nın katına yükseltmesi demek olan Tanrı tarafından bahşedilen *özgürlüğü*nün kötüye kullanılmasında, insan, yaratılışın mükemmelliğini yıkmış, yerle bir etmiş ve kendisini ilâhî birlikten ve bütünleşmeden uzaklaştırmıştı.

Bununla birlikte, bu günahın tastamam bilincine acı bir şekilde de olsa varmasıyla birliktedir ki, insan artık Tanrı'nın affediciliğinin ve ruhunu sarıp sarmalayıcılığının sonsuz coşkusunu tecrübe edebilir hâle gelmişti. İşte İsa-Mesih vasıtasıyla, bu aslî ayrılma, ıslah ediliyor ve yaratılışın mükemmelliği, yeni ve daha kapsamlı bir düzlemde yeniden tesis ve tasdik ediliyordu. Dolayısıyla beşerî zaaf, Tanrı'nın kudretinin tecellî ve tahakkuk etmesinin bir vesilesi olmuş oluyordu. İnsan ancak bu yenilgi ve sonluluk duygusu aracılığıyladır ki, kendisini Tanrı'ya özgürce açabilirdi. Ve yine insanın ancak düşüş'ü vasıtasıyladır ki, Tanrı'nın eşsiz lütuf, sevgi ve azameti, düzeltilemez olanı düzelterek kendisini tam olarak ifşa edebilir, gün ışığına çıkarabilirdi. Tanrı'nın görünüşteki gazabı bile, şimdi artık onun sonsuz merhametinin ve lütfunun

zarûrî bir unsuru olarak anlaşılıyor ve idrak ediliyor, beşerî ıstırap da, sınırsız mutluluğa giden zarûrî bir önkapı olarak görülüyordu.[31]

---

31 Bu yaklaşımın etkili bir ifadesi, (takrîben M. S. 185-254 yılları arasında yaşadığı tahmin edilen) İskenderiyeli Hıristiyan Yenieflatuncu Origen tarafından telâffuz edilmiştir. Origen'e göre, cehennem, mutlak olamazdı; çünkü Tanrı, sonsuz iyiliğiyle, yarattıklarını nihâî olarak kendi başlarına bırakamazdı. Lanetlenme tecrübesi, kişinin kendi kendine empoze ettiği bir kınama ve kınanma çabasından, yani, kişinin ruhunu fiilen Tanrı'nın sevgisinden koparmasına yol açmasıyla bizzat Tanrı'dan uzaklaşma eyleminden başka bir şeye dayanmıyordu: Dolayısıyla cehennem, Tanrı'nın büsbütün hayattan yok olduğu, çekildiği, uzaklaştığı bir durumdan ibaretti aslında. Ne var ki, Origen'e göre, bu yabancılaşma [Tanrı'ya ve kişinin kendi aslî fıtratına yabancılaşması] tecrübesi, kişinin, her şeye nüfûz eden sevgi sahibi Tanrı'yla bütünleşmesi için giriştiği daha uzun bir terbiye, tezkiye ve hakkıyla kul olma sürecinde karşılaşılan geçici bir durumdu. İnsanlığın varoluştan sahip olduğu özgürlüğü açısından bakıldığında, Tanrı'nın bu kurtarıcı, selâmete ve felâha erdirici sürecinin süresi, zorunlu olarak beklenildiğinden de uzun olabilirdi; ancak her ne sûretle olursa olsun, bu evrensel kurtuluş süreci tamamlanmadığı sürece, İsa-Mesih'in misyonu aslâ tamama eremezdi. Aynı şekilde, Origen, insan hayatındaki ve varoluşundaki olumsuz hâdiseleri de, ilâhî cezanın araçları değil, aksine, manevî-rûhî inşa'nın vasıtaları olarak görüyordu. Dindar halk kitleleri, bu olumsuz hâdiseleri ve felâketleri, Tanrı'nın gazabının cezalandırıcı fiilleri olarak algılıyor olabilirdi; ama bu görüşler ve inanışlar, gerçekte sınırsız merhametinin kuşatıcı bir parçası olan Tanrı'nın fiillerini çarpıtmaktan başka bir anlam ifade etmiyordu.
Tıpkı cehennem meselesinde olduğu gibi, cennet de, hiç de zorunlu olarak mutlak değildi. Zira kurtuluş sürecinin sonunda, kurtulmayı hak eden kişiler, sahip oldukları ve hâlihazırda kullandıkları hür iradeleriyle, bütün hikâyeyi silbaştan yeniden başlatabilirlerdi. Origen'in teolojisi, ruhun ilâhî olan'a yükselişinin, bir mertebeler silsilesinden geçerek -maddeden ruha, imaj'dan gerçekliğe ulaşarak- ruhun tamir edilmesine imkân tanıyan Logos'la mistik bütünleşmeyi gerçekleştiren uzun varoluş yolculuğunun Tanrı'nın iyiliği ile ruhun özgürlüğünün eşzamanlı olarak tasdik edilmesinin sonucu olarak gerçekleştiği fikrine dayanıyordu.
Her ne kadar Origen, pek çok kişi tarafından, havarilerden sonraki erken Kilise döneminin en büyük teologlarından ve şahsiyetlerinden biri olarak kabul edilse de, "evrensel kurtuluş", münferit ruhun önceden mevcûdiyeti, Oğul'un Bir'den / Tek'den vücuda gelişinin Yenieflatuncu bir perspektifle değersizleştirilmesi, bedenin dirilişini spiritüelleştirmesi, alegorik kurtuluş tarihini zamansız, arketipal bir sürece dönüştürmesi ve dünya tarihinde devam eden devr-i dâimlere dâir geliştirdiği felsefî fikirleri de dâhil çeşitli meselelerde onun ortodoksluğu sorgulanmıştır. Bu konuda iyi bir kaynak için bkz.: Henry Chadwick, *Early Christian Thought and the Classical Tradition: Studies in Justin, Clement and Origen* (Oxford: Oxford University Press, 1966).

Zira İsa Mesih'in ölümün üstesinden gelmesinde, insanın ebedî olan'a potansiyel olarak yeniden-doğuşunda, bütün zamanla kayıtlı, geçici kötülükler ve ıstıraplar, -kurtuluşa hazırlanma [imtihan hazırlığı yapma] olgusunun dışında- mutlak önemi hâiz olgular olma özelliklerini yitirmişlerdi. Bu ilâhî sır mantığına göre, kâinâttaki negatif unsur [örneğin kötülük olgusu], bütün Hıristiyan müminlerin neşve ile dolabilecekleri daha büyük pozitif bir varoluş hâlinin doğuşunu vücûda getirmeye hizmet ediyor, yardımcı oluyordu.

Artık Kâdir-i Mutlak'a tam olarak güvenilebilir ve böylelikle "toprağın lekesizliği ve saflığıyla" yaşanabilecek bir gelecekle ilgili bütün endişe ve kaygılar bertaraf edilebilirdi. Nasıl ki, gizli tohum, kışın soğuk "gölgesi"nden, baharın ısıtıcı ışığına ve hayatına geçince bir çiçeğe dönüşüveriyor idiyse, aynı şekilde, en karanlık zaman diliminde bile Tanrı'nın esrarengiz hikmeti coşkulu bir tasarı'yla hayata müdahale ediyordu.

Yaratılış'tan İkinci Geliş'e / Diriliş'e kadar yaşanan bütün dram, şimdi, Logos'un / Söz'ün / İsa-Mesih'in ifşasının, yani ilâhî planın yüce bir ürünü olarak kabul ediliyordu. İsa-Mesih, Yaratılış'ın hem başlangıcı, hem de sonuydu; alfabesiydi; orijinal hikmeti ve nihâî tamamlanışıydı. Gizlenen, artık gün ışığına çıkmıştı. İsa-Mesih'te, kozmos'un mânâsı tahakkuk ve ifşa ettirilmişti.

Bütün bunların hepsi, ilk dönem Hıristiyanlarınca, coşkulu bir metaforla kutlanıyor ve kutsanıyordu: İsa-Mesih'in enkarnasyonuyla / dirilişiyle birlikte, Logos, yeniden dünyaya nüzûl etmiş / inerek müdâhil olmuş, böylelikle kâinâtın uyumsuzluklarını mükemmel bir harmoniyle uyumlu hâle getiren, gökyüzü ile yeryüzü, Tanrı ile insanlık arasındaki kozmik birleşmenin coşkusunu dillendiren semâvî bir şarkı bestelemişti.

İşte bu ilk döneme ait Hıristiyan *kurtuluşa erme* tasavvuru, aynı anda, hem mistik, hem kozmik, hem de tarihî bir tasavvurdu. Bu, bir yandan, esaslı bir iç / derûnî dönüşümdü: Tanrı'nın şafağını attırdığı Krallığı'nı tecrübe etmek, iç bir ışık ve sevgiyle donanarak ulûhiyeti tarafından derûnî olarak idrak ve ihata edilmek demekti. İsa-Mesih'in lütuf ve inâyeti vasıtasıyla, eski ayrılmış ve yanlış benlik ölmüş, yerine, yeni bir benlik, Tanrı ile bir olan bir benlik doğmuştu.

Zira Tanrı, hakîkî bir benlikti; insan kişiliğinin en derin özüydü. Onun insan ruhunda doğuşu / tecellî edişi; içerden dışarıya doğru bir ortaya çıkış, gerçekliğe uyanış, ulûhiyetin beklenmedik ve radikal bir şekilde insan tecrübesinin kalbine ânîden nüfûz etmesi olarak hâricî bir dühûl etme işi değildi.

Ama öte yandan da, bu iç dönüşümle ilintili olarak, bütün bir dünya da, dönüşüm geçiriyor, ilâhî lütuf ve azametine yeniden kavuşuyordu; sadece sanki sübjektif bir iç aydınlanma şeklinde değil, aksine, tarihî ve kolektif bakımdan önemli sonuçlara yol açacak şekilde bir ölçüde ontolojik olarak gerçekleşiyordu bu.

Eşi görülmemiş bir kozmik iyimserlik işte burada [ve bu şekilde] telâffuz ediliyordu. Fizîkî ve tarihî olarak vukû bulması bakımından İsa Mesih'in yeniden dirilişi; her şeyin (bireylerin ve insanlığın bütün tarihinin, bütün çabaların, bütün hataların, günahların, kusurların, maddîliklerin, Yeryüzün bütün dramının ve gerçekliğinin) bir bakıma silinip süpürülüp sonsuz Ulûhiyet'le nihâî olarak muzaffer bir şekilde birleşip mükemmelleşeceğini vaat ediyordu.

İşte bunda sonra, zorba ve saçma olan her şey, Yaratılışın gizli mânâsı olan İsa Mesih'in tam olarak ifşasında, gün ışığına çıkmasında anlamlı hâle gelecekti. Hiç bir şey, terk edilmeyecek, her şeye dokunulacaktı. Dünya, kötü bir hapishane [ve kötülükler diyarı] değildi; başa çıkılması, anlaşılması imkânsız bir yanılsama da değildi; aksine, Tanrı'nın lütuf, inâyet ve azametinin taşıyıcısıydı.

Tarih, sürgit kötüye giden aşamalardan oluşan bir kısır döngüden ibaret değildi; aksine, insanlığın ulvîleşmesinin dölyatağıydı. Tanrı'nın Mutlak Kudret'i ile karamsar Kader, mucizevî bir şekilde merhametli bir İnâyet'e dönüştürülmüştü. İnsanın karamsarlığı ve karabasanı, şimdi yalnızca ertelenmiş bir şey değil, aksine ilâhî tahakkukuna kavuşuyordu. Düşüş'le birlikte kesinkes kapatılan Cennetin Kapıları, İsa-Mesih'le birlikte yeniden açılmıştı. İsa-Mesih'in merhamet ve kudretinin sonsuzluğu, kaçınılmaz olarak bütün bir kâinâtı fethedecek ve kemâle erdirecekti.

Pek çok erken dönem Hıristiyan'ının, gerçekleştiğine inandıkları mucizevî tarihî kurtuluşa erme hâdisesine sürekli olarak hayranlıkla bakarak yaşadık-

ları anlaşılıyor. Kozmos'un bütünleşmesi ve -insan ile Tanrı, tabiat ile ruh, zaman ile sonsuzluk, hayat ile ölüm, ben ile öteki, İsrail ile insanlık arasındaki- eski düalizmlerin / ikiliklerin sona ermesi yakındı artık. İsa-Mesih'in göklerden bütün bir dünyaya lütuf ve keremiyle yeniden döneceği İkinci Geliş'i, "mevcûdiyeti / vücut bulmayı" sabırsızlıkla beklemeye koyulduklarında, onların şuurları İsa-Mesih'in hâlihazırda başlattığı ve kendilerinin de doğrudan iştirak edebilecekleri kurtuluşa erdirici sürecin özgürleştirici hakîkati üzerinde odaklanmıştı.

İşte bu temel üzerinde, her şeyin üstesinden gelinmesinin mümkün olacağına inanılan bir umut beklentisi inşa edilmişti. Hıristiyan müminin sürgit devam eden Tanrı'nın bütün insanlık için tasarladığı merhamet dolu kudret ve planına duyulan umut yoluyla şimdiki zamanın sarsıntıları, çalkantıları ve terörleri aşılabilecekti. İnsanlık artık bundan böyle kendinden emin bir alçak gönüllülükle geleceğe bakabilirdi; ve bu umut beklentisinin bir şekilde gerçekleştirilmesine yardımcı olacağı yüce bir geleceğin tahakkuk ettirilmesine yönelebilirdi.

Burada özellikle önem arzeden bir diğer inanç da, İsa-Mesih'te Tanrı'nın insana dönüştüğü; başka bir deyişle, her şeyi ihata eden sonsuz Yaratıcı'nın tarihte ete kemiğe bürünen bütünüyle münferit bir insan olduğu inancıydı. İşte İsa-Mesih'te insanlık ile ulûhiyetin birleşmesinin, Tanrı ile insanın esas itibariyle yepyeni bir ilişki içine girmesini, insanlığın değerinin yüceltildiği kurtarıcı bir birleşmeyi sağladığı düşünülüyordu.

Pavlus, Yuhanna ve Irenaeus gibi erken dönem Hıristiyan teologlarının bu gelecek İsa-Mesih hakkında kullandıkları dilin, İsa-Mesih'in yeniden-gelişinin yalnızca gelecekte meçhûl bir zamanda gökyüzünden yeryüzüne inmesiyle hâricî bir hâdise olarak vukû bulacağını değil, aynı zamanda, İsa-Mesih'te ve İsa Mesih'le mükemmelleşen [düşüş'ten, günahkârlıktan kurtulan, kurtarılan] bütün insanoğullarının tabiî ve tarihî gelişimi içinden tedrîcî olarak doğuşla vukû bulacağını anladıkları da anlaşılıyor.

İşte burada İsa-Mesih, hem insanlığa ulûhiyet tohumunu eken "semâvî bir gelin" olarak, hem de beşerî evrimin gâyesi, yani bu tohumun vaadinin yerine getirilmesi, "ürünlerinin alınması" olarak görülüyordu. Bu sürgit devam

eden ve tedrîcî olarak gerçekleşen enkarnasyonun / dirilişin insanlığa ve dünyaya sirayetiyle, İsa-Mesih, yaratılışın meyveletini getirecekti.

Şu anda, tohum ve toprak gizli olmuş olabilirdi; ama ilâhî sırrın yüce bir şekilde teşekkül etmesi için hâlihazırda aktif, yavaş yavaş büyüyordu. Pavlus'un Romalılara Mektup'unda da yazdığı gibi, "bütün yaratılış bu ilâhî varlığın doğması için yolculuğa çıkmış durumda"ydı; tıpkı bütün Hıristiyanların kendi içlerindeki İsa-Mesih'e "hâmile olmaları" gibi; Tanrı şuuruna tam olarak vâsıl olduğunda yeni ve otantik bir hayata doğacak yeni bir ben'in gelişine "hâmileydi" bütün Hıristiyanlar.

İnsanlık tarihi, insanın varlığının Tanrı'ya doğru yol aldığı, ulûhiyete doğru gerçekleştirilen yoğun bir eğitimdi [imtihandı]. Gerçekten de, insan, yalnızca Tanrı'da tahakkuk etmekle kalmayacak, bilakis, aynı zamanda da, Tanrı, kendisini insan sûretinde ifşa ederek insan'da tahakkuk edecekti. Zira Tanrı, kendi ilâhî özünün tam olarak diriltilebileceği, kendi sûretinin bir vasıtası olarak insanı seçmişti.

Bu perspektiften bakıldığında, insan, Tanrı'nın yaratıcı şekilde kendisini ifşasına asil bir şekilde iştirak eden bir varlık olarak görülüyordu. Tanrı'dan yabancılaşmasıyla / kopmasıyla yaratıkların en mutsuzu ve umutsuzu hâline gelen insan, artık bundan böyle, yaratılışın çatlağını onarma ve ilâhî sûretini tesis etme merkezî rolünü oynayabilirdi artık. Logos ["Söz" olarak İsa-Mesih] insana nüzûl ve dühûl etmişti; dolayısıyla bundan böyle insan da, İsa-Mesih'in tutkusuna / iştiyakına ve şimdi kendisini ihata eden Logos'a iştirak etmek sûretiyle Tanrı'ya doğru yükselebilir ve yücelebilirdi. İsa-Mesih, kendisini, özgür bir şekilde insana verdiği, beşerî şartların aşağılamasını ve zaaflarını bütünüyle tecrübe ettiği için, insana, Tanrı'nın kendi gücüne ve azametine iştirak edebilme kapasitesi bahşetmişti.

Hâl böyle olunca, insanın geleceğinin Tanrı'da nasıl gerçekleşebileceğinin bir sınırı yoktu artık. 4. yüzyılın teoloğu Athanasius'un formülleştirmesiyle, "Tanrı, bizim Tanrı olabilmemiz için insan oldu."

Yeni Ahit'te haber verilen evrimci ulvîleşmenin / tanrılaşmanın ışığında bakıldığı zaman, bütün tarihî travmaların ve yıkımların, savaşların ve kıtlıkların, depremlerin ve insanlığın hadde hesaba gelmeyecek ölçüde çektiği bü-

tün ıstırap ve meşakkatlerin insandaki ilâhîliğin zarûrî olarak doğum işi ve işlemi olduğunu kavranabilirdi. Bu yeni Hıristiyan vahyinin ışığında, insanlığın bütün bu çabaları boşuna değildi. İnsan, zorluğa, İsa-Mesih'in çarmıhına göğüs gerecek ve böylelikle Tanrı'ya [Tanrı'nın kendisine yüklediği ağır yüke ve sorumluluğa] tahammül edebilecekti. İsa-Mesih, gelecekte gerçekleştirilebilecek yeni manevî şuuru ve özgürlüğünün gücüyle evrilen yeni bir insanlığı harekete geçiren / başlatan İkinci Âdem'di. Ancak ilâhî olan, hâlihazırda bütün lütufkârlığı ve cömertliğiyle insanda ve şimdiki dünyada mündemiç ve aktifti.

ONBEŞİNCİ BÖLÜM

DÜALİST HIRİSTİYANLIK

Ancak Pavlus, her ne kadar meşrû olsa da, Hıristiyanlık'taki mistik / taşkın unsurun, eğer bu temayülün oluşturduğu stresin döngüsü, İsa-Mesih'ten uzaklaşıp insana, gelecekten uzaklaşıp şimdi'ye, iman'dan uzaklaşıp bilgi'ye doğru kayacak olursa, bu durumun kolaylıkla negatif manevî sonuçlara yol açabileceği konusunda uyarmıştı. Bu tür bir sapma ve çarpıtmayı, gözlemlediği, düzeltmeye ve oluşmasına yardım etmeye çalıştığı erken dönem Hıristiyan cemaati arasında "taşkın kişiler" ya da Gnostisizm yanlıları içinde müşâhede etmişti.

Yine de Pavlus'un gözünde, onların inanç ve davranışları, dünyaya ve hâlihazırda hâlen mevcut olan kötülüğe karşı sorumsuz bir tavır takınmak sonucunu doğuran dejenerasyonun benliğin günahkâr bir şekilde abartılmasına ve şahsî manevî güçlerin esoterik / gizemli bilginin sevgi, alçak gönüllülük ve pratik ahlâkî disiplinin önüne geçirilmesine neden olarak Hıristiyan mesajının aşın taşkın yorumlarının tehlikelerini gün ışığına çıkarıyordu. İsa-Mesih, gerçekten de yeni bir çağ ve yeni bir insanlık başlatmıştı; ama bütün bunlar henüz tam anlamıyla gerçekleşmemişti ve eğer insan, Tanrıdan başka birinin, tam gerçekliği hâlâ gelecekte gizli olan yüce değişimi doğurabileceğini düşünecek olursa, kendisini kandırmış olmaktan başka bir şey yapmış olamazdı.

Dünya ilâhî olan'a hâmileydi ve doğum sancıları çekiyordu ama henüz doğum gerçekleşmemişti.

Her ne kadar Pavlus'un aktivitesi, hâlihazırda insanda mevcut olsa da, Pavlus'un kendisinin yaşadığı sorgulamalar ve şahsî ıstıraplar ("bedendeki iğneler") bu gerçekleşmenin gelecekte vukû bulabileceğinin ve gerçek lütuf ve zaferin çarmıha gerilme yolunda olduğunun deliliydi. Kişi, İsa-Mesih'le lütuf ve ihsana gark olmak istiyorsa, mutlaka İsa-Mesih'le birlikte ıstırap çekmeliydi.

Pavlus, kendisinin bireyin dînî kaygılarıyla daha geniş Hıristiyan topluluğunun / ümmetinin dînî kaygıları arasında hakîkî denge olarak gördüğü şeyi kaybetmemek için bu taşkın mistiklerle özellikle mücadele ediyordu. Zira bu dengeyi yitirmek demek, gerçek Hıristiyan müjdesinin özünü kaybetmek demekti. Onların, henüz açıkça kurtuluşa ermemiş bir dünyada hâlihazırda tahakkuk ettirilmiş şahsî kurtuluş iddiaları, manevî elitizme / seçkinciliğe, davranışta ahlâksızlığa ve hatta şahsî yeniden-dirilişin hâlihazırda şimdide gerçekleştirildiği düşünülerek gelecekte gerçekleşecek olan yeniden-dirilişi inkâr etmelerine kadar gidebilirdi. İlâhî merhametten ziyade beşerî kibir, bu tür öğretilerin kaçınılmaz neticesiydi. İnsanın kendi sınırlarını ve kusurlarını bilmesi ve İsa-Mesih'e iman etmesi kâfiydi. Zira şu ân hakîkî Hıristiyanların yapması gereken şey, Tanrı'nın lütuf ve inâyet dolu yüce geleceğini hak eden sevgi ve ahlâkî arınmışlık toplumu inşa edebilmek için mümin kardeşlerle birlikte çalışmaktı. İsa-Mesih vasıtasıyla tecrübe edilen coşku ve neşve, meyvesini verecekti; ama ahlâkî sağlamlık, şahsî fedakârlık ve gelecekte gerçekleşecek dönüşüme alçak gönüllü bir şekilde iman etmek de bir gün mutlaka meyvesini verecekti.

Görüldüğü gibi Pavlus, prematüre kurtuluşa erme iddiasının dünyanın daha sonra yaşayacağı daha büyük kurtuluşu engellememesi için, gelecekteki daha büyük kozmik birliğin tasdik ve teşvik edilebilmesi kaygısıyla şimdi'de karşımıza çıkan kısmî bir düalizm öğretisi geliştirmişti. Pavlus'un bu ıslah edici öğretileri, Mark, Matta ve Luka'dan oluşan özet İncillerde de ihtiva edilen dînî tasavvur tarafından da destekleniyordu. Bir grup olarak ve Yuhanna İncili'nin aksine, bu anlatılar, İsa'nın beşer olma yönüne, fiiline, yaşadığı tarihî

hayatına ve ıstırabına, yanısıra da zamanın kıyametçi bir şekilde sona ermesinden önceki şimdiki zamanın şeytanca tehlikelerine vurgu yapma temayülü gösteriyorlardı.

Bu üç özet İncil'de benimsenen ve telâffuz edilen perspektif, şimdiki zamanın çalkantılarının ve hercümercinin üstesinden gelebilecek yoğun bir ilâhî müdâhale beklentisini teşvik ediyor ve insanın şimdiki manevî konumu konusunda daha eleştirel bir tavır takınıyordu. Bu tür bir görüş, kendisini, şimdiki dünya ile gelecek Semâvî Krallık, Tanrı'nın Mutlak Kudreti ile insanın çaresizliği arasındaki düalizme teslim ediyordu. Ancak bu düalizm, Tanrı'nın insanlığa bahşettiği Ruh ihsanıyla giderilebilirdi ve kısa bir süre zarfında da İsa-Mesih'in İkinci Gelişi'yle birlikte büsbütün ortadan kaldırılacaktı.

Ne ki, paradoksal olarak bu düalizm, 1. yüzyılın sonlarına doğru yazılan ve teolojik olarak en gelişmiş İncil olan ve İncillerin sonuncusu Yuhanna İncili'nin bazı unsurlarında yapılan farklı bir vurguyla daha bir pekiştirildi. İlk kuşak Hıristiyanlarının umdukları gibi İkinci Geliş, kısa bir zaman zarfında gerçekleşmediği için, üç özet İncil'de beklenti içine girdirici bir şekle sahip olan bu düalizm, Yuhanna'nın İncili'nin etkisiyle, daha da mistik ve ontolojik bir şekil aldı.

Yuhannacı tasavvura, İsa-Mesih'in aşkın krallığı ile Şeytan'ın kontrolündeki dünya arasındaki ayırımı somutlaştıran ve pekiştiren madde ile ruh arasındaki düalizme kolaylıkla tatbik edilebilecek kozmik bir ayırım olan karanlığa karşı aydınlık, kötü'lüğe karşı iyi'lik teması nüfûz etmişti. Her ne kadar Yuhanna'nın "tahakkuk etmiş eskatolojisi -yani onun, tarihin kurtuluşa erdirici nihayetinin, hâlihazırda yeniden-diriliş'in ardından tahakkuk ettiğini öne süren öğretisi-, insanın İsa-Mesih'in yüceltilmesine hâlihazırda iştirakini tasdik ediyor idiyse de, bu, belirgin bir şekilde, kurtuluşa erme süreciyle alakası olmayan, hatta bu sürecin önünde engel teşkil eden maddî dünya ile fizîkî bedeni aşan manevî bir iştirak olarak anlaşılıyordu.

Bu türden mistik ve ontolojik düalizmler, Gnostikler ve yanısıra da, Hıristiyan teolojisi içindeki Yenieflatuncu akım tarafından destekleniyor ve "İkinci Geliş"in sürekli olarak tarihî bakımdan gecikmesi ile de daha fazla tasdik edilmiş oluyordu. Ancak her ne kadar Gnostiklerin esoterik / esrarengiz bil-

gilerinin bu aşkınlığa aracılık ettiği düşünülüyor idiyse de ve Yenieflatuncuların mistik iç aydınlanmalarının böylesi bir şeyi yaptığı kabul edilebilirse de, İkinci Geliş'i zarûrî bir çözüm olarak bekleyen daha geniş ortodoks Hıristiyan gelenek için bu aracılık rolü süregiden kutsal Kilise tarafından gerçekleştirilecekti.

Dolayısıyla Yuhanna'nın İncili, İsa-Mesih ile inananlar arasında şimdi sözkonusu olacak bir birliği tasvip ediyordu ama bunu örtük ontolojik düalizmine rağmen kabul ediyordu. Dahası, Yuhannacı "Logos, ete kemiğe büründü" şeklindeki temel inanca rağmen, -misyonunun başlangıcından itibaren taşkın Rabb olarak lütuf ve inayet içinde olan bir Tanrı şeklinde tasvir edilen- Yuhanna İncili'nin İsa-Mesih'inin, bütün diğer insanoğullarının mevcut potansiyellerini ziyadesiyle aştığı ve bunun sonucu olarak da, tabiî insan ile tabiî dünya arasında manevî düşüklük ve karanlığa vurgu yapma temayülü gösterdiği gözleniyordu. İsa-Mesih'in dünyadaki süregiden mevcûdiyetinin sırlı / esrarengiz temsilcisi ve inanlığın yüceltilmesinin yegâne vasıtası olarak bu boşluğu Kilise'nin bizzat kendisi dolduracaktı.

Yuhannacı İsa-Mesih, insanın mistik bir şekilde varolmasına açıktı: İsa-Mesih'in sevgi emrine itaat edenler ve onu Oğul olarak bilenler, aşkın Baba ile bu birleştirici ilişkiye iştirak edebilirlerdi. Ancak bu özel ilişki, diğer "dünya"lılarla zıt bir konumda düşünülüyordu; böylelikle bir başka ikilik daha ortaya çıkmış oluyordu: Nasıl ki, Gnostik elit, insanlığın kurtuluşa erememiş çoğunluğundan ayrı idiyse ya da nasıl ki, aydınlanmış bir filozof aydınlanmamış kişilerden ayrı idiyse, aynı şekilde, en genelde Hıristiyan geleneği için de, Kilise'nin içindekiler, Kilise'nin dışındaki herkesten ayrı idiler. Bu ayırım, kurtuluşa ermeyi, yalnızca kendilerinin Tanrı'nın hakîkî kulları olduğunu ve tabiatı icabı Tanrı'ya karşı çıkan ve lanetlenmeye mahkûm olan insanlığın kitlelerinden özellikle kurtarıldığını düşünen seçkin bir inananlar azınlığı açısından gören Eski ve Yeni Ahitlerde bu temayül destekleniyor ve tahkim ediliyordu.

Uzun vadede, ilk dönemin Hıristiyanlık mesajını, yeniden tanımlayacak olan Hıristiyan tasavvurunun diğer tarafını ya da kutbunu teşvik eden işte bu genel temayüldü: Bu temayül, kendisini, Üç özel İncil'de, Pavlus'un ahlâkî

tavsiyelerinde ve Yuhanna'nın mistik düalizminde, bunlara ilâve olarak, Hıristiyanlık öncesi Yahûdî temalarının süregiden etkilerinde ve kalıntılarında, İkinci Geliş'in gecikmesinde gelişen bir kurumsal Kilise'nin gereklerinde bulan olağandışı bir potansiyele ve kalıcı etkiye sahip mesihçi bir kurtuluşa erme görüşüydü.

Makul bir değişim ya da vurgu farklılığıyla, taşkın / mistik Hıristiyan mesajını hep birlikte savunan aynı İnciller ve Mektuplar, özellikle de tarihî bağlam değiştikçe ve vahiy üzerine farklı bir ışık düşürüldükçe, çarpıcı bir şekilde farklı bir başka senteze kendilerini kaptırıveriyorlardı. Kökeni bakımından bu kavrayış, -Tanrı ile insan, gökyüzü ile yeryüzü, iyi'lik ile kötü'lük, mümin ile lanetli arasında- güçlü bir varoluş ayırımını yansıtıyordu.

İşte burada, hem insanın, hem de dünyanın dibine kadar gömüldüğü ve sonuç itibariyle aşkın ilâhî müdâhalenin insan ruhlarını kurtarabilmek için zarûrî olduğu yozlaşma ve çürümeye vurgu yapılıyordu. Bu kutsal metinler temelinde ve kendilerinin mevcut dünyanın negatif şartlarına ilişkin tecrübeleri ve manevî bir özlem içinde olmaları açısından, dindar Hıristiyanlar, dikkatlerini, münhasıran ya vaat edilen İkinci Geliş biçiminde ya da Kilise'nin aracılık ettiği ölümden sonraki hayata yönelerek gelecek ve öte dünya üzerinde yoğunlaştırıyorlardı. Her iki durumda da, şimdiki hayatın, tabiî dünyanın ve ilâhî hiyerarşide insanlığın konumunun değerini inkâr etme temayülü belirginleşmişti.

Yalnızca Tanrı'nın müdâhalesi, insanlığın âdil ve doğru mirasını kurtarabilirdi; bu müdâhale, İsa-Mesih'ten sonraki ilk Hıristiyanlar kuşağının, tarihi sona erdirecek kıyametçi bir patlama biçiminde gerçekleşecek bir beklentiydi. Bu tür bir beklenti, her ne kadar kendisinin, bu hâdisenin zamanı ya da ayrıntıları konusundaki hesaplamalardan kaçınılmasını söylediği rivayet edilse de, böyle bir hâdisenin yakınlığına dâir İsa-Mesih'in sözleri tarafından teşvik edilmişti.

Her ne sûretle olursa olsun, zamanın sona erişine ilişkin beklentiler, o zamanki Yahûdîler ve kötülüklerle dolu çağdaş dünyaya eleştirel bir tavır takınan diğer dînî mezhepler arasında oldukça yaygındı. Ancak bu tür bir kıyamet gerçekleşmeden bir kaç kuşak geçtikten ve özellikle de Augustine'den

sonra, kurtuluşa erme, daha az dramatik tarihî ve kolektif terimler açısmdan ve daha çok kurumsal sakramentler vasıtasıyla ve insanın fizîkî dünyayı terk etmesi ve semâvî bir hâle geçmesiyle gerçekleştirilebilecek Kilise'nin aracılık yaptığı bir süreç olarak görülüyordu.

Bu tür bir kurtuluşa erme, tıpkı kıyamet gibi, her ne kadar bu, inanandan, hayatı boyunca eylemlerinin ve inançlarının Kilise tarafından kutsanmasını talep ediyor olsa da, beşerî çabadan çok, bütünüyle Tanrı'nın iradesinden kaynaklanan bir olgu olarak algılanıyordu. Her iki durumda da, insanın pozitif rolü, Tanrı'nın lehine aşındırılıyor ya da inkâr ediliyordu; bu dünyanın değeri de, öte dünyanın lehine aşındırılıyor ya da inkâr ediliyordu ve yalnızca spesifik ilkelere ve kilise düzenlemelerine harfi harfine uymakla inanan insan, ruhunu lanetlenmekten kurtarabilirdi. Kötülüğün üstesinden gelme mücadelesi, Tanrı'nın ve Kilise'nin otoritatif aktivitesini zorunlu kılan temel ilgiydi.

Bu temele yaslanan Hıristiyanların çoğu ve Batı'daki devam eden Hıristiyan geleneği, prensip olarak taşkın / mistik birleşme tasavvurunu kabul etse de, pratikte, daha statik, daha sınırlayıcı ve daha düalist Hıristiyanlık formuna bağlanmıştı. İnsanlığı ve tabiatı, İsa-Mesih'in tedrîcî olarak taşıyıcısı; tarihi ise, bu dünyadaki ilâhîliğin âniden doğuş süreci olarak değerlendiren ilk dönem Hıristiyanlığının kozmik boyutu, daha fazla dikotomileştirilmiş bir tasavvura tercih ediliyordu. Bu ikinci görüşe göre, ideal Hıristiyan, mevcûdiyeti, bu dünyadan radikal bir kopuşla insan ruhu tarafından tam olarak bilinebilecek ilâhî olan'ın itaatkâr ve görece pasif bir şekilde alıcısı olarak tahayyül ediliyordu; bunun, hâricî bir ilâhî müdâhaleyle İkinci Geliş yoluyla, bu dünyadan çilecil ve keşişçe bir uzaklaşma yoluyla, dünyayı inkâr eden veya öte dünyaya yönelen Kilise'nin kutsanan aracılığıyla ya da öte dünyada bütünüyle aşkın, dünya-dışı bir kurtuluşa erme vasıtasıyla çeşitli şekillerde vukû bulacağı düşünülüyordu.

Bu anlamda, Hıristiyanlığın, çoklukla, şimdi daha belirgin bir şekilde daha fazla öte dünya vurgusuna sahip olsa da, Yahûdîlikten hiç de farklı olmayan bir şekilde, kurtarıcısını beklediği söylenebilir. Burada, İsa-Mesih'in İkinci Gelişi'nin ya da birinci gelişi bastırma temayülü gösteren İsa-Mesih'in ölümden sonra ruha girişinin manevî önemi, bu ikincisinin Kilise tarafından

başlatılması veya üstlenilmesi hâriç, kalıcı öğretiler ve ahlâkî bir örneklik sunuyor ve *gelecek* kurtuluşu umudunu canlı tutuyordu.

Birinci Geliş'e gelince... İnsanlığın suçluluk duygusunu simgeleyen ıstırap çeken ve çarmıha gerilen İsa inancı, insanlığın kurtuluşunu ve özgürleşmesini simgeleyen muzaffer ve yeniden-dirilen Mesih inancının yerine geçme temayülü gösteriyordu. Zira, bizzat dünyanın kendisi, pek az esaslı bir değişim ve ulvîleşme süreci yaşamış görünüyordu. Gerçekten de bu, Mesih, insan olduğunda ve Tanrı çarmıha gerilmiş ve böylelikle insanın günahkâr kaderini tanımlamıştı. İnsanlığın umudu, gelecekte, Tanrı'nın aşkın kudretinde, öte dünyada gizliydi; şimdilik ise, Kilise'nin omuzlarındaydı.

Böylelikle Tanrı'nın Krallığı'nın bütün "içkinlik"i, şimdi Kilise'de ihata edilmeye başlanmıştı. Ama öte yandan, buna rağmen, Kilise, içinde varolduğu dünyaya kesinkes karşı olan ya da daha doğru bir deyişle dünyayla birlikte varolmaya zorlanan bir kurum olarak algılanıyordu. Daha derin düzlemde ise, "primitif" Hıristiyan şuurunu karakterize eden bu içkin "yeni insan" ve "yeni yaratılış" dinamizmi, burada, öte dünya eksenli bir yenilik ve yenilenme, ışık saçan semâvî bir gelecek, bütünüyle aşkın bir aydınlanma özlemine ve beklentisine dönüştürülmüştü. Şimdiki dünya, yabancı bir sahne'ydi, insanın, yaratılışta içine yerleştirildiği ve içinde Kilise vasıtasıyla kurtuluşu için çalışacağı, çaba göstereceği görece statik bir bağlam'dı.

Sonuçta, bu kurtuluş, insanın İsa-Mesih tarafından, insanın dünyevî kusurlarının geride kalacağı semâvî dünyaya yükselmesinden ibarettir. Tıpkı şimdiki dünya gibi çaresiz ve yapayalnız olan daha coşkun ve taşkın kişi için mutluluk, cennette kurtuluşa erme imkânına kavuşmak olacaktır. Kendi günahkârlığının ve dünyanın büyük kusurlarının acı bir şekilde farkına varan inanan Hıristiyanların çoğu, yalnızca bir kaç seçkin kişinin kurtuluşa ereceği ama buna mukabil olarak yozlaşmış çoğunluğun gazaba dûçâr olacağı inancının tetiklemesiyle, kendilerini, bu tür bir öte dünya eksenli kurtuluşa hazırlama çabalarına vakfediyorlardı.

Bu perspektifte, beşerî yücelme ideali, ya anlamsız ya da dinden çıkmak olarak görülüyordu. İnsanın kurtuluş konusundaki girişimlere katkısı sınırlıydı ve bu kurtuluşun mahiyeti, Tanrı'ya daha az yabancılaşma ve Tanrı'nın se-

mâvî sarayındaki kilise tarafından ihata ve dâhil edilmeye daha fazla yönelme olarak tarif ediliyordu. İnanan Hıristiyan, Tanrı'nın gözünde, şahsî olarak [ve yaratılıştan, "ilk günah'tan ötürü] tevârüs ettiği suçluluk / isyankârlık duygusundan kurtulan doğru yolda biri kılınması anlamında "Tanrı / İsa-Mesih gibi" kılınmamıştı.

İşte burada, Tanrı'nın sûretinde "yapılan" ve İsa-Mesih'in ilâhî olan ile beşerî olanı birleştirmesiyle yüceltilen Tanrı'nın en muazzam yaratığı olarak insanın asaleti ve hürriyeti algısı, büyük ölçüde, insanın değersizliği, Tanrı'ya ve Kilise'ye manevî olarak mutlak bağımlılığı anlayışıyla gölgelenmişti. İnsan, kendisini gönüllü ve bilinçli olarak Tanrı'ya karşı konumlandıran, tabiatı icabı, günahın nüfûz ettiği bir varlık olarak algılanıyordu.

Durum böyle olunca da, insanın iradesi, içindeki ve dışındaki kötülüklere karşı durabilmesi noktasında yetersizdi ve insanın kurtuluşu, yalnızca Tanrı'nın, Oğlu'nun ölümünü kefaret olarak görerek inananın kusurluluğunu merhamet ve şefkatiyle gözardı etmesi ve tıpkı bütün insanlık gibi gerçek anlamda hak ettiği lanetlenmekten inanan insanı kurtarması imkânında gizliydi.

Yalnızca Tanrı'nın fiili, manevî olarak muktedir olduğu için, tıpkı antik Yunan'daki insan tipinde olduğu gibi insanın kahramanlık oyunlarına soyunması, sadece hakîr görülecek boş bir zafer avuntusu olabilirdi. Pek çok *primitif* ve daha sonraki dönemlerdeki Hıristiyan için, evrensel / küllî ulûhiyetin iskân ettiği ilke olan İsa-Mesih'e doğrudan iştirak etmesi ölçüsünde, insanın, kahramanlığa iştirak edebileceği / soyunabileceği doğrudur. Bu tür bir yaklaşım, erken dönem Kilise'nin şehitlere ilişkin tanıklıklarında kendisini belli ediyordu.

Ne var ki, daha sonraki dönemlerin ana akımını oluşturan Hıristiyanlık anlayışına göre, bu tür bir mutlak kahramanlık algısı, insanın kabiliyetlerinin bütünüyle ötesine taşıyordu. Tarihî olarak İsa'da tecellî etmesi biricik bir hâdise olan ve ilâhî kahramanlığı mutlak kabul edilen İsa-Mesih, bütünüyle hâricî bir figürdü; oysa buna mukabil olarak, insanoğulları, en iyisi, varlıklarını Yaratıcı'ya borçlu olan, en kötüsü de, lanetlenmiş günahkâr yaratıklardı. Bütün iyi, Tanrı'dan geliyordu ve kökeni itibariyle manevî idi; bütün kötü ise, insanın kendi günahkâr tabiatından geliyordu ve kökeni itibariyle dünyevî idi.

İşte burada klasik pagan dönemin düalizmi / ikiliği, İsa-Mesih'in doğuşundan önceki zamanlardaki kadar örtük olarak da olsa mutlaktı ve trajik çarmıha gerilme tasavvuru ve tahayyülü, Tanrı ile insan, bu dünyadaki şimdiki hayat ile manevî dünyadaki gelecek hayat arasında kâinâtta mevcut olan *şizma* / bölünme duygusunu ve anlamını pekiştirmeye yarıyordu. Bu büyük boşluğu, yalnızca Kilise doldurabilirdi.

Radikal olarak farklı ama yine de iç içe geçmiş Hıristiyanlık tecrübelerinin mevcûdiyeti, Hıristiyan dünya tasavvurunun sürgit devam eden evriminde ilâve bir faktör teşkil eden ve bu bağlamda hâlâ belirleyici bir etkiye sahip olan Yahûdî inancındaki benzer bir dikotomiyi / ikiliği yansıtıyordu. Oldukça gelişmiş Yahudî ulûhiyet tasavvuru ve bu ulûhiyetin sahip olduğu kudret idraki, aynı ölçüde din dışı, putperest ve salt beşerî olmanın önemsizliğini yansıtan bir algılama biçimi ile tamamlanmıştı.

Kezâ İsrail'in Tanrı ile özel ilişkisi ve Tanrı'nın emirlerini bu dünyadaki hükümranlığını yeniden tesis ederek yerine getirme tarihî sorumluluğu da, aynı şekilde, ona, yalnızca manevî önemi bakımından biricik olmakla kalmayan, öte yandan da, bütünüyle beşerî başarısızlık ve suçluluk duygusu bilinci vermişti. Zerdüştlüğün / Mecûsîliğin iyi ile kötü arasındaki kozmik ikiliği, ruhuna uygun bir şekilde ama (tersinin değil de) insanın kozmik düşüşünün *insan*'ın düşüş'üne sebep olduğu gibi tarihî bakımdan farklı sonuçlara yol açan Kutsal Kitap'ın insanının omuzlarına evrensel boyutlarda ahlâkî bir sorumluluk yüklemişti. Tanrı'nın Seçilmiş Halkı [Yahûdîler], kendilerine yüklenen bu özel rol tarafından hem ziyadesiyle taşmışlar, hem de [fena hâlde tahripkâr] taşkınlıklar yapmışlardı; o yüzden de, bunun sonucu olarak Tanrı tasavvuru değişik zamanlarda oldukça farklı görünümler aldı.

Öte yandan, İbrânî İncili'nin -Mezmurlar, İsiah ya da Şarkıların Şarkısı gibi- pek çok pasajı, Tanrı'nın merhameti, iyiliği ve yakın sevgisine ilişkin Yahûdî tecrübesine tanıklık ediyordu. Yahûdî dînî literatürü, her şeyden önce ve öte, Tanrı'nın insanla ve tarihle şahsî ilişkisine dâir açıkça telaffuz edilen yaklaşımı bakımından farklılık arzediyordu.

Fakat buna mukabil olarak, Eski Ahit'in ruhunun ve anlatısının çoğuna, kes/k/in adalet ve katı intikam / gazap yoluna başvuran kıskanç -gelişigüzel şekillerde cezalandıran, saplantılı bir şekilde sürekli kendisine atıf yapan, militanca milliyetçi, ataerkil, ahlâkçı, "göze göz, dişe diş"- bir Tanrı figürü öylesine hâkimdi ki, Tanrı'nın inşirah veren merhamet dolu sıfatları ve husûsiyetlerini görebilmek bir hayli zordu. Tanrı'ya güven, sürekli olarak Tanrı korkusuyla dengeleniyordu.

Yahûdî Tanrısı Yehova ile bazı karşılaşma ânlarında, isyankâr olarak algılananlara karşı Tanrı'nın acımasız gazabını yağdırmasını engelleyen şey, insanın âdil ya da merhametli yargılama çağrısıydı. Bazı durumlarda ise, Yahûdî'nin kendi ahlâkî adalet duygusu zaman zaman Yehova'nınkini de bastırıyordu. Ama hiç şüphesiz ki, birincisi, ikincisinden ortaya çıkıyordu.[32] Tanrı ile insan arasında gerçekleştiren kutsal akit / sözleşme, beşerî taraftan, paradoksal olarak, hem özerklik, hem de itaat talep ediyordu; Yahûdî ethos'u [ahlâk anlayışı, dünya tasavvuru] işte bu gerilim temeline dayanarak geliş/tiril/mişti.

Bazı önemli istisnalara rağmen İbranî Tanrı'sı kendisini genellikle uzlaşmaz bir şekilde "Öteki" olarak ifşa ettiği için sözkonusu gerilim, Yahûdî dînî tecrübesinde merkezî bir yer işgal ediyordu. Düalite / ikilik, Yahûdî dünya tasavvuruna her bakımdan nüfûz etmişti: Tanrı ile insan, iyi ile kötü, kutsal ile din-dışı.

Ne var ki, Tanrı'nın, kendi ötekiliğini dengeleyen yakınlığı [insanın yanıbaşında olması], tarihte açıkça görülüyordu. Ve Yahûdî dünya tasavvurunda, bu dünyada ilâhî olanın mevcûdiyeti, [her yerde hâzır ve nâzırlığı], İsrail'in Yehova'ya itaati vasıtasıyla kendisini tezahür ettiriyor ve yine bu yolla ölçümleniyordu. Yahûdîlerin, buna göre veya karşı tavır takınmasıyla muzaffer olmaları ya da yenilgiye razı olmaları sonucunu doğuran bir zorunluluktu. Her

32 Âlimler, kutsal Job'un Kitabı (takrîben M. Ö. 600-300 yılları) ile, Aşil'in yine aynı dönemlerde yazıldığı tahmin edilen "çağdaş" trajedisi *Prometheus Bound* başlıklı metni arasında pek çok çarpıcı tematik paralelliğin olduğuna dikkat çekiyorlar. Yine bundan daha önceki dönemlere ait olan Musevî Kutsal kitabı ile Homer'in epik metinleri arasında da şâyân-ı dikkat tarihî ve edebî paralelliklerin olduğu da konuyla ilgilenen bilim adamlarının yaptıkları çalışmalardan sonra günümüzde kabul ediliyor artık.

şey işte bu drama dayanıyordu. Tanrı'nın ürpertici Mutlak Kudreti ile insanın ontolojik olarak Tanrı'dan ayrılması, ayrı olması arasındaki bu Yahûdî diyalektiği, Tanrı'nın tarihte tahakkuk ettirdiği kurtuluş planı vasıtasıyla çözümleniyordu ve bu plan, insanın mutlak teslimiyetini zorunlu kılıyordu. Dolayısıyla, şaşmaz itaate ilişkin ilâhî buyruk, uzlaştırıcı sevginin ilâhî olarak dışa taşmasını gölgede bırakma eğilimi sergiliyordu.

Her şeye rağmen bu sevgi, yine de tecrübe edilmiyor değildi; özellikle de, Yahûdî milletini, çeşitli ve sürekli olarak değişen şekillerde Vadedilmiş Topraklar'a yerleşmeye imkân tanıyarak esrarengiz biçimlerde kendisini gösteriyordu bu olgu. Tanrı'nın insan için sahip olduğu kurtarıcı ve birleştirici sevgisinin bu yönünün, gelecek bir dönemde, bir mesih tarafından gerçekleştirilecek şiddetle beklenen bir durum olduğu; şimdiki çağın ise, insanın günah çaresizliğinin karanlığına yuvarlanması ve Tanrı'nın gazabı ile tedirgin edici bir şekilde tahrif edildiği görülüyordu. Nasıl ki insanın Tanrı sevgisi, insanın Tanrı'nın yasasına sorgusuz sualsiz itaatiyle büsbütün iç içe geçmişse, aynı şekilde, Yahûdî ulûhiyet tecrübesi de, uzlaşmaz bir yargılama duygusuyla tartışmasız bir şekilde sınırlanmıştı. İsa-Mesih'in kurtuluşu, Tanrı'nın gazapkâr tabiatını bütünüyle yok edemediği için, sonuçta, bu kombinezon, Hıristiyanlık tarafından tevarüs edildi ve dillendirildi.

Pavlus, Yuhanna ve Augustine'in yazıları, mistik ve yargılayıcı alaşımını bütünüyle ifade ediyordu ve bu kişilerin birinci derecede şekillendiricileri olduğu Hıristiyan dini, bu farklı ve ayrıksı temayülleri de yansıtıyordu. Tanrı, mutlak olarak iyi üstün bir varlıktı; ancak Tanrı'nın bu iyi'lik vasfı, Yuhanna Vahiy'inin kıyametçi Kıyamet Günü idrakinde gözlendiği gibi, en amansız ve en acımasız katılıkta isyankâr insana yönelebilirdi. (Bu yüzden, Paskalya Yortusu'ndaki "Ey Yüce günah!" pasajının bazı ortaçağ kiliseleri ve manastırları tarafından çıkarılmış olması hiç de önemsiz bir hâdise değildi).

Yahûdîlik'te olduğu gibi Hıristiyanlığın Tanrı tecrübesi de, yüce / ilâhî sevgi ilişkisi, hatta ilâhî romance / aşk ilişkisi ile ürpertici şekillerde cezalandırıcı hasmânelik ve yargılayıcı lanetleyicilik ilişkisi arasında çatallaşmıştı. Bu nedenledir ki, Hıristiyan umudu ve imanı ile Hıristiyan suçluluk ve korku duygusu yan yana birlikte var oldu.

ONALTINCI BÖLÜM

HIRİSTİYAN DÜNYA TASAVVURUNDAKİ İLÂVE ÇELİŞKİLER VE AUGUSTINE'Cİ MİRAS

Madde ve Ruh

Hıristiyanlık'taki kurtuluş ve yargılanma ile Tanrı'nın bu dünyayla birleşmesi şeklinde tezahür eden ve oldukça ayırıcı düalist ayırımdaki iç çatışma, özellikle de, Hıristiyanlığın fizîkî dünya ile fizîkî bedene ilişkin geliştirdiği tutumlarda son derce belirgindi. Ve esaslı bir belirsizlik ya da muğlâklık olan bu çatışmayı, Hıristiyanlık, hiç bir zaman tam olarak çözüme kavuşturmayı başaramadı.

Yahûdîlik ve Hıristiyanlık, Tanrı'nın kendi hür iradesiyle gerçekleştirdiği yaratı/lı/şın tam hakîkatini, azametini, güzelliğini ve âdilliğini diğer dinlerden çok daha açık bir şekilde telâffuz etmişlerdi: Yaratılış, bir yanılsama, bir yanılma ya da ilâhî bir yanlışlık değildi; yine yaratılış, kusurlu bir taklit ya da zorunlu bir südûr da değildi. Tanrı, dünyayı yaratmıştı ve bu iyi idi.

Dahası, Tanrı insanı, ruhen ve bedenen kendi sûretinde yaratmıştı. Ancak insanın günah'ı ve düşüş'üyle birlikte, hem insan, hem de tabiat, ilâhî "mirasların" / fıtratlarını yitirmişlerdi ve bu nedenledir ki, manevî olarak yoksun ve yabancılaşmış bir dünyanın orta yerinde insanın Tanrı ile gelgitli ilişkilerine ilişkin Yahûdî-Hıristiyan dramı başlamıştı. Yahûdî-Hıristiyan tasavvuru, baş-

langıçtaki *ilk* yaratılışa ilişkin yaklaşımında öylesine taşkınlık gösterdi ki, dünyanın düşüşü tasavvuru da o kadar ürpertici bir trajik görünüm aldı.

Bununla birlikte, Hıristiyan vahyi, İsa-Mesih'te Tanrı'nın ete kemiğe bürünen bir insana dönüştüğünü ve İsa-Mesih'in çarmıha gerilmesi hâdisesinden sonra da, havarilerin, fizîkî bedenin tam anlamıyla manevî tahavvülü / dönüşmesi ve yenilenmesi olarak inandıkları hâliyle, yeniden topraktan yükseliverdi. Hıristiyan imanının -Enkarnasyon / Diriliş ve Yenide-Diriliş- biçiminde tezahür eden merkezî mucizeleri, yalnızca ruhun ölümsüzlüğü inancına değil, aynı zamanda, bedenin ve bizzat tabiatın kurtuluşu ve yeniden dirilişi inancına dayanıyordu.

İsa-Mesih, yalnızca insan ruhundan ibaret olmadığı, aynı zamanda da insan bedeninden de müteşekkil olduğu için, İsa-Mesih'in aktiviteleri değiştiriliyor, manevîleştiriliyor ve yeniden kutsanıyordu. Burada, evlilikteki birleşme bile, İsa-Mesih'in insanlıkla yakın bağ'ının yansıması ve dolayısıyla kutsî önemi hâiz bir olgu olarak görülüyordu. İsa Mesih'in enkarnasyonu / dirilişi, Tanrı'nın insandaki sûretini yeniden tesis etme sonucunu doğurmuştu. İsa'da ise, Logos arketipi, onun türemiş imgesi insanla birleşmiş ve dolayısıyla insanın tam ulûhiyetini tesis etmişti. Kurtarıcı zafer, bütünlüğü ile yeni bir insandı; yalnızca insanın kendi fizîkî tabiatını aşması değildi.

"Logos / Söz, ete kemiğe büründü" öğretisiyle ve büyün insan'ın yeniden doğuşu inancıyla, Hıristiyanlık, kendisini münhasıran mistik kavrayışlardan ayırt eden apaşikâr maddî bir boyuta sahip olduğunu gözler önüne sermiş oluyordu.

Bu kurtuluşçu Hıristiyanlık kavrayışı, daha sonraki dönemlerin Yenieflatunculuğunun ilâhî olan'ın mikrokozmosu / küçük âlem'i olarak insan fikriyle paralellik arzeden bir fikir olan ama Yahûdîlik'le birlikte, bütünleşmiş hayatî bir güç birimi olarak -beden ve ruhtan müteşekkil- insan idraki üzerine daha fazla vurgu yapan Yahûdîliğin, Tanrı'nın sûretinde ruh ve bedenden yaratılan insan tasavvurunu tasdik ediyor ve ona yeni bir boyut getiriyordu. Beden, ruhun vasıtası, mabedi ve dirilmiş bir ifadesiydi.

Buna ilâve olarak, İsa-Mesih'in misyonu / elçiliği, esas itibariyle, ruh ile bedenin birlikte hesaba katıldığı şifa dağıtma eyleminden ibaretti. Erken dö-

nemin Kilisesinde, "Fizikçi / hekim İsa-Mesih"e sıklıkla tekrar tekrar atıf yapılıyordu ve yanısıra da, havariler de karizmatik şifacılar olarak kabul ediliyordu. Primitif / ilk dönem Hıristiyan imanı, manevî kurtuluşun mahiyetini, apaşikâr bir şekilde psikosomatik [ruh ile beden arasındaki ilişkileri açıklayan] terimlerle algılıyordu. Pavlus'un insanlığın kurtuluşuna ilişkin geliştirdiği hâkim imge, başını ve kemâl noktasını İsa-Mesih'in oluşturduğu, onunla mükemmellik noktasına oluşan, bütün üyelerinden oluşan insanlığın tamamını ifade eden İsa-Mesih'in beden imgesiydi.

Bununla birlikte, yalnızca insana ulûhiyet boyutu kazandırılmakla kalınmamış; aynı zamanda, insanın düşüşü ve kurtuluş özlemiyle yanlan tabiata da ulûhiyet boyutu kazandırılmıştı. Pavlus, bu bağlamda, *Romalılara Mektup*'unda şunları yazacaktı: "Zira yaratılış, Tanrı'nın çocuklarının ifşasını büyük bir özlemle bekler." Erken dönemin Kilise Babaları da, nasıl İsa-Mesih, insan ile Tanrı arasında sakatlanan ilişkiyi tamir etmişse, anı şekilde, İsa-Mesih, Düşüş'ten ve insanın özgürlüğünü kötüye kullanmasından sonra insanın bencilce saldırganlığına maruz kalan tabiat ile insan arasındaki ilişkileri de tamir edecek diye düşünüyorlardı.

İsa-Mesih'in dünyaya gelmesi ve dünyanın kurtuluşuna müdahale etmesi, burada, sadece münhasıran manevî bir hâdise olarak görülmüyor, aynı zamanda, zamanla kayıtlı maddîliğin ve dünya tarihinin içinde vukû bulan benzersiz bir gelişme ve tabiatın manevî olarak tamamlanmasını, tabiatın antitezinin değil, hakîkî tabiatının tahakkuk etmesini temsil eden bir hâdise olarak görülüyordu. Zira Logos için, ilâhî hikmet, başlangıcından itibaren yaratılışça mevcuttu. Şimdi ise İsa-Mesih, dünyanın örtük ulûhiyetini / yüceliğini apaşikâr kılmıştı. Nasıl ki, doğuş, yeniden-doğuşun yegâne önşartı idiyse, aynı şekilde, Yaratılış da kurtuluşun temeliydi. Bu yaklaşım, tabiatı, Tanrı'nın asil "el işi" çalışması, kendi kendinin ifşasının mevcut mahalli ve dolayısıyla takdis ve anlamayı hak eden bir fenomen olarak değerlendiriyordu.

Öte yandan, Hıristiyan düşüncesinin aynı ölçüde önem arzeden bir diğer karakteristiği de, özellikle geç dönem Batı Hıristiyanlığında hâkim olan, tabiatın, manevî arınmayı elde edebilmek için üstesinden gelinmesi gereken bir fenomen olduğunu düşünen önceki görüşün tam zıddı olan bir başka görüşe

sahip olmasıydı. Bir bütün olarak tabiat, yozlaşmış ve sonluydu. Yaratılışın başı olan sadece insan, kurtuluşa muktedirdi ve yalnızca insanda, insanın ruhu esas itibariyle kurtuluşa erdirilebilirdi.

Bu yaklaşıma ve kavrayışa göre, insanın ruhu, insanın kendi biyolojik tabiatının temel güdüleriyle doğrudan çatışma hâlindeydi ve dünyevî hazlar ve maddî dünyanın yol açacağı potansiyel tuzaklarla tehlikenin eşiğine sürüklenebilirdi. İşte burada, fizîkî beden, şeytanın mekânı ve günahın imkânı olarak sıklıkla hor ve hakîr görülüyordu. Erken dönem Yahûdî-Hıristiyan tasavvurunun, kâmil insan ve maddî dünyanın kurtuluşu inancı, özellikle de Yeni-eflatuncu Hıristiyan teologların etkisiyle gözle görülür bir vurgu değişikliğine giderek, yerini, yalnızca insanın en yüksek melekelerinin -insan ruhunun ilâhî özünü teşkil eden manevî aklı'nın- Tanrı'yla yeniden birleşmesiyle katışıksız bir manevî kurtuluşun gerçekleşeceği inancı almıştı.

Hıristiyanlık'taki Eflatuncu unsur, bir yandan, insanı, ulûhiyet arketipine doğrudan katılan bir varlık olarak algılamakla ilâhîlik-beşerîlik düalizmini aşmaya çalışırken, öte yandan da, eş zamanlı olarak insan ile ruh arasında farklı bir düalizm biçimini teşvik etmişti. Eflatuncu ilâhîlik-beşerîlik kimliğinin odak noktası, manevî akıl demek olan *nous*'tu; fizîkî beden, bu kimliğe iştirak etmiyordu; daha ziyade buna engel oluyordu. Daha uç biçimlerinde Eflatunculuk, Hıristiyanlık'taki, *ruhun hapishanesi olarak beden* görüşünü teşvik etmişti.

Fizîkî beden için söylediklerimiz, fizîkî dünya için de aynen geçerliydi. Eflatun'un, aşkın hakîkatin, mümkün maddî dünyadan üstün olduğu şeklindeki doktrini, Hıristiyanlık'ta, sonuç itibariyle, ahlâkî çileciliği destekleyen bir metafizik düalizmin teşekkül etmesine yol açmıştı. Tıpkı Eflatun'un Socrates'i gibi, dindar Hıristiyan, kendisini, manevî dünyanın yurttaşı, geçici fizîkî âlemle ilişkisini ise yabancı'nın ve hacı'nın ilişkisi olarak görüyordu. İnsan, bir zamanlar, vecd dolu ilâhî bir bilgiye sahipti ama karanlık bir cehaletin eşiğine düşmüş'tü ve bu kaybedilen manevî ışığın yeniden keşfedilmesi umudu, bir yandan bu bedende ve bu dünyada kalmasını sağlarken Hıristiyan'ın ruhunu motive ediyordu. İnsan yalnızca şimdiki dünyadan uyandığı takdirde gerçek mutluluğa kavuşabilirdi. Manevî bir özgürleşme olarak ölüm, dünyevî

hayattan ve varoluştan daha fazla değerli görülüyordu. Somut tabiî dünya, olsa olsa gelecek olan yüksek manevî krallığın kusurlu bir yansıması ve ona hazırlık olabilirdi ancak.

Buna mukabil olarak, dünyevî hayat, aldatıcı câzibeleriyle, sapkın hazlarıyla ve kabaran tutkularıyla ruhu yolundan çıkaracak ve onu semâvî ödülünden mahrum bırakacaktı. Böylelikle bütün beşerî entelektüel ve ahlâkî çabalar, manevî olan'a ve öte dünyaya yönlendiriliyor, fizîkî olan'dan ve bu dünyadan uzaklaştırılıyordu. Bütün bu tür yollarla, Eflatunculuk, Hıristiyanlık'taki potansiyel ruh-madde düalizmine vurgulu bir meşrûiyet kazandırıyordu.

Ne var ki, bu daha sonraları gerçekleşen teolojik gelişmenin çok sayıda felsefî arkaplanı vardı: Stoacılık, Yenieflatunculuk ve Maniheizm gibi diğer dînî mezheplerin hepsinin Hıristiyan dünya tasavvurunu derinden etkileyen dînî düalizme ve çileciliğe belirgin temayülleri vardı. Ve Musevîliğin bizzat kendisi de, ilâhî ve kutsî olan'ın dünyevî ve tensel olan tarafından kirletilmesine karşı getirdiği zorlayıcı tedbirlerle, başlangıcından itibaren yeni dinin kendisini bu tür temayüllere kaptırmasına neden olmuştu.

Ancak bu bağlamda kötü/cül maddî dünya ile iyi/cil manevî âlem arasında mutlak bir ayırıma inananlar, Hıristiyanlığın ilk yüzyıllarında, Mecûsî mistisizminin Yahûdî mistisizmine nüfûz etmesinden ortaya çıkan düalist Gnostik Hıristiyan akımlarıydı. Bunun sonucunda zuhûr eden senkretik / uzlaştırmacı Gnostik teoloji, kusurlu ve zorba bir Tanrı olarak görülen Eski Ahit'in Yehova'sı olan fizîkî dünyanın yaratıcısının, spiritüel İsa-Mesih ve merhametli Yeni Ahit vahyinin Baba'sı tarafından yerle bir edildiği inancını savunarak ortodoks Hıristiyan kavrayışını radikal olarak dönüştürmüştü. (O yüzden, Gnostikler, diğer metinlerle karşılaştırarak yanlış olduğuna inandıkları İbrânî imanının kalıntılarını kaldırıp atacak şekilde edite / "tahrif" etmişlerdi). Gnostiklere göre, insanın ruhu, yabancı maddî bir dünyadaki yabancı bir bedende kapana kıstırılmıştı ve yalnızca esoterik bilgiye sahip Gnostik seçkinlerce kapana kıstırılmış olmaktan kurtarılabilirdi.

Bu tür bir yaklaşım, Yuhanna İncili'nin aydınlık ile karanlık, İsa-Mesih'in Krallığı ile Şeytan'ın hâkimiyeti altındaki dünya, seçkin manevî azınlık ile

kurtarılamayacak dünyevî çoğunluk, Yehova ile İsa-Mesih ve Eski Ahit ile Yeni Ahit arasındaki ayırımları vurgulayan birbirleriyle ilişkili temayülleri pekiştiriyordu. Her ne kadar Irenaeus gibi en erken dönemin otoritatif ortodoks teologları, Eski Ahit ile Yeni Ahit arasındaki sürekliliği, Yaratılış'tan İsa-Mesih'e kadarki ilâhî planın birliğini güçlü bir şekilde savunmuşlarsa da, daha sonraki zamanların Gnostik düalizmi, izlerini Hıristiyan teolojisine ve dindarlığına, gözle görülür bir şekilde bırakmıştı.

Zira tıpkı Yahûdî selefi gibi, primitif Hıristiyanlık da, muğlâk bir şekilde madde-ruh düalizmine, negatif tabiat ve bu dünya görüşüne doğru kayma temayülü gösteriyordu. Yeni Ahit, Şeytan'a, bu dünyanın "prens"i olarak atıf yapıyordu; böylelikle, İlâhî İnâyet tarafından yönetilen ve yönlendirilen *Hıristiyan bu dünya* algısına, yine Şeytan tarafından yönlendirilen bu dünya kavrayışına dayanan Hıristiyan korku'su ekleniyordu. Dahası, gözle görülür bir şekilde seksüel ilişki ve haz biçimlerinin hâkim olduğu "çağdaş" pagan kültürüyle arasına belirgin bir mesafe koymak için, tabiatın kendiliğinden sahip olduğu güdülere, özellikle de cinselliğe handiyse hiçbir yer bırakmayan erken dönem Hıristiyanlığı çoklukla manevî arınma ihtiyacına vurgu yapıyordu. Hıristiyan sevgi'sinin komünal ve yardımseverlik biçimleri teşvik ediliyor ve yaygınlaştırılıyordu; *eros*'tan ziyade *agapé* yerleştiriliyordu. Burada özellikle önem arzeden nokta şuydu: Erken dönem Hıristiyan duyarlığına damgasını vuran, üreme ve evlilik gerçeklerini anlamsız kılan bir inanç, İsa-Mesih'in her ân geri-döneceği umuduydu bu. Erken dönem Hıristiyanlarının çoğunun, kendi yaşadıkları süre içinde gerçekleşeceğini umdukları Semâvî Krallık'ın [Tanrı'nın Krallığı'nın] gelişi, eski düzenin bütün maddî ve sosyal biçimlerini ortadan kaldıracaktı. Daha genel olarak ise, pagan kültürünün mevcut materyalist aşırılıkların ve yanı sıra da Hıristiyanlığın sürgit devlet tarafından şiddetli kovuşturmalara maruz kalmasıyla birlikte yaşadıkları şiddetli sıkıntıların üstesinden gelme arzusu ve çabası, erken dönem Hıristiyanlarını, öte dünya için bu dünyanın değerlerini reddetmeye zorluyordu. Kâh çöl yolculuklarıyla yaşanan çilecil hayat biçimleri, kâh -daha çok da- şehitlik yoluyla bu dünyadan el etek çekme ve bu dünyayı aşma çabaları, ateşli Hıristiyanlara çok câzip geliyordu. Kıyametçi beklentiler, sıklıkla, bu dünyanın yoğun olarak olumsuz şekillerde değerlendirilmesinden kaynaklanıyordu.

İsa-Mesih'in gelişinin yakınlığına olan inançtaki kutsîliği ve masumiyeti koruma ihtiyacı, erken dönem Hıristiyan için en önemli zorunluluktu. Ve bu kutsîliğin ve ahlâkî arınmanın mahiyeti, Pavlus'un, "ten" ile "ruh" arasında kurduğu ve ten'i kötülükle, ruh'u iyi'likle özdeşleştiren radikal zıtlığa göre tarif ediliyordu. Pavlus'un, kurtuluşa eremeyecek tabiat olarak "ten" (*sarx*) ile bütün / kâmil insanı ima ve ifade eden "beden" arasında bir ayırım yaptığı da doğrudur; Greklerin ruh-beden ayırımının bir parçası olmaktan ziyade Kutsal Kitap'ta sözü edilen birliğin bir sonucu olan bu ayırım, günah'a kapalıdır ama kurtuluşa açıktır.

Pavlus, İsa-Mesih'in bedeni, Kilise üyelerinin bedeni / toplamı, bedenin yeniden dirilmesi, Ruhu'l-Kudüs'ün / Kutsal Ruh'un mabedi olarak beden gibi tahayyül ve tasavvurlarda "beden"in pozitif olarak değerlendirilmesi gerektiğini öneriyordu. Pavlus, "ten"e, sıklıkla fizîkî bedenden ziyade, insanın ölümlü zafiyetine, özellikle de gerçek insan kişiliğinin ahlâkî olarak bozulmasına neden olan dar öz-değerlendirme ilkesine, daha kapsamlı manevî Tanrı hakîkatine sevgi dolu bir açıklığa rağmen insan ruhunun ve bedeninin daha düşük negatif güçlere teslim olmasına atıf yapıyordu. Her ne kadar günahkâr hayat, saplantıları itibariyle dünyevî ve şehevî olsa da, günah, salt bir dünyevîlik ya da şehevîlik demek değildi; bilakis, iyi'nin mükemmel ölçüde varolduğu ve Tanrı'ya bağımlı kaldığı düzleme karşı yükseltilmesiydi.

Yine de, Pavlus'un ten-beden ayırımı, hem doktrinel açıklamaları bakımından, hem de pratik ahlâk açısından bir hayli muğlaktı. Ve tabiî ki Pavlus'un "ten"i, bu kadar otoritatif bir ahlâkî ve metafizik aşağılamanın kilit terimi olarak kullanmasının bir hayli önemli sonuçları olacaktı. Pek çok daha sonraki Hıristiyan'ın, fizîkî, biyolojik ve insiyâkî olan'ı, şeytansı olan'ın nüfûzuna açık ve insanın düşüşünden ve yozlaşmasından sorumlu olan olgular olarak görmesi, elbette ki, Pavlus'un bu yaklaşımından bağımsız olarak düşünülemez. Yeni Ahit'in diğer kısımlarında da benzer temayüller tarafından ifade edilen Pavlus'un ten-ruh zıtlığı, daha sonraları Eflatuncu, Gnostik ve Maniheist etkilerin kuvvetlendireceği Hıristiyanlık'taki anti-fizik düalizminin tohumlarını ekmiştir.

Augustine

Pavlus'ta örtük olarak varolan şey, Augustine de açık hâle gelmişti. Ve işte tam da burada, Batı'daki Hıristiyanlık'taki etkisi son derece nüfûz edici ve kalıcı olacak bu birey üzerinde daha doğrudan odaklanmak zorundayız. Zira - Yahûdîlik, Pavlus'çu teoloji, Yuhanna'cı mistisizm, erken dönem Hıristiyan çileciliği, Yenieflatunculuk ve geç klasik uygarlığın eleştirel durumu gibi- bütün bu faktörler, Augustine'de, tabiata, bu dünyaya, insanlık tarihine, ortaçağ Batı Hıristiyanlığının karakterini büyük ölçüde şekillendirecek olan insanın kurtuluşuna dâir bir yaklaşım tarif etmek için kendi kişiliğinin ve biyografisinin kendi özellikleriyle birleştirilmişti.

Pagan bir babanın ve dindar Hıristiyan bir annenin oğlu olan Augustine, yoğunluğu daha sonraki süreçte biyografik dalgalanmalarını ve gelgitlerini sürekli değiştirten bir karaktere sahipti. Tabiatı itibariyle oldukça duygusal biri olan, pagan Kartaca'nın zevk ve eğlence düşkünü ortamında hazcı bir delikanlılık hayatı yaşayan, metresinden gayr-ı meşrû bir çocuk dünyaya getiren, retorik profesörü olarak dünyevî bir kariyer yapan Augustine, bütün bunlara rağmen, yine de felsefî tercihi, dînî beklentileri ve bunlardan hiç de geri kalmayan çeşitli ailevî nedenlerle duygu ötesi ve manevî dünyaya yavaş yavaş sürüklenmişti.

Psikolojik bakımdan karşı karşıya kaldığı bir dizi dramatik tecrübeyi müteakip Augustine daha sonraki dînî kavrayışında dikkate değer bir anlamı olacak bir dizi aşamanın ardından daha önceki seküler yönelimli hayattan zamanla uzaklaştı: İlkin, Cicero'nun *Hortensius*'unu okudu; sonra felsefenin yüksek hayatıyla ilgilendi; ardından, felsefî Yenieflatunculuk'a karşı sürgit artan bir ilgi duymaya başladı; daha sonra son derece düalist yarı-Gnostik Maniheizm mezhebiyle uzunca bir süre meşgul oldu; ve son olarak da, Milan'ın Yenieflatuncu Hıristiyan piskopos'u Ambrose'la karşılaşmasından itibaren Hıristiyan dinine ve Katolik Kilisesi'ne girdi ve kendisini tam olarak Hıristiyanlığa vakfederek arayışını sona erdirdi. Hayatındaki bütün bu dalgalanmaların ve gelgitlerin her birinin kendi geliştirdiği tasavvur üzerinde ve tabiî ki, kaleme aldığı olağanüstü etkileyici kitaplarla Batı'da daha sonraki dönemlerin Hıristiyan düşüncesi üzerinde derin etkiler ve izler bıraktı.

Augustine, mesleğine bir hayli düşkün, sorumlu bir ahlâkî kişilik ve öz-bilinci oldukça sağlam bir şahsiyetti; onun insanın özgürlüğünün yükleri -hata ve suçluluk duygusu, karanlık, ıstırap ve Tanrı'dan kopuş vs.- konusundaki bilinci de kezâ aynı şekilde son derece güçlüydü. Bir anlamda, Augustine, kadîmlerin en modern olanıydı: Augustine, oldukça gelişkin araştırma ve öz-çatışma kapasitesiyle; hafıza, bilinç ve zaman ilgisiyle; psikolojik keskin zekâsı ile; şüpheciliği ve pişmanlığı ile; Tanrı olmaksızın insan beninin yapayalnızlaştığı duygusuyla; iç çatışma yoğunluğuyla; entelektüel şüpheciliği ve sofistikasyonuyla bir varoluşçunun kendi-farkındalığı'na sahipti.

Her şeyden şüphe edebileceğini ama kendi ruhunun şüphe etme, bilme, murat etme ve varolma tecrübesinden aslâ şüphe edemeyeceğini söyleyen ve böylelikle insan benliğinin / nefsinin ruhta mevcûdiyetini kabul eden kişi Augustine'di. Ama öte yandan da, Augustine, bilgiyi elde edebilmek ya da "başarıya ulaşabilmek" şöyle dursun, bu benliğin, O'nsuz aslâ varolmayacağı Tanrı'da mutlak sürekliliğini de kabul ediyordu.

Zira Augustine, aynı zamanda, kadîmlerin en ortaçağlısıydı. Augustine'in Katolik dindarlığı, monolitik / yeknesak önermeleri, öte-dünya yönelimli yoğunlaşması ve kozmik düalizmi, bütün bunların hepsi, tıpkı onun derin görünmez olan, Tanrı'nın iradesi, Ana Kilise, mucizeler, lütuf ve İnâyet, günah, kötü ve şer-şeytan duygusu, daha sonra gelecek çağı haber veriyordu. Augustine, tam bir çelişkiler / paradokslar ve aşırılıklar insanıydı ve bu yüzden de, onun entelektüel mirası da, kaçınılmaz olarak aynı niteliğe sahip olacaktı.

Hiç şüphesiz ki, Augustine'in Tanrı'nın iradesinin ve iyi'liğinin hâkimiyetinin izlerini kişiliğine nakşeden ve teolojik tasavvurundaki doruk noktası olan şey, onun Hıristiyanlığa girişinin niteliği ve gücüydü: Tanrı'nın lûtfettiği, onun yoz ve doğal kişiliğinin bencil körlüğünden uzaklaşmasına yol açan harikulâde ve sarsıcı bir tecrübeydi bu. İşte İsa-Mesih'in esrarengiz kudretinin onun hayatına yaptığı bu pozitif müdâhale, onun beşer kişiliğini görece geri plana itmiş, gölgede bırakmıştı.

Bununla birlikte, onun dînî anlayışını özellikle etkileyen şey, Augustine'in dînî arayışında cinselliğin oynadığı belirleyici roldü. Augustine, tabiatın, tabiatı icabı ilâhî düzene (ve yaratılışın, güzelliği ve cömertliğini bir Ef-

latuncudan daha fazla övme konusundaki cesaretine) sahip olduğuna inanmasına rağmen, kendi hayatında, tam bir manevî aydınlanmanın önşartı olarak cinsel dürtülerinin sert / çilecil şekillerde bastırması konusuna oldukça aşırı bir vurgu yapıyordu. İşte bu bakış açısı, onun hem Yenieflatunculuk'la, hem de Maniheizm'le karşılaşmasıyla desteklenmişti ama yine de onun kendi kişiliğinin ve hayat tecrübesinin derin köklerinin bir yansıması ve ifadesiydi.

Tanrı sevgisi, Augustine'in dindarlığının vazgeçilmez tema'sı ve gâyesiydi; Tanrı sevgisi, benlik sevgisi ve ten sevgisi / düşkünlüğü başarıyla fethedilip teslim alındığı zaman gerçekleşebilirdi. Augustine'e göre, ten'e gömülüp kalmak, insanın düşüş'ünün temelinde yatan yegâne şeydi: Bütün insanlığın müşterek olarak paylaştığı *ilk günah* demek olan Âdem'in İyi ve Kötü'lüğün Bilgi Ağacı'ndan yasak meyveyi yemesi, doğrudan şehvet ile irtibatlıydı (ve gerçekten de Kitab-ı Mukaddes'te "bilme" kavramı her zaman cinsel çağrışımlara sahipti).

Zira Augustine için, ten iştihasının kötücül niteliği, onun, rasyonel irade tarafından kontrol edilemeyen ve cinsel organların sahip olduğu utanma duygusunda gözlenebilirdi. Düşüş'ten önce Cennet'teki üreme / çoğalma biçimi, bu tür bir hayvânî insiyâkîlik ve utanma hâli gerektirmeyecekti. Evlilik, bir nesil, kalıcı bir bağlanma ve üreme amaçlarıyla cinselliğe sınırlama getirdiği için, bu yaratılışta [ilk günah nedeniyle] tevarüs edilen kötülükten doğan bir iyi'liğin en azından gerçekleştirilmesini sağlayabilirdi.

Ne var ki, ilk günah, bütün dünyevî kuşakların doğumlarına bulaşmıştı. Bu nedenledir ki, bütün insanlık, doğumda acıya, hayatta yaşarken ıstırap ve suçluluk duygusuna ve sonunda ölüm'ün kötülüğüne mahkûm kalıyordu. Yalnızca İsa-Mesih'in lütuf ve keremi, yanısıra da bedenin/in dirilişi, bu günahın bütün izlerini silebilir ve insanın ruhunu bu düşüş tabiatının belâsından kurtarıp özgürleştirilebilirdi.

Augustine'in kötülüğün kökeninin, Yenieflatuncuların varsaydıkları gibi, madde'de gizli olmadığına inandığı doğrudur; zira ona göre, "kötü" de, Tanrı'nın yarattığı bir şeydi ve bu nedenle de "iyi" idi. Oysa "kötü", [hayatta insanın karşısına "kötü" olarak çıkan şey], insanın kendi hür iradesini kötüye kullanmasının bir sonucuydu: Kötü, kendisine yönelinen bir şey değildi; bila-

kis, bir şeyin kendisini [fıtratını] değiştirme -dolayısıyla Tanrı'dan [ve Tanrı'nın yarattığı fıtrattan] uzaklaştırma- fiilinde gizli olan bir şeydi. Bununla birlikte, Augustine'in, insanın hür iradesinin günahkâr bir fiil işleyerek kötüye kullanmasını şehvet ve cinsellikle, ardından da tabiatın gözle görülür bir şekilde tahrip edilmesiyle ilişkilendirdiği, Yenieflatunculuğun ve daha aşırı boyutlarda ise Maniheizm'in düalizmin kökenini oluşturan bu yaklaşımı uzunca bir süre yaşamaya devam etmişti.

İşte bu temel sütun üzerinde Augustine'in ahlâk teolojisi yükseliyordu. Yaratılış -insanın olduğu kadar tabiatın yaratılışı da- Tanrı'nın şefkat ve merhamet dolu yaratıcılığının harikulâde bir ürünüydü; ama insanın işlediği ilk günah'la birlikte, bu yaratılış, esas itibariyle öylesine çarpık bir hâl aldı ki, yalnızca bir sonraki, semâvî hayat, yaratılışın başlangıçtaki bütünlüğünü, asaletini ve azametini yeniden iade edebilirdi. İnsanın düşüş'ü, ruhun değerlerine karşı ten'in değerlerini açıkça dillendirmesinde kendisini gösteren bir isyan olan ilâhî hiyerarşiye karşı kendi iradesiyle gerçekleştirdiği nisyan'la [ne olduğunu, niçin yaratıldığını "unutma"sıyla] tetiklenmiş ve hızlandırılmıştı.

Düşmüş insan, artık daha düşük [dünyevî] düzenin tutkularının kölesi olmuştu. Yalnızca kendisinin kontrolü dışındaki olayların mevcûdiyetinden ötürü değil, aynı zamanda da, farkında olmaksızın cehaleti ve duygusal şartlanmışlığı tarafından sınırlandırılması nedeniyle de, insan, sadece rasyonel iradesiyle hayatını hür bir şekilde belirleyemez hâle gelmişti artık. İnsanın başlangıçtaki günahkâr fikirleri ve hareketleri, alışkanlıklarına sirâyet etmişti; o yüzden, Tanrı'dan lânetlenmiş bir şekilde yabancılaşmış hâli, onu baş edilmesi zor zincirlere vuruvermişti. Yalnızca ilâhî lütuf, bu kısır günah döngüsünü kırabilirdi. İnsan, kendi sahip olduğu güç ve kuvvetle kendini dönüştüremeyecek kadar kibrinin ve gurunun esiri olmuştu ve o yüzden de, kendi iradesini başkalarına dayatmaktan büyük haz ve keyif alıyordu.

Şimdiki *düşmüş* hâlinde, insanın pozitif özgürlüğü, yalnızca Tanrı'nın lütuf ve inâyetini kabul etmesiyle tahakkuk edebilirdi. İnsanın hiç bir fiil ve davranışı, yalnız başına onun kurtuluşa doğru yürüyebilmesine yeterli olamayacağı için sadece Tanrı özgürleştirebilir veya kurtarabilirdi insanı.

Ve Tanrı, hâlihazırda, her zaman, kimlerin seçilmiş, kimlerin lanetlenmiş olduklarını, insanların kendi lütuf ve inâyetine verdikleri farklı tepkilere dâir sahip olduğu o her şeyi bilen bilgisiyle biliyordu. Her ne kadar, resmî Hıristiyan âmentüsü, Augustine'in bu uç kaza ve kader formülleştirmelerini ya da kurtuluşa erme sürecinde herhangi bir aktif beşerî rolü handiyse büsbütün inkâr etmesini her zaman kabul etmeyecek olsa da, daha sonraları şekillenen Hıristiyanlığın insanın ahlâkî yozlaşması ve mahpusluğuna ilişkin görüşü, Augustine'in görüşüyle büyük ölçüde örtüşecekti.

Dolayısıyla, kendi hayatında Tanrı'nın sevgisini ve selâmete erdirici mevcûdiyetini açıkça müşâhede eden kişi, Batı Hıristiyan geleneğine nüfûz etme gücünü hiç bir zaman yitirmeyen bir güçle, insan ruhunun İlk Günah'ın neden olduğu saptırmadan ötürü doğuştan çaresiz ve esaret altında olduğunu kabul eden Augustine'di.

İşte bu antitez'den, bu dünyada ilâhî olarak takdir olunan bir lütuf ve inâyet vasıtasının / aracısının, Augustine için, zorunlu olduğu fikri ortaya çıkmıştı. İşte mümin insanın, manevî rehberlik, ahlâkî disiplin ve takdis olunan lütuf ve inâyet ihtiyaçlarını karşılayacağı otoritatif Kilise yapısı böyle teşekkül etmişti.

Augustine'in insan tabiatına ilişkin eleştirel yaklaşımı, yansımasını, seküler tarihe ilişkin değerlendirmelerinde de buluyordu. Kendi döneminde önemli ve etkili bir piskopos olan Augustine'in hayatının daha sonraki sürecine, iki âciliyet arzeden ilgi konusu damgasını vurdu: Birincisi, çeşitli büyük ve yaygın heretik / ortodoksi'den sapan hareketlerin büyük sonuçlara açması muhtemel etkilerine karşı Kilise'nin bütünlüğünün ve akîdevî [bir bütün arzeden] yapı'nın korunması; ikincisi de, barbarların dur durak bilmeyen saldırı ve işgallerinden sonra Roma İmparatorluğu'nun çökmesiyle birlikte patlak verecek tarihî çatışma ihtimalleri.

Çatırdamakta olan bir imparatorlukla ve apaşikâr bir şekilde görüldüğü gibi çökmekte olan bir uygarlıkla karşı karşıya kalan Augustine, bu dünyada gerçek anlamda tarihî bir ilerleme kaydetmenin herhangi bir şekilde mümkün olmadığı kanaatine varmıştı. Bütün insanların tecrübe etmek zorunda bırakıldıkları, apaşikâr kötülükler ve zorbalıklar, savaşlar ve cinayet-

ler, insanın aç gözlülüğü ve saldırganlığı, iştihası, şehvet düşkünlüğü ve bayağılaşması, cehaleti ve ıstırabı, Augustine'in bütün bu olup bitenlerde, hayatı tastamam bir işkenceye, bu dünyada, bizatihî bu dünyayı da cehenneme dönüştüren ve bu durumdan insanı sadece İsa Mesih'in kurtarabileceğini ispatlayan İlk Günah'ın mutlak ve kalıcı gücünün delillerini görmesine imkân tanımıştı.

Augustine, Hıristiyanlığın Roma İmparatorluğu'nun gücünü aşındırdığı ve böylelikle barbarların saldırılarına ve zaferlerine giden yolları açtığı şeklindeki mevcut pagan Romalıların Hıristiyanlığa yönelttikleri büyük eleştiriyi, farklı bir değerler dizisi ve farklı bir tarih tasavvuruyla cevaplandırmıştı: Bütün gerçek ilerlemeler, kaçınılmaz olarak manevî ve bu dünyayı ve onun negatif kaderini aşan ilerlemelerdi/r. İnsan'ın huzur ve refahı için önem arzeden şey, seküler imparatorluk değildi; aksine Katolik Kilisesi'ydi. İlâhî İnâyet ve manevî kurtuluş, insanın varoluşunda / hayatında nihâî olarak belirleyici, yön tayin eden faktörler olduğu için, seküler tarihin önemi, geçici değerleriyle ve çalkantılı, dolayısıyla da genel olarak negatif ilerlemeleriyle, duruma göre değişiklik arzeden aşındırıcılıktan ibaretti.

Bununla birlikte, tıpkı yaratılıştaki başka her şey gibi, tarih, Tanrı'nın iradesinin bir tezahürüydü. Tarih, Tanrı'nın ahlâkî gâyesini tecessüm ettiriyor, ete kemiğe büründürüyordu. İnsan, bu gâyeyi, şimdiki karanlık ve kaos zamanında tam olarak idrak edemezdi; çünkü bu gâyenin mânâsı, yalnızca tarihin sonunda ortaya çıkacak, anlaşılacaktı. Ancak dünya tarihi, Tanrı'nın emrinin altında olmasına ve tasarımlanma biçimi bakımından manevî bir özellik arzetmesine rağmen (gerçekten de Augustine'in, burada, tarifi zor muazzam bir kompozitör'ün bestelediği ve her bir dönemine bir melodi parçasının denk geldiğini söylediği) dünya tarihinin seküler yönü, hiç de pozitif olarak gelişme kaydetmiyordu. Daha ziyade, Şeytan'ın bu dünyadaki devam edegiden gücü nedeniyle, Maniheizm'deki kötü ile iyi arasındaki mücadelede olduğu gibi, tarih, manevî bakımdan seçkin kimselerle dünyada lanetlenen kitlelerin kötüye giden ve bölücü evrimini sahnelemeye mahkûmdu.

Bu dramanın seyrüseferinde, Tanrı'yı hareket geçiren itici güçler, çoklukla gizliydi ama nihâî olarak âdildi. Zira bu dünya hayatında bireylere görünüş-

te başarı ya da yenilgi olarak görünen yaşadıkları her şey, gerçekte, ruhlarının kazandıkları ebedî kaderle mukayese edildiği zaman bir hiçti. Seküler tarihin husûsîlikleri ve başarıları, başlıbaşına nihâî önemi hâiz olan şeyler olmaktan uzaktı. Bu dünyadaki fiiller, hareket ve davranışlar, esas itibariyle, ilâhî ödüllendirme ya da cezalandırma gibi öte dünyadaki sonuçları açısından önemliydi. Münferit ruh'un Tanrı arayışı ve yolculuğu, esastı, birincil önemi hâiz bir eylemdi; işte tarih ve bu dünya, sadece bu dramın sahnesi olarak iş ve işlev görüyordu. Bu dünyadan öte dünyaya, benlik'ten Tanrı'ya, ten'den ruha kaçış, insan hayatının en derin gâyesini ve istikametini teşkil ediyordu. Tarihteki tek büyük kurtarıcı lütuf ve inâyet, İsa-Mesih tarafından kurulan Kilise'ydi.

Erken dönem Hıristiyan'ı gibi, içkin ve yakın bir dünya ölçeğinde değişim beklentisi içinde olmak yerine, Augustine, düşüş temayülü tabiî olarak negatif olan bu dünya âlemini terk etmişti. Augustine'in dünya tasavvurunda, gerçek anlamda önem arzeden tek âlem olan yalnızca aşkın manevî âlemde İsa-Mesih, Şeytan'ı, hâlihazırda yenilgiye uğratmıştı. Gerçek dînî hakîkat, bu dünyanın ve onun tarihinin saçma kuruntularına tâbi değildi ve bu hakîkat, yalnızca Kilise'nin ve onun takdislerinin aracılık etmesiyle kişinin derûnî Tanrı tecrübesi vasıtasıyla bilinebilirdi.

İşte burada -içe dönük, sübjektif ve münferit manevî yükseliş'ten teşekkül eden- Yenieflatuncu etkiyle, bir noktaya kadar da olsa, Yahûdîliğin kolektif, dışa dönük ve tarihî manevîlik ilkesi birleşiyor ve hatta bu Yahûdîlik etkisi, Yenieflatuncu etkinin önüne geçiyordu. Yenieflatunculuğun Hıristiyanlığa nüfûzu, Hıristiyan vahyinin mistik ve derûnî unsurunu hem artırmış, hem de yorumlamıştı. Bu durum, özellikle de Yuhanna İncili'nde belirgindi.

Ne var ki, bu olgu, primitif Hıristiyanlığın, özellikle de Pavlus ve Irenaeus gibi erken dönem teologlarının, Yahûdîlikten tevarüs ettikleri ve radikal bir biçimde geliştirdikleri tarihî ve kolektif olarak evrimci / gelişmeci unsuru eşzamanlı olarak aşındırmakla sonuçlandı. Augustine'in, -seçilmişler ve lanetlenmişlerden oluşan iki örtük topluma dayanan dramatik senaryosunda ve Kıyamet'e kadar yaratılışın tarihi boyunca birbirleriyle mücadele eden Tanrı'nın Şehri ile Dünya Şehri ayırımında gözlendiği gibi- Tanrı'nın tarihi ida-

re ettiği şeklindeki güçlü inancı, hâlâ Yahûdîliğin Tanrı'nın tarihteki gâyesine ilişkin ahlâkî tasavvurunu yansıtıyordu.

Gerçekten de, Augustine'in seküler devlete karşı manevî Kilise'nin özerkliğini onaylayan iki şehir doktrini, daha sonraki süreçte Batı tarihi üzerinde derin bir etkiye sahip olacaktı. Ancak onun felsefî arkaplanı, psikolojik önermeleri ve tarihî bağlamıyla da birleşen, seküler olan'a karşı geliştirdiği bu hakir görücü tavır, bu tarih tasavvurunu, şahsî, içe dönük öte dünyacı dindarlık istikametinde dönüştürmüştü.

Augustine'in düşüncesinin ve gelişen Hıristiyan dünya tasavvurunun -örneğin günahın esir aldığı yaratılmış insana karşı Kadir-i Mutlak aşkın Tanrı tasavvuru ve seçilmiş inananlar topluluğunu idare edecek ahlâkî ve akîdevî açıdan otoritatif dînî bir yapıya duyulan ihtiyaç gibi- diğer önemli yönlerinde de Yahûdî dünya tasavvuru, belirleyici bir şekilde damgasını vurmuştu. Bu Yahûdî etkisi, Hıristiyanlığın Tanrı'nın ahlâkî emirleri konusundaki karakteristik tutumunun evriminde özellikle gözlemlenebiliyordu.

Hukuk ve Lütuf

Yahûdîler için Musa peygamberin Yasa'sı / Şeriat'ı, yaşayan bir rehberdi; onların varoluşsal dayanıklılıklarının yegâne dayanağı ve hayatlarını ahlâkî olarak tanzim eden ve onların Tanrı ile iyi ilişkiler içinde olmalarını sağlayan yegâne kaynaklarıydı. İsa'nın zamanında Ferîsîler tarafından temsil edildiği hâliyle Musevî gelenek, Yasa'ya / Şeriat'a harfi harfine uyma katı kuralını hayata geçirmeye çalışırken, erken dönem Hıristiyanlığı, inandığı şeyin, tastamam bunun karşıtı bir tasavvur olduğunu beyan ve ilan ediyordu: Yasa / Şeriat, insan için tesis edilmişti ve Tanrı'nın sevgisiyle hayata geçirilebilirdi; Tanrı sevgisi, baskıcı itaat ihtiyacını ortadan kaldırıyor ve bunun yerine Tanrı'nın iradesini, kişinin kendi iradesiymişçesine özgürleştirici ve içtenlikli bir şekilde kuşanmaya çağırıyordu. Bu iradeler birliği, yalnızca İsa-Mesih'in insanlığa bahşettiği beşerî gayretle elde edilemeyen bir ihsan olan ilâhî lütuf ve inâyetle nakledilebilir ve tahakkuk ettirilebilirdi. Bu görüşe göre, taşlara yazılan negatif emirlere sahip olan Yasa / Şeriat, sadece korku yoluyla kusurlu bir itaatle tesis edilebilirdi.

Oysa buna mukabil olarak, Pavlus, onun kurtarıcı fiili vasıtasıyla bütün müminlerin Tanrı'nın lütfunun sunduğu özgürlüğü bilebilecekleri İsa-Mesih'e gerçek anlamda inanmakla insanın kurtuluşa erebileceğini ilan etmişti. Yasa'nın kınamaları ve şiddetli tonu, insanı günahkâr yapıyor, insanı kendisine karşı bölüyor [insanın kendisiyle barışık olmasını önlüyor]du. Yasa'ya "kölecesine" bağlanmak yerine, Hıristiyan mümin, hürdü; çünkü İsa-Mesih'in lütfuyla İsa-Mesih'in özgürlüğüne / kurtuluşuna iştirak ediyordu.

Pavlus, Hıristiyanlığı benimsemeden önce bir Ferîsî ([33]) idi ve Yasa'nın ateşli bir savunucusuydu. Ancak Pavlus, Hıristiyanlığa geçtikten sonra, bizzat

---

33 Ferîsîler, Hıristiyanlığın tarihinde dönüm noktası rolü oynayan bir Yahûdî mezhebi olduğu için Ferîsîler hakkında biraz bilgi vermek yararlı olabilir. Hz. İsa döneminde özellikle iki büyük Yahûdî mezhebi vardı. Birincisi, Ferîsîlerdi. Bunlar, Yahûdîlerin Kutsal Yasa'sına ve yüzyıllar boyunca bu Yasa'ya dayandırılan dînî kurallara sıkı sıkıya bağlı bir mezhepti. İkincisi, Sadûkîlerdi. Yahûdîlik'te akılcılığı savunan bir mezhepti Sadûkîler. Sadûkîler, Eski Ahit'ten yalnızca Hz. Musa'ya vahyedildiğini düşündükleri bölümleri kabul ederler, âhirete, diriliş'e, cennet ve cehennem düşüncesine, cin ve melek gibi tabiatüstü varlıklara inanmazlardı. Bu iki ayrı mezhepten temsilciler, Hz. İsa'yı denemek amacıyla sık sık O'nun yanına gelirler ve ondan kendilerine mucizeler göstermesini isterlerdi.

İncil'e göre, Ferîsîler, yeni bir din akımı oluşturduğunu düşündükleri ve o zamanki Yahûdîliği reforme etmeye çalıştığı için çok tehlikeli gördükleri İsa-Mesih'i Romalılar aracılığıyla çarmıha gerdirdiği söylenen gruptur.

İncillerde Ferîsîlerle ilgili önemli ayrıntılar vardır. Hıristiyanların Ferîsîlere neden iyi bakmadıklarını çeşitli İncil âyetleri açık bir şekilde ortaya koyuyor. Bazı Yahûdî rahipleri Tevrat hükümlerini değiştirmişler, kendi menfaatlerine uygun yeni hükümler eklemişlerdi. Hz. İsa, Yahûdî kavmine verdiği öğütlerle bu sahte hükümleri ortadan kaldırıyordu. Hz. İsa'nın temizlemeye çalıştığı şey, Hz. Musa'nın getirdiği yasaların üstünü örten bâtıl gelenekler, hurafeler, insanların oluşturdukları yasaklardı. Markos İncili'ne göre, Ferîsîlerle konuşurken onları özellikle bu açıdan şöyle uyarmıştır Hz. İsa:

"İsa, onlara (Ferîsîlere ve din adamlarına) şöyle cevap verdi: Siz Tanrı buyruğunu bir yana bırakmış, insan geleneğine uyuyorsunuz... Böylece kuşaktan kuşağa aktardığınız gelenekle Tanrı'nın sözünü geçersiz kılıyorsunuz. Buna benzer daha birçok şey yapıyorsunuz." (Markos, 7: 6-13)

Ferîsîler, kazançlarının onda birini Allah'a adamaları gerektiğine inanır ve bu kurala da uyarlardı. Ancak bunu bir ibadetten çok, bir gelenek olarak yaparlardı. Hz. İsa, Luka İncili'ne göre, onları şöyle uyarmıştır:

kendi nefsini öldürme tecrübesinin ardından, insanın şahsında aktif olarak hareket ve eylem hâlinde olan İsa-Mesih'in sevgisinin gücüyle ve Ruh'un mevcûdiyetiyle mukayese edildiğinde Yasa'nın ne kadar yetersiz oluğunu bizzat test ederek ispatlamıştı.

Bununla birlikte, Pavlus'un Yasa anlayışı, Yahûdîler tarafından, Yasa'nın gerçek mahiyetinin bir parodisi olarak değerlendiriliyordu. Onlara göre, Yasa / Şeriat, Tanrı'nın bir lütfuydu ve insandaki ahlâkî sorumluluk duygusunu harekete geçiriyordu. Yasa / Şeriat, kurtuluşa erme çabasında zorunlu olarak gerekli olan unsurlar olarak insanın özerkliğini ve yaptığı hayırlı işleri takdirle karşılıyordu ve teşvik ediyordu.

Pavlus da, bu unsurların bir rolü olduğunu kabul ediyordu; ancak bizzat kendi hayatının Yasa'nın tarif ve tayin ettiği dindarlığın beyhûdeliğini gözler önüne serdiğini söylüyordu. İlâhî olarak tanzim edilmiş olsa bile insan çabasından daha fazla bir şeye, insan ruhunun kurtuluşa erdirilmesini sağlayabilecek kadar esaslı ve insanüstü bir kaynağa ihtiyaç duyuluyordu. Hayırlı işler ve beşerî gayretler gerekli ama yeterli değildi. Yalnızca İsa-Mesih'in enkarnasyonunun ve kendini kurban etmesinin sunduğu yüce lütuf, insan ru-

---

"Ama vay hâlinize, ey Ferîsîler! Siz nanenin, sedef otunun ve her tür sebzenin ondalığını verirsiniz de, adaleti ve Tanrı sevgisini ihmal edersiniz. Ondalık vermeyi ihmal etmeden, esas bunları yerine getirmeniz gerekirdi. Vay halinize, ey Ferîsîler! Havralarda en seçkin yerlere kurulmaya, meydanlarda selamlanmaya bayılırsınız. Vay halinize! İnsanların, farkında olmadan üzerlerinde gezindiği belirsiz mezarlara benziyorsunuz." (Luka, 11: 42-44)

"Sizin de vay halinize, ey Yasa uzmanları!" dedi. "İnsanlara taşınması güç yükler yüklersiniz, kendiniz ise bu yükleri kaldırmak için bir tek parmağınızı bile kıpırdatmazsınız. (Luka, 11: 46)

"Vay halinize!.. Vay halinize, ey Yasa uzmanları! Bilgi kapısının anahtarını alıp götürdünüz. Kendiniz bu kapıdan girmediniz, girmek isteyenlere de engel oldunuz." (Luka, 11: 52) Bu tür uyarılar ve yaptıkları ahlâksızlıkların birer birer ortaya çıkarılması, Ferîsîlerin din adamlarının Hz. İsa'ya olan düşmanlıklarını daha da artırmıştır. Nitekim Luka'ya göre, Hz. İsa'nın alıntıladığımız sözlerinden sonra sözde din bilginleriyle Ferîsîler onu tuzağa düşürmek için fırsat kollamaya başlamışlardır. (Luka, 11: 53-54) Hz. İsa sanılarak çarmıha gerilen kişinin Ferîsîler tarafından ve Hz. İsa'nın dinlerini değiştirdiği gerekçesiyle çarmıha gerildiği tarihçiler tarafından da kabul ediliyor. (çev. notu).

hunun yoğun olarak arzuladığı Tanrı ile uyum içinde olan bir hayatı mümkün kılabilmişti.

O yüzden salt kuru ahlâkî emirlere ve kurallara katı bir şekilde bağlanmak yerine, İsa-Mesih'in lütuf ve keremine iman etmek, insanın kurtuluşa ermesine giden yolun en emîn yoluydu ve bu imanın [meyvelerinin] delili de, İsa-Mesih'in lütuf ve keremine nâil olmayı mümkün kılan Hıristiyan sevgi ve hizmet çalışmalarıydı. Pavlus için Yasa / Şeriat, artık daha fazla bağlayıcı bir otorite değildi; çünkü Yasa'nın gerçek gâyesi İsa-Mesih'ti.

Kezâ Musevî Yasası'ndan / Şeriatı'ndan kopuş dikkat çekerken, Yuhanna İncili de aynı şekilde şöyle bir ifadeye yer veriyordu: "Zira Yasa / Şeriat, Musa vasıtasıyla verilmişti; oysa lütuf ve hakîkat ise İsa-Mesih vasıtasıyla getirilmişti." Tanrı'nın iradesiyle insanın iradesi, hâricî tanzim ile dâhilî yönelme arasındaki gerilim, beşerî olan ile ilâhî olan'ı tek bir bütünleşmiş ruhta birleştiren Tanrı sevgisi yoluyla giderilebilirdi. Bu ilâhî sevgi hâline uyanmak demek, Semâvî Krallık'ı tecrübe etmek demekti. İsa-Mesih'in kurtuluşu nedeniyledir ki, insan artık Tanrı'nın gözünde, bir sınırlama yoluyla değil, mutlu bir lütuf yoluyla gerçek hakîkate ve doğruluğa ulaşabilirdi.

Ne var ki, Yeni Ahit'teki ahlâkî sınırlama ile ilâhî olarak lütfedilen özgürlük arasındaki bu zıtlık, muğlâk olmaktan uzak değildi. İncillerin gayr-ı şahsî ahlâk ilgileri, Hıristiyan dünya tasavvurunda dominant bir unsurdu ama bunun niteliğinin her iki yoruma da açık olduğu gözleniyordu.

Bir yandan, İsa'nın öğretilerinin tonu, sıklıkla son derece uzlaşmaz ve yargılayıcı bir görünüm arzediyor, katı Yahûdîlik diyalektiğini yansıtıyor ve gelmesi yakın son zamanlar ışığında yoğunlaşıyordu. Matta İncili'nde Yasa, İsa'nın takipçileri için daha da katılaştırılmıştı: fiil bakımından arınmışlığın yanısıra niyet bakımından da arınmışlığı, dostu olduğu kadar düşmanı da sevmeyi, sürekli olarak bağışlayıcı olmayı, dünyevî şeylerden büsbütün uzaklaşmayı emrediyordu ve şartsız ahlâkî bütünlük talebi, mesihçi ruhun aciliyetine binaen yoğun bir şekilde vurgulanıyordu.

Öte yandansa, İsa'nın vurgusu, tekrar tekrar, kendini üstün görme yerine merhamet üzerine, Yasa'nın dış müdahalesi yerine insanın iç / derûnî ruhu üzerineydi. O'nun, -kastî eylemleri olduğu kadar keyfî eylemleri de yargıla-

yan- artırılmış hatta mutlak ahlâkî arınma taleplerinin, insan iradesinden ziyade bu tür bir / derûnî iyi'liği başarmayı önermesi ve dolayısıyla Tanrı'nın lütuf ve keremine imana giden yolları açması amacını güttüğü anlaşılıyordu. O'nun niyetinin daha çok, fakire, çaresize, dışlanmışa ve günahkâra yardım eli uzatmak olduğu, öte yandan da, kibirli ve bencil kişileri, kendi spiritüel ve dünyevî statülerinden memnun insanları uyarmak kaygısını güttüğü gözleniyordu. İlâhî lûtfa alçak gönüllü bir şekilde açık olmak, hukûkî bakımdan doğru davranışı yerine getirmekten daha önemli bir davranış olarak görülüyordu. Yasa, sürekli olarak Tanrı'nın daha önemli sevgi emrine göre ölçümlenecek ve belirlenecekti. Yeni Ahit'e göre, hukuka dayalı ahlâk anlayışının Yahudî dînî pratiğinin üstesinden gelmeyi başardığının delili, zamanın akışı içinde aşınması ve donmasıydı. O yüzden, Yasa, şimdi kişinin Tanrı ile ve diğerleriyle gerçek ilişkisine aracılık etmekten ziyade, bu tür bir ilişkinin önünde engel teşkil eden bir amaç hâline gelmişti.

Bununla birlikte, Tanrı'nın lütufkârlığına ilişkin bu yeni Hıristiyan akîdesi, özellikle de sonraki dönemlerin tarihî şartları nedeniyle zıt yorumlara ve sonuçlara açık hâle gelmişti. Beşerî çaba ve başına buyruk, bencilce hareket yerine, ilâhî lûtfa yapılan Pavlus'çu ve Augustine'ci vurgu, sadece insanın, içkin ilâhî iradeye kavuşmasını sağlayan birleştirici bir fikre imkân tanımakla kalmamış, aynı zamanda da, Tanrı'nın Kâdir-i Mutlak'lığına nisbetle insanın pozitif çaba gösterme özgürlüğüne dönüşmüştü. Kurtuluşa erme mücadelesinde, insanın kendi çabaları, görece sonuç vermiyordu; yalnızca Tanrı'nın kurtarıcı kudreti etkili ve kalıcı sonuçlar alınmasını mümkün kılabilirdi.

İyi'liğin tek kaynağı Tanrı'ydı ve sadece O'nun şefkat ve merhameti, insanlığı, tabiî olarak düşmüş insanın kör sapkınlığa yuvarlanmasından kurtarabilirdi. Âdem'in günahı nedeniyle, bütün insanoğulları, yozlaşmış ve suçluluk duygusuna dûçâr olmuşlardı ve sadece İsa-Mesih'in [çarmıhtaki] ölümü, bu kolektif suçluluk duygusunu giderebilirdi. İsa-Mesih'in insanlığa bahşettiği yeniden-diriliş, Kilise'de mevcuttu, vücut bulmuştu ve her insanın lanetlenmemek için buna duyduğu ihtiyacın meşrû bir şekilde yerine getirilebilmesi, Kilise'nin, belli ahlâkî ve kilise uygulamalarının icap ettirdiği standartlara uymakla ulaşılabilecek takdislerine / kutsamalarına bağlıydı.

Kilise ve kiliseye bağlı diğer kutsal kurumlar ve kurallar, Tanrı'nın lütuf ve kereminin ilâhî olarak tayin ve tesis edilmiş vasıtalarıydı. Kilise, insanüstü bir kurum olması bakımından hayatî önemi hâizdi. Kilise'nin hiyerarşisi, mutlak olarak otoritatifti / bağlayıcıydı ve kilisenin yasaları ise mutlak ve tartışılmazdı. İnsanoğlu, tabiatı icabı günaha yatkın ve süregiden bir ayartıcılıklar dünyasında yaşadığı için, insanların, ebedî ruhlarının tıpkı geçici bedenleri gibi benzer şekillerde hakir bir duruma düşmemeleri için keyfî eylem ve düşüncelere karşı katı bir şekilde Kilise tarafından tanımlanmış yaptırımlara ihtiyaçları vardı. Özellikle de Batı'da, Kilise'nin, Hıristiyanlığa yeni giren (ve Kilise açısından ahlâkî bakımdan *primitif* olan) barbar halklar için üstlendiği sorumluluğun tarihî yorumlarının aktarılması amacıyla dikey olarak ve kalıcı bir şekilde kökleşecek kurumsal bir örgüt olarak Kilise tesis edilmişti.

Dolayısıyla ortaçağ Hıristiyan Kilisesinin karakteristik tonunun -mutlakçı ahlâkî emirleri ve kurallarıyla; karmaşık hukûkî-yasama yapısıyla; hayırlı işler ve meziyetleri hesaplayan sistemiyle; farklı günah kategorilerini kılı kırk yararak birbirinden ayırmasıyla; bağlayıcı inançları ve kutsal âyinleriyle; dinden çıkarma yetki ve gücüyle; sürekli lanetlenme tehlikesine karşı ten'in önüne geçen ve öne geçmesini önleyen güçlü vurgusuyla- Musevîlerin eski Tanrı'nın yasası kavramını andırdığı, hatta bu kavramı birleştirici Tanrı'nın lütfu tahayyülüne oranla ziyadesiyle abarttığı gözleniyordu. Ne var ki, bu tür gelişkin önlemlerin ahlâkî çözülmenin ve sekülerlik tehlikesinin hızla yaygınlaştığı bir dünyada, hakîkî Hıristiyan ahlâkını koruyabilmek ve Kilise'nin ebedî hayatla ilgili sorumluluklarına rehberlik edebilmek için zorunlu olduğu anlaşılıyordu.

Atina ve Kudüs

Hıristiyan inanç sistemindeki bir diğer dikotomi de, Hıristiyan inanç sisteminin saflığı ve bütünlüğü, yanısıra da bu saflığın ve bütünlüğün nasıl korunması gerektiği meselesiyle ilgili olarak ortaya çıkıyordu. Zira Yahûdîliğin dînî dışlayıcılık ve akîdevî saflık / mutlaklık temayülü, ayrıca Hıristiyanlığa da geçmişti ve ilâhî bir felsefe kurmanın delillerini pagan düşünürlerin, özel-

likle de Eflatun'un eserlerinde arayan ve bulan Grek unsuruyla sürekli olarak bir gerilim yaşanmasına yol açıyordu. Pavlus, zaman zaman, Hıristiyanlığın, pagan felsefenin aldatıcı fikirlerinden ayırt edilmesi, farklılaştırılması gerektiği -ve aldatıcı olduğu için de pagan Grek aklı'ndan sürekli olarak kaçınılması icap ettiği- ihtiyacına vurgu yaparken, zaman zaman da, daha liberal bir yaklaşım sergileyerek, pagan şâirlerden alıntılar yapıyor, Stoacı ahlâk unsurlarını kendi Hıristiyan öğretileriyle örtük şekillerde kaynaştırıyordu (Pavlus'un Anadolu'da doğduğu şehir olan Tarsus, kendi çağında, özellikle de Stoacı filozoflarıyla nâm salan kozmopolit bir üniversite şehriydi).

Daha sonraki dönemlerin Hıristiyan teologları, Hıristiyanlığa girmeden önce, sıklıkla Grek pagan felsefesiyle derinlemesine ilgilenen ve Hıristiyanlığa geçtikten sonra ise Grek felsefesine değer vermeye ve bu pagan felsefeden beslenmeye devam eden kişilerdi. Senkretik [bağdaştırmacı, uzlaştırmacı] mistisizm akımları, diğer felsefelerde ve dinlerde de benzer anlam örüntülerini iştiyakla fark eden ve sıklıkla bunları alegorik tahliller yaparak Kutsal Kitap literatürü ile pagan literatürünü karşılaştırma çabalarına uyarlayan ve tatbik eden erken dönem Hıristiyan düşünürleri derinden etkiliyordu. Nerede olursa olsun ve nerede bulunursa bulunsun, Hakîkat, tekti; zira Logos, her şeyi ihata eden ve yaratıcılığı sınır tanımayan'dı.

M. S. 2. yüzyıl gibi erken bir zaman diliminde, Justin Martyr, hem Hıristiyanlığı, hem de Eflatuncu felsefeyi, aynı aşkın Tanrı'ya yönelen bir felsefe olarak gören ve Logos fikrini ise aynı anda hem ilâhî zihin'e, hem beşerî akla, hem de bir yandan Yahûdî geleneklerini, öte yandan da Greklerin tarihî geleneklerini tahakkuk ettiren kurtarıcı İsa-Mesih'i ifade eden bir fikir olarak değerlendiren ilk teoloji sistemini geliştirdi. Daha sonraları, İskenderiye'deki Hıristiyan Eflatuncu okulu, Eflatun'un zamanından itibaren beşerî bilimler ve felsefe etrafında yoğunlaşan ama şimdi teoloji'yle birlikte, yeni müfredatın en yüksek ve zirve bilimi olarak kabule edilen klasik Greklerin eğitim sistemlerinin temelini teşkil eden Eflatuncu *paideia* sistemini kullanıyordu. İşte büyük hayranlık duyulan bu pagan çerçeve içine yerleştirilen eğitim ve öğretim anlayışı, Hıristiyan eğitim sisteminin omurgasını oluşturmuştu.

Hayran olunan Grek kültürünü, bir yandan, Hıristiyanlığı savunmak amacıyla kullanan ama öte yandan da, bu kültürle arasına mesafe koyan benzer bir karakteristik uzlaşmacı yaklaşım, İskenderiye'li Clement'in Homer'in *Odyssey*'sini kullanırken de geliştirilmişti: Odysseus, yaşadığı yer olan Ithaca'ya doğru "gemiyle" yolculuk yaparken Sirens adasına geldiğinde, ada sakinlerinin o ayartıcı "tam bilgiye sahip ol" şarkılarını dinlemek ama onların ayartılarına kaptırmamak ve kayalık kıyılarda kendisini yok etmemek için kendini geminin direğine bağlamıştı. Tıpkı Odysseus gibi olgun Hıristiyan da, manevî / kültürel güvenliğini teminat altına alabilmek için kendisini çarmıha -Kilise'nin direğine- bağlayarak seküler dünyanın ve pagan kültürün duyumcu ve akılcı ayartıcılıklarına doğru yolculuğa çıkabilir, onların sahip oldukları bilgilere sahip olabilirdi.

Öte yandan, Hıristiyanlık, Hıristiyan olmayan felsefî fikirleri ve sistemleri, sadece din-dışı (profan) değil, aynı zamanda değersiz olarak görerek, bu fikirlerle ve sistemlerle kurulan neredeyse bütün ilişki ve temasları reddeden Yahudî akrabasını andırıyordu sıklıkla. Bu görüşe göre, Hıristiyan sırrının gerçek temeli, kökü, öylesine biricik ve öylesine esrarengizdi ki, bu sır, diğer kültürel akımların nüfûzuyla sadece bulanıklaşma, çarpıtılma ya da çürütülme tehlikesiyle karşı karşıya kalabilirdi.

Hıristiyanlığın köklerinin Grek cephesine gelince... (Tanrı'nın hikmeti ve küllî Akıl'ı olarak) Logos, vahiyden önceki gayr-ı Hıristiyan hikmetinde ve daha büyük ölçekte ise Hıristiyan-Yahûdî geleneği dışındaki bütün dünya çerçevesi içinde işleyen ve işlev gören belirleyici bir unsur olarak görülüyordu. Ancak daha dar ve dışlayıcı bir kavrayışla, (burada özellikle Tanrı'nın Söz'ü / İsa-Mesih olarak anlaşılan) Logos, yalnızca Kutsal Kitap'ın, Kilise âmentüsünün ve Kutsal Kitap tarihinin sınırları içinde kabul edilmeye başlandı.

Pagan felsefenin seküler sofistikasyonu ile karşılaştırıldığında, Hıristiyan İncil'i, mutlaka aptalca ve iki kaynak arasındaki herhangi bir diyalog [iletişim ve irtibat] da, anlamsızca bir şey olarak görülüyor olmalıydı. Bu nedenle olsa gerek, geç 2. yüzyılda Tertullian, vurgulu bir şekilde Grek geleneğinin vahyî gelenekle ilişkisini özlü bir şekilde şöyle sorgulayacaktı: "Atina'nın, Kudüs'le ne ilgisi var?"

Teolojik varyantlar ve dînî yenilikler -Gnostisizm, Montanizm, Donatizm, Pelagianizm, Aryüsçülük vb-, bunlar, Hıristiyanlığın ruhuna yakın olan meseleleri çarpıttıkları ve dolayısıyla sapkın / heretik, tehlikeli ve etkili bir şekilde lanetlenmeyi gerektiren yaklaşımlar geliştirdikleri için Kilise otoriteleri tarafından özellikle ürpertiyle ve nefretle karşılanıyordu. Hıristiyanlığın âmentü ve yapı bütünlüğü / yeknesaklığı talebi, beraberinde gelen hoşgörüsüzlükle birlikte, temelinin / dayanağının bir kısmını, İsa-Mesih'in bedeninin (Kilise cemaatinin) gelecekteki yeniden-kurtuluş'a hazırlıklı olabilmek için arınmış ve bölünmemiş olduğu inancına dayanan -özellikle de Pavlus'ta görülen- *primitif* Hıristiyanlığın öğretilerinde buluyordu.

Augustine, bir kez daha her iki tarafın da unsurlarını içeren etkili bir duruş geliştirmişti: Bir yandan, klasik kültürü, özellikle de Eflatuncu felsefeyi iyi bilen ve ona saygı duyan ama öte yandan da, Hıristiyanlığın özgün doktrinel üstünlüğünün bilincinde olan fakat özellikle de yaşlandıkça sapmaları sert bir şekilde bastırmaktan yana tavır takınan bir duruştu bu. Augustine'den sonraki yüzyıllardaki Hıristiyan düşüncesi, genellikle benzer bir duruşu yansıtır hâle geldi. Hem bilinçli, hem de farkında olunmaksızın diğer felsefî ve dînî sistemlerden gelen etkilere rağmen, Kilise resmî olarak, diğer sistemlere kendi sistemleri açısından yaklaşmak yerine büyük bir hoşgörüsüzlük sergileyen, sınırlandırıcı ve kısıtlayıcı dogmatik bir duruşu benimsedi.

Böylelikle Augustine'in (hem kendisi, hem de diğerleri için geçerli olacak şekilde) Tanrı adına, manevîlik adına, tek gerçek Kilise adına ve tek gerçek kutsal doktrin / âmentü adına çoğulcu, heretik [ortodoksi'den sapan], biyolojik, dünyevî ve beşerî olanı sınırlandırma ya da reddetme ihtiyacına ilişkin algısı, klasik dünyanın son demlerinde birlîûrlaştı ve onun Büyük Papa Gregory gibi önde gelen Kilise figürleri üzerindeki kalıcı etkisi yoluyla ortaçağ Batı Kilisesi'nde kurumsal olarak tecessüm ettirilerek ete kemiğe büründürüldü. Düşüncesinin, yazılarının ve kişiliğinin olağanüstü gücü ve bir anlamda henüz yeterince olgunlaşmamış bir döneme gelişkin bir ben-idraki duygusu kazandırdığı için, Batı'daki Hıristiyan duyarlığının gelişimi, büyük ölçüde onun aracılığıyla gerçekleşti. Klasik dönemin sonuna gelindiğinde, erken / primitif dönem Hıristiyanlığında gözlenen mistik ve kucaklayıcı ruh, farklı bir nitelik

almaya başladı: Daha içe kapanan, insanın derûnî dünyasına dönük, öte-dünyaya yönelen ve felsefî olarak daha da gelişkin olan ama aynı zamanda da, daha kurumsal, daha hukuk eksenli, daha yargılayıcı ve daha dogmatik [ve sonuçta da daha düalist] bir din çıktı ortaya.

ONYEDİNCİ BÖLÜM

KUTSAL RUH / RUHU'L-KUDÜS VE GELGİTLERİ

Başlangıcından itibaren Hıristiyanlık'ta varolan temel gerilimler, Baba Tanrı ve Oğul İsa-Mesih'le birlikte, Hıristiyan Teslis'inin / Üçlemesi'nin üçüncü kişisi olan olağanüstü Kutsal Ruh doktrininde / âmentüsünde apaşikâr bir şekilde kendisini gösteriyordu. Yeni Ahit, İsa ölmeden önce, kendi bağlılarına, Tanrı'nın, kendisinin kurtarıcı görevini devam ettirecek ve tamamlayacak ve onlarla birlikte olacak bir Kutsal Ruh göndereceği vaadinde bulunduğunu ifade ediyordu. Kudüs'te bir evin üst katındaki bir odasında Pentecost'ta [Yahûdîlerin Biçme Bayramı, Hıristiyanların Hamsin Yortusu veya Gül Paskalya'sında], bir araya toplanan bir grup havarinin arasına "Kutsal Ruh'un nüzûlü"nün / gönderilmesinin gerçekleşmesi, rivayet edildiğine göre, her bir havarinin başının üstünde görülen "odanın içini dolduran bir rüzgâr sesini" andıran ve "ateş gibi yayılan", muazzam bir şaşkınlığın ve iştiyakın yaşanmasına yol açan bir ziyaret şeklinde tecrübe edilmişti.

İşte bu hâdise, orada bulunan havariler tarafından, ölmesine ve göğe çekilmesine rağmen, İsa-Mesih'in kendi aralarında devam edegiden mevcûdiyetinin gönendirici ve tartışılmaz bir ifşası olarak yorumlanmıştı. Havarilerin Fiilleri'nde nakledildiğine göre, bu hâdisenin vukû bulmasından hemen so-

ran, cezbeye gelen havariler, kitlelere coşkulu şekilde İsa-Mesih'in mesajını va'z etmeye başladılar. Ruh yoluyla, "Söz" / "İsa Mesih", bütün insanlığa konuşmaktaydı; şimdi ise, İsa Mesih'in tutkusunun meyvesi, bütün insanlığa ulaştırılabilirdi. Nasıl ki Pentecost, Yahûdîler için Sina Dağı'nda Yasa'nın vahyedilmesinin işareti idiyse, şimdi de Hıristiyanlar içinse, yeni bir vahyin, Ruh'un ifşasının işareti olmuştu.

Ruh'un, bütün Tanrı'nın insanları üzerine gönderilmesiyle birlikte yeni bir çağ başlıyordu. -Anlaşıldığı kadarıyla daha sonraki bir araya toplanmalarda da ve beklenmedik şifalar ve peygamberî vecdler gibi diğer şartlarda da gerçekleşen- bu Pentecost tecrübesi, belli bir zaman dilimi içinde, Kilise'nin Kutsal Ruh doktrininin / âmentüsünün temelini teşkil edecekti.

Bu doktrin, Kutsal Ruh'u, hakîkat ve hikmet'in (Paraclete[34] ya da Rehber) ruhu ve yanısıra da, hem maddî yaratılışta, hem de manevî yeniden-do-

---

34 Çeşitli İslâm âlimlerinin görüşlere göre *Paraclete* / *Paraklit* ismi ile İslam peygamberi Hz. Muhammed kastedilmektedir. Grekçe *Parakletos* kelimesi "yardımcı" "şefaatçi", "Yardıma çağıran kimse", "övülmüş" anlamlarına gelir. Yine Grekçe bir kelime olan *Periklutos* ise "övülmüş" (İngilizce: praised one) demektir. Peygamberimiz'in isimlerinden "Ahmed" de "övülmüş" demektir. Bu nedenle bazı İslâm âlimlerince Parakletos sözcüğünün Periklutos ile aynı sözcüktür ve Ahmed ile anlam olarak örtüşür (*Alusî Tefsiri*, 2005: XXIV/86-88; Elmalılı Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'ân Dili*, 1971: VIII/12-17).

Çeşitli Hıristiyan kaynakları da bu *Paraclete* (Paraklit veya Faraklit) sözcüğüyle, Hz. İsa'nın, Peygamberimiz Hz. Muhammed'in gelişini müjdeliği şeklinde yorumlamıştır. Bu durum, Barnabas İncili'nde açıkça zikredilir. Barnabas İncili'nin başına gelen, yok etme, Barnabas İncili'nin orijinal nüshasına sahip olanları (benim şahsen bildiğim Malatyalı bir kişi bunun bir örneğidir-YK) öldürme girişimleri ve Kilise tarafından Barnabas İncili'nin reddedilmesi, saklanması gibi hâdiseler oldukça anlamlıdır.

Paraklit sözcüğü İncillerden Yuhanna İncili'nde de sık sık geçer. Yuhanna İncili'nden bir âyette şöyle zikredilir bu isim : "Mesih: 'Ben, benim ve sizin Rabb'inize gidiyorum. Ta ki size Tevil'i getirecek olan Paraklit'i göndersin' dedi."

Paraklit, "hakkın ruhu", "hak ile bâtılı birbirinden tamamen ayıran" mânâlarına gelir. İslâm düşünce geleneğine göre, Hz Peygamber "hakkın ruhu"dur. Ölü kalpler onunla hidayet bulmuştur. O insanların hidayete ermesi için kendini feda edercesine bir mücadele vermiştir ki; hak ile bâtılın birbirinden ayrılması, ancak böyle bir mücâdele ve mücâhede sonucu gerçekleşmiştir. İşte Hz. İsa'nın haber verdiği bir Paraklit gelmiştir. O da Allah'ın son elçisi Hz. Muhammed (sav)'dir.

ğuşta kendisini gösteren ilâhî ilke olarak kabul etmişti. Birinci ya da vahyî / ifşa edici yönü bakımından Kutsal Ruh / Ruhu'l-Kudüs, İsrailoğullarının peygamberleri vasıtasıyla konuşan ilâhî bir ilham kaynağı olarak kabul ediliyordu. Oysa şimdi, Ruh, demokratikleştirilmişti ve sadece küçük bir azınlığın değil, bütün Hıristiyanlığın idrak ve nüfûz edebilecekleri bir âmentüye dönüştürülmüştü.

İkinci ya da yaratıcı / üretken yönü bakımından ise, Kutsal Ruh / Ruhu'l-Kudüs, İsa-Mesih'in, annesi Meryem'de bir soyun / kökün başlatıcısı ve Vaftizci Yahya tarafından vaftiz edildiğinde İsa-Mesih'in elçiliğinin başlangıcında mevcut olan biri olarak kabul ediliyordu. İsa, Ruh'un herkese gelebilmesi için ölmüştü: Ancak böylelikle insanlığın ölümü ve Tanrı'nın bütünlüğünün içine yeniden-doğuşu gerçekleşebilirdi. Ruh'un sürgit devam eden vukûu,

---

Yuhanna İncili, Bab: 14, âyet 15 ve 16'da şöyle deniyor: "Eğer beni seviyorsanız, emirlerimi tutarsınız. Ben Rabb'e yalvaracağım ve O size başka bir tesellici, hakikat ruhunu (Paraklit) verecektir; tâ ki daima sizinle beraber olsun."

Şimdi de sırasıyla şu âyetlere bakalım: "Paraklit, öyle bir Ruhu'l-Kudüs'tür ki, Rabb O'nu benim ismimle (yani peygamber olarak) gönderecektir. O size her şeyi öğretecek ve benim size söylediklerimi de tekrar hatırlatacaktır." (Yuhanna, Bab: 14, âyet: 26). "Paraklit geldiğinde benim için şahitlik edecektir ve siz de bana şahitlik edersiniz." (Yuhanna, Bab: 15, âyet: 26-27). "Ben size hakkı söylüyorum. Benim gitmem sizin için hayırlıdır. Çünkü ben gitmezsem Paraklit size gelmez. Ama ben gidersem O'nu gönderirim."(Yuhanna, Bab: 16, âyet: 7). "Paraklit geldiğinde bütün âlemi, hataları sebebiyle kınar ve onları terbiye eder." (Yuhanna, Bab: 16, âyet: 8). "Bununla beraber ben size hakikati söylüyorum; benim gitmem sizin için hayırlıdır, çünkü, gitmezsem, Tesellici size gelmez; fakat gidersem, onu size gönderirim. Ve o geldiği zaman, günah için, salâh için ve hüküm için dünyayı ilzam edecektir. Günah için; çünkü bana iman etmezler. Salah için; çünkü Babama gidiyorum; ve artık beni göremezsiniz. Ve hüküm için; çünkü bu dünyanın reisinde hükmedilmiştir. Size söyleyecek daha çok şeylerim var; fakat şimdi dayanamazsınız. Fakat o, hakikat Ruhu gelince, size her hakikate yol gösterecek; zira kendiliğinden söylemeyecektir; fakat her ne işitirse söyleyecek; ve gelecek şeyleri size bildirecektir" (Yuhanna, 16/7-13).

Yuhanna İncili'nin bu âyetlerinde "Faraklit/Paraklit" kelimesi, "Tesellici", "hakikat ruhu" ve "Ruhü'l-Kudüs" olarak tercüme edilmiştir. Bu son ayetler Necm Suresi'nin "O, kendi arzusuna göre konuşmaz. Onun konuşması, (Allah tarafından) kendisine vahiy edilen bir vahiyden başka bir şey değildir" mealindeki üçüncü ve dördüncü ayetleriyle tamamen örtüşür. (çev. notu).

Tanrı'nın beşeriyette enkarnasyonu böylelikle gerçekleşmiş oluyor ve bunun sonucu olarak da sürgit varlığını sürdüren Hıristiyan toplumunda İsa-Mesih'in ilâhî doğumu yenileniyor ve bu durum böylece sürüp gidiyordu.

Her ne kadar, kişinin kendi sonlu akıl yürütmeleri, kendi başlarına değersiz olsalar da, Ruh'un verdiği ilhamla birlikte, insan, ilâhî bilgiyi elde edebilir. Yine her ne kadar kişi, kendi imkânları ve kıt kaynakları ile başkalarına yetecek ölçüde sevgi sunamasa da, Ruh vasıtasıyla, bütün insanlığı ihata edebilecek sonsuz sevginin bilgisini bilebilir.

Dolayısıyla, Kutsal Ruh, insanın ulûhiyetle ilişkisini yeniden kuran bir vasıta ve Logos / Söz yoluyla ve içinde hareket eden manevî bir güç olan İsa-Mesih'in Ruh'uydu. Kutsal Ruh'un mevcûdiyeti, ilâhî hayata iştiraki ve özü itibariyle Tanrı'ya iştirak demek olan Kilise ile bütünleşmeyi mümkün kılmıştı.

Son olarak, Kutsal Ruh'un mevcûdiyeti, ilâhî otorite ve sırrı, Kilise'nin inananlar topluluğunu getirdiği için, Kutsal Ruh, kendisini Kilise'nin hayatının her yönünde -sakramentlerde, ibadette, doktrinde, gelişen geleneğinde, resmî hiyerarşisinde ve manevî otoritesinde- ifade eden bizatihî Kilisenin kendisinin temeli olarak görülüyordu.

Ancak kendiliğinden, gelişigüzel şekillerde yaşanan Kutsal Ruh tecrübesi, kısa bir süre zarfında, kurumsal Kilise'nin muhafazakâr zorunluluklarıyla çatışma içine girmeye başladı. Yeni Ahit, Kutsal Ruh'u, "istediği her yönden" esen bir rüzgâr olarak tasvir ediyordu. Fakat hâl böyle olunca da, Kutsal Ruh, tabiatı icabı herhangi bir kontrolün mümkün olmadığı bir konuma yerleştirilen kendiliğinden ve devrimci niteliklere sahipti. Kutsal Ruh'un mevcûdiyetini iddia eden kişiler, eşi benzer görülmemiş türlü ifşalar ve karizmatik olgular icat etme eğilimi gösteriyorlardı.

Kilise hizmetlerindeki sınır tanımayan ve uygunsuz faaliyetler, envai çeşit ve ortodoks olmayan mesajlar sunan gezgin vâizlerin ortaya çıkması gibi hâdiseler ve olgular, Kilise'nin misyonunun pozitif kaygılarına aykırı bir görünüm teşkil ediyordu. Zira bu tür fenomenler için Kilise, Kutsal Ruh'un otoritesinin gerçekten mevcut ve aktif olduğunu düşünmüyordu. Eğer daha sınırlayıcı şekillerde tanımlanmayacak olursa, en aşırı tezahürlerinde, Kutsal Ruh

ilkesi, Yaratıcı ile yaratılmış arasındaki geleneksel ayırımı tehdit edecek ve İsa-Mesih'in kurtuluşa erdirici fiilinin biricik kutsîliğiyle çelişecek dinin ilkelerine ters ve en iyi durumlarda ise, prematüre bir şekilde insanı ilâhîleştirecek / tanrılaştıracak sapmaların zuhur etmesine neden oluyordu.

Yıkıcı ve heretik temayülleri gözönünde bulunduran ve düzenli bir inanç ve ibadet yapısını koruma ihtiyacına özen gösteren Kilise, Kutsal Ruh'un türlü şekillerde taşkınca patlamalara yol açması hadiselerine karşı zaman içinde genellikle olumsuz bir tavır takınmaya başladı. Kutsal Ruh'un karizmatik ve irrasyonel şekillerde dışavurumları -kendiliğinden manevî taşmalar, mucizevî şifalar, farklı dillerde konuşmalar, kehânetler, yeni ilâhî vahiy alındığı iddiaları- büyük ölçüde reddedilerek, daha düzenli, daha rasyonel uygulamalar, örneğin, âyinler, örgütlü dînî "hizmet"ler ve ritüeller, kurumsal otorite ve doktrinel ortodoksi [gibi resmî nitelik kazandırılan uygulamalar hayata geçirilmeye ve] teşvik edilmeye başlandı. Havarilerin spesifik yazılarından oluşan sâbitlenmiş kanonlar [kutsanan ve kutsallık atfedilen metinler], dikkatle seçildi ve kalıcı bir şekilde tartışılmaz olarak kabul edildi ve böylelikle, hiç bir vahiy alma iddiası, Tanrı'nın masum / yanılmaz Söz'ü olarak kabul edilmedi.

İsa-Mesih tarafından orijinal havarilere hamledilen Kutsal Ruh'un otoritesi, şimdi, Peter'in mirasçısı, Roma papa'sı tarafından Batı'da mutlak otorite sahibi olduğunu iddia eden Kilise piskoposlarının kutsallaştırarak kurdukları yeni bir düzen'e havale edilmişti. İnsan topluluğunda içkin olarak mevcut olan ve insan topluluğunu ilahlaştırmaya sürükleyen devrimci manevî güç ilkesi olarak kabul edilen Kutsal Ruh fikri, Hıristiyan imanını / dinini aşındırmış ve Hıristiyan imanını, yalnızca kurumsal kilisenin otoritesine ve faaliyetlerine havale eden *Kutsal Ruh fikrine imana* dönüşmüştü. Böylelikle Kilise'nin istikrarı ve sürekliliği teminat altına alınmış ve dolayısıyla da, daha bireysel dînî tecrübe ve devrimci / ânîden patlak veren manevî vecdler ve taşkınlıklar resmî olarak bağlayıcılığı olmayan olgular olarak nitelendirilmiş oluyordu.

Kutsal Ruh'un Baba ve Oğul ile ilişkisi, Yeni Ahit'te açık seçik bir şekilde tasvir ve tarif edilmemişti. İlk Hıristiyanlar, kılı kırk yaran teolojik formü-

lasyonlardan ziyade, Tanrı'nın kendi aralarında mevcûdiyetiyle daha özenle ve dikkatle ilgileniyorlardı. Daha sonraları ortaya çıkan Kilise konsilleri, Kutsal Ruh'u, Birde Üç olan Tanrı'nın üçüncü kişisi olarak tanımlamışlardı; Augustine ise Kutsal Ruh'u, Baba ile Oğul'u birleştiren karşılıklı sevgi ruhu olarak tasvir ve tarif etmişti.

Erken dönem Hıristiyanların ibadet anlayışlarında, Kutsal Ruh, bir ara, dişil terimlerle tahayyül ediliyordu (daha sonraları yapıldığı gibi bir güvercin sembolüyle izah ediliyordu) ve zaman zaman da ilâhî Ana'ya atıf yapılarak anlaşılmaya çalışılıyordu. Uzun vadede, Kutsal Ruh, yoğunluğu, zamanın ilk havariler kuşağından daha fazla uzaklaşmasıyla radikal olarak aşınmaya uğradığı görülen ve sürgit devam eden mevcûdiyeti, faaliyetleri ve otoritesi büyük ölçüde kurumsal Kilise'ye havale edilen esrarengiz ve sır dolu bir güç olarak daha genel ve gayr-ı şahsî bir güç şeklinde algılanır oldu.

ONSEKİZİNCİ BÖLÜM

ROMA VE KATOLİKLİK

Batı Hıristiyanlığı üzerindeki Yahûdîliğin etkisi -ilâhî olarak takdir ve tayin olunan tarihî misyon duygusu, Tanrı'nın iradesine itaate vurgu, ahlâkı sağlamlık, doktrinel tasdik ve tazyik- Roma'nın etkisiyle çok daha pekiştirilmiş ve belirginleştirilmişti. Kilise'nin, insanlığın Tanrı'yla ilişkisi kavrayışını, ahlâkî yasa tarafından kes/k/in olarak tanımlanan yargılayıcı bir ilişki olarak belirleyen uygulaması, aslında, Roma'da köksalan Katolik Kilisesi'nin tevarüs ve bünyesine entegre ettiği kısmen Roma hukukundan devşirilmişti.

Roma hukukunun etkinliği, düzenlemelerinin çokluğuna harfi harfine boyun eğme anlayışına dayanıyordu. Çok daha önemlisi de, Roma hukuk teorisi ve pratiği, meşrûlaştırma fikri üzerine inşa edilmiş, ardından dînî alan'a aktarılmış ve böylelikle de günah, Tanrı'nın kendisi ile insan arasında tayin ettiği ilişkinin hukûkî olarak isyankâr bir şekilde ihlal edilmesi olarak kabul edilmişti. Günah'ın, suçluluk duygusunun, tevbenin, lütuf ve inayetin, cezalandırmanın meşrûlaştırılması doktrini, Pavlus'un Romalılara Mektup'un da geliştirilmişti[35] ve bu doktrin daha sonraları Augustine tarafından insanın Tanrı ile ilişkisinin temeli olarak belirlenmiş ve benimsenmişti.

---

35 Aziz Pavlus'un bir dünya kilisesi kurma ve Hıristiyan İncili'nin farklı kültürel arkaplanlara sahip kişiler ve kitlelerce anlaşılabilir kılınması arzusu, onun, öğretisini, "Yahûdîlere göre

Kezâ Yahûdîliğin, oldukça gelişmiş ama dirençli, dayanıklı insan iradesinin ilâhî otoritenin iradesine boyun eğmesini zorunlu kılan hukuk anlayışı da, aynı şekilde, Roma İmparatorluğu'nun son derece baskın otoriter yapısı tarafından talep edilen siyasî olarak boyun eğdirme anlayışını yansıtan kültürel kalıplarda desteğini bulmuştu. Tanrı'nın bizatihî kendisi, -kumandan ve kral, Lord / Rabb ve efendi, emredici ve sorgulanamaz bir şekilde onun ihsanlarına nihâî olarak cömertçe layık olanların katı hükümranı olarak- çağdaş siyasî ortamın yansıtıcısı olması açısından algılanıyordu.

Manevî misyonunun ve insanlığın dînî bakımdan korunması konusundaki büyük sorumluluğunun bilincinde olan Katolik Kilisesi, klasik pagan dünyada varlığını ve etkisini teminat altına alabilmek için olağandışı bir şekilde kalıcı ve dayanıklı bir yapıya ihtiyaç duyuyordu. Hem Roma devletinin, hem de Yahûdî dininin yerleşik kültürel -psikolojik, örgütsel ve doktrinel- kalıpları, Hıristiyan müminlere rehberlik etmeye ve bu rehberliği zamana karşı dayanıklı hâle getirmeye muktedir, güçlü ve kendisinin bilincinde olan kurumsal varlığının gelişimine özellikle uyarlandı.

Hıristiyan dini Batı'da evrildikçe, Hıristiyanlığın Yahûdî temeli, Roma kültürünün katı hukûkî ve otoriter niteliklerine kolaylıkla büründürüldü ve Roma Kilisesi'nin ayırt edici karakterinin pek çoğu, şu açılardan teşekkül ettirildi: Güçlü bir merkezî hiyerarşi; ahlâk ve maneviyata çeki düzen veren daha karmaşık bir hukûkî / yargılayıcı yapı; papazlar ve piskoposlar üzerinde bağlayıcı manevî bir otorite; Kilise'nin üyelerinden itaat talebi ve bu itaatin harfi harfine uygulanması; resmîleştirilen ibadetler ve kurumsal takdisler; otorite hâline getirilen dogma'dan / akîde'den herhangi bir sapma girişimine karşı sert ve katı yaptırımlar; barbarları Hıristiyanlığa girdirmek ve "uygarlaştırmak" amacıyla merkezkaç ve militan yayılmacılık, ilâ âhirih...

---

bir Yahûdî ne ise" ya da "Greklere göre bir Grek ne ise" diyerek değiştirmesine yol açmıştı/r. Hâlihazırda güçlü Yahûdî etkisine sahip olan Roma'daki kilise cemaatine, "haklılaştırma, ispat etme" doktrini konusunda özellikle dururken; daha Helenistik arkaplana ve geçmişe sahip olan kimselere ve kitlelere yazdığı mektuplarda ise, kurtuluşu, selâmete erme çabalarını, Grek gizem dinlerini andıran bir dille ve kavramsal dizgeyle izah etmişti: Yeni insan, Tanrı'nın oğlu olmak, ilâhî dönüşüm / değişim süreci vesaire gibi.

Böylelikle, piskoposun otoritesinin, Tanrı tarafından tevzî edilen ve sorgulanamaz bir otorite olduğu ilan edildi. Piskopos, Tanrı'nın yeryüzündeki otoritesinin yaşayan, canlı temsilcisi, günah, sapma, dinden çıkarma ve diğer hayatî dînî meselelere ilişkin kararları ilâhî bakımdan bağlayıcı olarak değerlendirilen bir hükümran ve yargılayıcı olarak kabul edildi.

Roma'nın etkisi altında Hıristiyan hakîkati, yasama çatışmalarına, güç politikalarına, emperyal fermanlara, askerî baskılara konu oldu ve bütün bunların sonucunda da, Roma'nın yeni egemeninin, papa'nın ilâhî olarak masum ve yanılmaz diye kabul edilen otoritesinin tesis edilmesi tahakkuk etti. Erken dönem Hıristiyanlığının akışkan ve komünal Kilisesinin yerini, bundan böyle, Roma Katolik Kilisesi'nin katı hiyerarşik kurumu almış oldu. Ancak bu tür bir muhkem ve kuşatıcı yapı içinde Hıristiyan doktrini / âmentüsü korunabildi; Hıristiyan imanı yayılabildi ve Hıristiyan toplumu bütün bir ortaçağ Avrupa'sı boyunca varlığını sürdürebildi.

Erken 4. yüzyılda Constantine'in Hıristiyanlığı kabul etmesinden sonraki dönemde, Roma ile Hıristiyanlık arasındaki ilişki tam tersi yönde köklü bir değişim geçirdi: Yargılayıcı ve sorgulayıcı Roma, [Hıristiyan imanını] savunucu ve kendisini Kilise ile birleştirici bir Roma'ya dönüştü. Artık şimdi Kilise'nin sınırları, Roma devletinin sınırlarına denk hâle gelmişti ve Kilise'nin rolü, kamu düzenini korumada ve yurttaşlarının faaliyetlerini ve inançlarını yönetmede devletin rolüyle birleşmişti.

6. yüzyılın sonunda hükmeden ve ortaçağ papalığının başarılı bir örneği ve mimarı olan Papa Büyük Gregory'nin zamanına gelindiğinde, Batı toplumu, öylesine köklü bir değişim geçirmişti ki, Augustine'in geç pagan dönemin ruhuna karşı dillendirdiği diyalektik açıklama şimdi kültürün belirleyici normu olup çıkmıştı.[36]

---

36 Büyük Gregory'nin papalığı (590-604), kurumsal Kilise'nin en önemli karakteristiklerinden pek çoğunu tesis eden bir dönem olmuştur. Roma'da doğan ve Aziz Augustine'in öğretilerinden derin bir şekilde etkilenen Papa Gregory, papalığın idaresini merkezîleştirmiş ve reforme etmiş, papazların konumlarını yükseltmiş, Kilise'nin kimsesiz ve çaresizlerle ilgilenmesine büyük özen göstermiş, Bizans patriğinin iddialarına karşı, papalığın, Hıristiyanlığın ekümenik lideri olarak tanınması konusunda yoğun çaba göstermişti. Ayrıca İtalya'daki Pa-

Böylelikle, halk tiyatrolarının, sirklerin ve paganizmin bayram tatillerinin yerini, Hıristiyanlığın takdis edilen kutlamaları, törenleri, tatil [holy = kutsal] günleri ve bayram günleri aldı. Hıristiyanlık, manevî olarak dünyaya hükmetme misyonu konusundaki o eşsiz misyonuyla birlikte dünya sahnesine daha fazla girdikçe, yeni bir kamu sorumluluğu duygusu da Hıristiyanlığa girmiş oldu: Roma İmparatorluğu'nun din kurumunun muadili olan merkezîleşmiş ve hiyerarşik Kilise kurumu, Hıristiyan manevî yolculuğunun odağını artan bir şekilde absorbe ve kontrol ediyordu. Roma İmparatorluğu Hıristiyan oldukça Hıristiyanlık da Romalılaşıyordu.

Constantine'in Roma İmparatorluğu'nun başkentini Roma'dan doğuya (sonradan Constantinople olarak ismi değiştirilen) Byzantium'a nakletme kararının da Batı için olağanüstü sonuçları oldu: Zira imparatorluğun doğu ve batı diye ikiye bölünmesinden ve barbar göçlerini ve istilalarını müteakip imparatorluğun batı kanadının çökmesinden sonra, Avrupa'nın pek çok yerinde derin bir siyasî ve kültürel vakum / boşluk oluşmuştu.

---

palık Devletleri olarak bilinecek olan devletler üzerinde papalığın dünyevî otoritesini tahkim etme ve daha genel olarak ise, seküler otoriteleri [krallıkları, daha çok da prenslikleri] Kilise'nin bizzat kendi kurduğu otorite yoluyla etkileme, Kilise'ye bağlama konusunda bir dizi önemli ve tarihî adıma imza atmıştı. Papa Gregory'nin ideali ve hayali, iyiliğin ve başkalarına hizmetine hâkim olacağı evrensel bir Hıristiyan toplumu / ümmeti kurmaktı. Hıristiyanlığın geleceği için barbarların Batı'ya göç etmelerinin önemini özellikle kavrayan ve (İngiltere'ye gerçekleştirilen ve tarihî sonuçları bakımından hayatî önemi hâiz misyonerlik çıkarması da dâhil) Avrupa'nın bütününde misyonerlik faaliyetlerini hızlandıran ve güçlendiren kişi de yine Papa Büyük Gregory idi. Her ne kadar misyonerlik faaliyeti için gidilen yerlerdeki halkların görüşleri ve inançları konusunda zaman zaman saygılı olunmasını önermişse de, başka zamanlarda, ihtida çabalarında güç kullanmayı da savunmuştu. Bir hayli popüler bir papa olan ve yaşadığı zaman diliminde geniş kitlelerin saygısını ve sevgisini kazanan Büyük Gregory, kiliselerdeki âyin törenlerini reforme ederek, mucizeleri [mucize gerçekleştirme törenlerini] ve *a'raf doktrini*ni popülerleştirerek / yaygınlaştırarak Hıristiyanlığı eğitimsiz geniş Avrupa halklarına ulaştırmak için Hıristiyan inancını ve uygulamalarını daha anlaşılır ve ortama uyum sağlayabilir hâle getirme konusunda yoğun çaba göstermişti. Manastırların ve manastır hayatının gelişmesini ve yaygınlaşmasını teşvik etmiş ve din adamlarının hayatlarına ilişkin kurallar tesis etmişti. Kendi adıyla anılan ve kendi hayattayken kodifiye edilerek resmî olarak Katolik Kilisesi'nin âyin törenlerinde kullanılan Gregoryen ilâhi formunu da o icat etmişti.

Böylelikle Kilise, Batı'daki sosyal düzenin ve uygarlaşmış kültürün korunmasında ve tahkim edilmesinde tek kurum hâline geldi ve emperyal metropolisin geleneksel manevî başı olarak Roma piskoposu, Roma imparatorunun önceden sahip olduğu imtiyazların ve rollerin pek çoğunu zamanla kendi tekeline almaya başladı. Dolayısıyla Kilise, çeşitli yönetim görevlerini ve fonksiyonlarını üstlendi; bilimin ve sanatların tek hâmisi oldu ve Kilisenin ruhban sınıfı, Batı'nın yegâne okumuş yazmış sınıfı, papa da imparatorları ve kralları atayan ya da dinden çıktığına hükmederek dinden çıkaran yegâne kutsal otorite oldu.

Başarıyla Hıristiyanlığa girdirilen Batı İmparatorluğu'nun enkazı üzerine kurulan Avrupa'nın yeni devletleri, kaçınılmaz olarak papalık Roma'sını Hıristiyanlığın yegâne hükümran manevî merkezi olarak kabul ettiler. Birinci bin yıl süresince, Batı Kilisesi, sadece gücünü Roma piskoposu üzerinde yoğunlaştırmakla kalmadı, aynı zamanda da tedrîcî olarak ama sonunda kesin bir şekilde Byzantium'a bağlı olan Doğu Kiliselerinden bağımsızlığını ilan etti ve kendisini orada hâlâ hükümran olan Doğu imparatorluğuyla denk bir konuma getirdi. Coğrafî mesafeler, dil, kültür ve siyasî şartlardaki farklılıklar, Müslüman akınlarının ve barbar saldırılarının farklı etkileri, doktrinel / âmentüyle ilgili çeşitli büyük çatışmalar ve son olarak Batı'nın kendi özerk temayülleri, bütün bu gelişmeler, Roma Latin Kilisesi ile Bizans Rum Kilisesi arasındaki ayırımı derinleştirdi.[37]

---

37 Doğu ve Batı kiliselerinin ayrılması, 5. yüzyılda başladı ve resmî şizma [büyük ayrılma] 1054 yılında ilan edildi. Roma Katolik Kilisesi (Matta İncili'nde yer alan Aziz Peter'in İsa-Mesih'in sözlerini yorumlamasına dayandırarak) Roma'nın ve papalığın üstünlüğü ve hükümranlığı konusunda ısrar ederken, Şark Ortodoks Hıristiyanlığı, dindar sivil halkın din işlerinde daha büyük rol oynadığı müminler topluluğunu bir araya toplayan bir tür ekümenik kiliseler birliği olarak kaldı. Öte yandan, Batı'da yaşanan (büyük ölçüde barbarların işgalleri ve bunun sonucunda da eski Batı Roma İmparatorluğu'nun siyasî ve kültürel olarak çökmesinin yol açtığı) devlet-kilise diyalektiğinin [zaman zaman çatışmaya dönüşen geriliminin veya ikiliğinin] aksine, Şark Kilisesi, Bizans İmparatorluğu'nun devam eden siyasî sistemiyle yakın ilişki içinde olmayı sürdürdü. Konstantinopol patriği, dînî konulara ve işlere düzenli olarak çeki düzen veren bir otorite sergileyen Şark imparatoruna tâbi idi genelde.

Bu şartlar altında, Batı'daki Hıristiyanlık, biricik bir tarihî fırsat yakalamış oldu. Batı'daki eski imparatorluğun daha önceleri yaşadığı sivil ve seküler yapıların neden olduğu engellerle karşılaşmayan ve halklarının, yanısıra da yöneticilerinin dindarlığından ötürü bir hayli güçlenen Doğu'nun hem kilisesinden, hem de devletinden özgürleşen Batı kilisesi, böylelikle, ortaçağ Avrupa'sında olağanüstü bir evrensel otorite elde etmeyi başardı. Roma Kilisesi, yalnızca Roma İmparatorluğu'nun dînî muadili olmakla kalmadı, aynı zamanda da, tarihî mirasçısı oldu. Ortaya çıkan Ortaçağ Kilisesinin ideal ben-tahayyülü, bilge ve lütufkâr ruhban hiyerarşisinin rehberliği altında dünya üzerinde hükümran olan manevî bir *Pax Romana* / *Roma Barışı veya Roma Hükümranlığı* tahayyülüydü.

Bizzat Augustine'in kendisi, yeni Roma'nın, havarilerle birlikte başlayan ve bu dünyada Tanrı'nın ilâhî Krallığı'nın bir yansıması olarak bütün bir ta-

---

Dahası, otoritatif olarak tanımlanmış ve kılı kırk yararak özenle oluşturulmuş bir doktrinel sisteme duyulan genel ihtiyaç, Doğu'da Batı'dakine kıyasla daha az telâffuz ediliyordu ve papa'dan ziyade, ekümenik konsil, doktrinle ilgili meselelerde yegâne yüksek otoriteydi. Şark Kilisesi'nde, Hıristiyan hakîkati, Kilise içinde tecrübe edilen *yaşayan bir gerçeklik* olarak görülüyordu. Oysa Batı'da bunun aksine, bu hakîkati, spesifik haklılaştırma veya meşrûlaştırma ölçütlerine göre ihata etmeyi [kontrol altına almayı] amaçlayan bütünüyle soyut olarak geliştirilmiş "dogmatik" bir sistem mevcuttu. Yine Latin Batı'da, hâkim nüfuz ve etki Augustine'ciyken; Şark teolojisi, Grek Kilise babalarında köksalmıştı. Şark Kilisesi'nin doktrinel temayülü daha mistikti; bu nedenle de, (Batı'da olduğu gibi) Kilise tarafından onaylanan bireysel tecrübeye vurgu yapmak yönünde değildi; aksine, bir yandan, Kilise içinde münferit kişilerin komünal olarak ilâhî olan'la ilişkiye geçmeleri hedeflenirken, öte yandan da, kişilerin bizzat kendilerinin derin tefekküre dayalı çilecil bir hayat sürmeleri sözkonusuydu. Batı Hıristiyanlığının en temel karakteristiklerinden birini teşkil eden Tanrı ile insan arasındaki ilişkilerin "hukûkî" temele dayalı bir ilişki üzerinden gerçekleştirilmesi anlayışı, Şark Kilisesi'nde mevcut değildi: Şark'taki hâkim temalar, Tanrı'nın "tecellîsi" [enkarnasyonu], insanlığın ve insanın bizatihî kendisinin ilâhî olanla buluşturulması ve kozmosun ilâhî olarak dönüştürülmesi gibi temalardı. Genel olarak konuşmak gerekirse, Şark Hıristiyanlığı, Hıristiyan iman'ında Yuhanna'cı "bütünleştirici" [beşerî olan'la ilâhî olanı birleştirici] mistik temayüle daha yakın dururken; Batı Latin Hıristiyanlığı, daha düalist [daha sonraları Kilise'nin ve Hıristiyanlığın sekülerleştirilmesine müsait tohumları farkında olmaksızın eken "akıl-iman", "devlet-kilise" karşıtlığı gibi düalist temelleri sağlam bir şekilde atan-YK] Augustine'ci bir istikamet takip ediyordu.

rih boyunca sürecek olan Hıristiyan Kilisesi'nin manevî "imparatorluğu"nun ışığında, eski Roma'nın, zamanla kayıtlı, geçici bir imparatorluk olan Roma'nın çöküşünü öngörmüştü. Böyle yapmakla, Augustine, mevcut Kilise açısından vadedilen Semâvî Krallığın mahiyetini yeniden idrak ettiği hâliyle Hıristiyanlığın gerçekleştirdiği bu harikulâde ve dönüştürücü aracılığa aracılık etmişti.[38] Ortaçağlar ilerledikçe ve Kilise, Roma'da kendi otoritesini tahkim

38 Semâvî Krallık'ın Kilise açısından yeniden tarif edilerek sunulması, Hıristiyanlığın ilk kuşaklarının İsa-Mesih'in İkinci Geliş'inin gecikmesi karşısında bir cevap, bir karşılık verme çabası olarak hâlihazırda başlayan Hıristiyan inancının köklü öz-dönüşümünde kendini göstermişti. Erken dönem Hıristiyanları, İkinci Geliş'in erken gerçekleşmesini umuyorlardı: Sahte peygamberler ve mesihler zuhûr ederek herkesi şaşkınlık ve zihnî hercümercin içine sürüklediklerinde isyan, kaos ve kötülük her tarafta kol gezmeye başlayacak ve işte bütün felâketlerin sonucunda küresel kıyamet gerçekleşecek ve Tanrı'nın Krallığı gelecekti: İsa-Mesih göklerden inecek ve inananları kucaklayarak özgürlüklerine kavuşturacaktı.
Bununla birlikte, hâlihazırda Yeni Ahit'te, özellikle de Yuhanna İncili'nde, -hâlâ İkinci Geliş'in yakın olduğu ifade edilse de- İkinci Geliş'in gecikmesine dâir kademeli bir farkındalığın ve bu gecikmenin, İsa-Mesih'in hayatının ve ölümünün sürgit artan bir şekilde abartılı yorumlanması, Ruh'un gelişi ve genç Kilise cemaatinin öneminin ifade edilmesi sûretiyle açık bir kefaret anlayışının sözkonusu olduğu gözleniyordu. İsa-Mesih'in tarihteki mevcûdiyetinin, hâlihazırda *kurtuluşa ermenin dönüştürülmesi*yle başlatılması olarak görülmesi gerektiği beyan ediliyordu. O'nun Ruh'unun mevcûdiyeti vasıtasıyla, İsa-Mesih, yeni inananlar topluluğunun hayatına nüfûz ederken, mistik bedeni de yaşayan ve büyüyen Kilise'ye sirâyet etmişti. Böylelikle, sözkonusu gecikmeye, *şimdi* ile cevap verilmiş oluyordu: İkinci Geliş'in gelişi, uzak bir geleceğe erteleniyor ve İsa-Mesih'in manevî gücü de, hâlihazırda, Kilise müminleri'nin sürgit devam eden hayatlarında ve tecrübelerinde ete kemiğe bürünüyordu.
Ne var ki, beklenenin aksine, dünya, varlığını sürdürmeye devam etti ve böylelikle de âhir zaman'dan önce kısa ve geçici bir süre varolacağına inanan Kilise, kendine ilişkin algıyı değiştirerek daha temelli bir rol üstlenmeye teşvik edildi: Gelmekte olan kıyamette kurtarılacak seçilmiş küçük bir bünyenin temsilcisi olmak yerine, şimdi, devam eden, sürekli genişleyen ve büyüyen -vaftiz eden, disipline eden, ilâhî ilkeleri vaz' eden ve insanları felaha ve selâmete erdiren- takdis edici devâsâ bir kuruma dönüşüvermişti. İşte böyle bir temel üzerinden yürüyen Kilise, başlangıçtaki inananlar topluluğunun esnek formundan uzaklaşarak, hiyerarşik güçle donatılan oldukça kesin çizgilerle tanımlanan yapılara, doktrinel geleneğe ve kilise eliti ile Kilise'nin riyaset ettiği cemaat arasında keskin bir ayırımın yapıldığı karmaşık bir kurum hâline gelmişti.

Bu sürecin nihâî sonucu, klasik dönemin son yüzyıllarında ortaya çıktı. Constantine'in Hıristiyanlığa girişi ve sonraları Roma devleti ile Hıristiyan dininin iç içe geçmesiyle ve kaynaşmasıyla birlikte, Kilise'de pek çok konuda yeni bir hava, yeni bir tavır gözlenmeye başlandı: Erken dönem Kilise topluluğunun uhrevî beklentilerinin yerini, şimdi, güçlü bir dünyevî Kilise almıştı: Kilise'nin elde ettiği muazzam zafer, uhrevî bir değişim talebini ve ihtimalini iptal etmişti. Kovuşturmaların olmadığı bir ortamda, Hıristiyan topluluğunun yakın bir kıyamet beklentisine girmesini mümkün kılacak psikolojik ihtiyaç artık yoğun değildi ve Hıristiyanlığı emperyal dini olarak benimseyen Roma'nın, önceden sözkonusu edilebilecek olan kıyamet öncesi Deccal rolü, artık geçerli değildi.

Bütün bunların sonucunda, Yenieflatuncu ve Helenik / Grek alegorik düşüncesinin etkisi altında, Origen ile Augustine, Tanrı'nın Krallığı'nı, daha manevî ve sübjektif / içe dönük açından değil de, daha lâfzî ve daha objektif / dışa dönük açıdan yeniden formüle ettiler. Origen'e göre, hakîkî dînî arayış, Semâvî Krallığı kişinin kendi ruhunda tecrübe etmesinden ibaretti: Tarihî bir dönüşümden ziyade metafizik bir dönüşüm.

Augustine'in yaklaşımı da, aynı şekilde Yenieflatuncu bir yaklaşımdı; ama bu dünya ile Kilise arasındaki ilişki konusunda daha kutuplaştırıcı / düalist bir özellik arzediyordu bu. Tıpkı daha öncekilerin kıyameti beklemeleri gibi, klasik uygarlığın can çekiştiği kaotik atmosferde yaşayan Augustine de, bu dünyanın tabiatı icabı kötü olduğunu, bu dünyada her türlü kötülüğe maruz kalındığını ve insanlığın, ilâhî yasa açısından seçilmişler ve lanetlenmişler olarak ikiye ayrıldığını düşünüyordu. Ancak Augustine'in "selâmetçi" çözümü, şimdiki dünya'yı, bu dünyanın kıyametçi onarımla ıslah edilmesi değil, bilakis, Kilise vasıtasıyla ruhun takdis edilerek onarılması gereken bir dünya olarak yorumluyordu. Seküler dünya, aslâ felaha ve kurtuluşa eremeyecekti; seküler dünyanın kurtuluşa erebilmesinin tek şartı, yalnızca manevî kurtuluştu ve bu da, Kilise vasıtasıyla gerçekleştirilebilirdi.

Sonuçta, Hıristiyan müminlerin yakın âhir zaman beklentisi, zayıfladı ve dinde hâkim itici güç olma konumunu zamanla yitirmeye başladı. Böylelikle kurumsal Kilise, Tanrı'nın Krallığı'nın yeryüzündeki kalıcı tarihî temsilcisi olarak tahkim ediliyor ve yeniden tanımlanıyordu. Yeniden-diriliş'le İkinci Geliş arasında, Kilise'nin hükümranlığı hâkim olacaktı artık: Ve Kilise'nin sakramentleri / âyinleri, Hıristiyanlığın kendi "yeniden-dirilişlerini" ve semâvî krallığa girişlerini başlatan vasıtalardı. Münferit Hıristiyan'ın Tanrı'yla ve iç manevî dünyasıyla ilişkisine gösterilen ilgi, yerini, daha önceki dönemlerdeki kolektif, üniversal ve objektif olarak tarihî olan'a yapılan vurguya bıraktı. Erken dönem Hıristiyan eskatolojisinin kolektif ve tarihî önemi, bu kez Kilise tarafından, inancın korunması ve yaygınlaştırılması ve inananlar topluluğuna lütuf ve ihsan bahşeden sakramentler / âyinler yapılması gibi sosyal sorumluluklarla yerine getirilmesi gereken tarihî bir zorunluluk olarak algılanmış oluyordu. Zira Augustine'in zamanından itibaren yerleşik Hıristiyanlık biçimleri, eskatoloji'yi / "uhrevî hazırlık"ı, sembolik olarak algılıyorlar ve açık tarihî beklenti'yi / umudu,

ettikçe / pekiştirdikçe, Roma Katolik Kilisesi, Tanrı tarafından insanlığa kurtuluşu getirmek amacıyla görevlendirilmiş tek, gerçek ve evrensel olarak tanınan otoritatif bir kurum olarak yavaş yavaş ortaya çıkıvermişti.

---

insanlığın mevcut manevî durumunu dikkate almaksızın, İncil geleneğinin primitif mitolojik dille yanlış anlaşılması olarak görüyorlardı.

Ne var ki, orijinal eskatolojik itici güç, hiçbir zaman büsbütün yok olmadı elbette. Bir yandan, tarihin, örtük bir amaçlılıkla manevî doruk noktasına doğru yol aldığı bir dipdalga olarak yaşıyordu; ama her ne kadar kaçınılmaz olsa da, İsa-Mesih'in âhir zamanda geri dönüşü, belirsiz bir geleceğe ertelenmişti. Öte yandansa, yakın kıyamete ve İkinci Geliş'e ilişkin taze beklentiler, (dînî taşkınlığın yoğunlaşmasına eşlik ederek ve İncil'in kehânetlerinin yeni yorumlarına ya da yeni kötü algılarına ve çağın kaotik karakterine dayanılarak) belli kişilerde ve topluluklarda dönem dönem yeniden ayyuka çıkıyordu. Ancak bu tür beklentiler, genellikle, yerleşik Kilise'nin marjinlerinde, özellikle de kovuşturmalardan canları bir hayli yanan heretik / aykırı mezheplerde yeşeriyordu. Kilise, müminlerini, eskatolojinin / "uhrevî hazırlık"ın lâfzî yorumlarından caydırmaya çalışarak, sözkonusu kaygıların aşılabilmesi için imanın sakramentlerde tecessüm etmesini teşvik ediyordu. Âhir zamanın gelişini beklemek boşuna bir çabaydı; çünkü Tanrı için bin yıl, belki de bir yıl demekti; ya da tersi.

Sonuç olarak, modern hümanizmin yükselişi ve modern zihnin artan tarih ve evrim bilinciyle birlikte, Hıristiyanlığın binyılcı / milenyumcu dönüşüm kavrayışları, daha aşamalı ve daha içkin / dünyevî mahiyete büründü: şu ya da bu şekilde beşerî ya da kozmik ilâhi nitelik kazanmasıyla doruk noktasına ulaşacağı varsayılan insanlığın ahlâkî, entelektüel ve spiritüel gelişimi üzerinde yoğunlaşıldı: Bu kavramsal makas değişimi, Erasmus ve Francis Bacon'ın zamanından itibaren görünür hâle gelmiş ve Hegel, Theilhard de Chardin (ve farklı bir ruhla da, Nietzsche) gibi düşünürlerde en gelişkin formülasyonuna ulaşmıştı.

ONDOKUZUNCU BÖLÜM

BÂKİRE MERYEM VE ANA KİLİSE

Geç Roma İmparatorluğu döneminde pagan kitlelerin büyük çapta Hıristiyanlığa girmeleri, Hıristiyan dininde bir diğer olağanüstü gelişmeyi de beraberinde getirdi. Yeni Ahit, İsa-Mesih'in annesi Meryem hakkında çok az bilgi vermesine ve onun Kilise'nin geleceğinde sahip olabileceği büyük ölçekli rolü açıkça destekleyen bir açıklama yapmamasına rağmen, geç klasik dönem ve ortaçağlar süresince, Tanrı'nın esrarengiz Anne'si şeklinde olağanüstü bir Meryem kültü kendiliğinden ortaya çıkmış ve kendisini popüler / halk Hıristiyan algısında hâkim bir unsur olarak ifade etmişti. Hem Eski Ahit, hem de Yeni Ahit, tektanrıcılıklarında neredeyse yeknesak olarak ataerkildi; ama Constantine-sonrası imparatorlukta paganların kitleler hâlinde Hıristiyanlığa girmeleri, beraberinde, Hıristiyanlık'ta derinlik bir şekilde kök salan Büyük Ana Tanrıça geleneğini (yanı sıra da tanrısal kahraman tanrıların tanrısal bâkirelik ve doğum örneklerinden oluşan çeşitli pagan mitoloji örneklerini) Hıristiyanlık'a girdirmelerine yol açmıştı; ki bu, Hıristiyan dindarlığının Kilise'nin Meryem'i kutsama çabalarını olağanüstü bir şekilde genişlemesine neden olan pagan bir anlayışın Hıristiyanlık'a derinlemesine sirayet etmesi hâdisesiydi. Ne var ki, "Hıristiyan Meryem"i, pagan tanrıçalarından temelde farklıydı: Pagan gelenekte olduğu gibi, zamanlarüstü ölüm ve yeniden-doğum devr-i dâimlerini belirleyen bir tabiat tanrıçası olmak yerine, Tanrı'nın Oğ-

lu'nun nev-i şahsına münhasır bir insan annesi ve İsa-Mesih'in tekrarlanamayacak enkarnasyon fiilindeki belirleyici tarihî bir figürdü.

Yalnızca Kutsal Kitab'a dayanan arkaplanı gözönünde bulundurulduğunda bile, Meryem'in Hıristiyan dindarlığında bu kadar yüceltilen bir noktaya yükseltilmesi, beklenmedik bir gelişmeydi. İncil'lerde Meryem'e yapılan göndermeler pek fazla değildi; hatta bu atıflar birbirine benzer türden atıflar olmaktan da uzaktı. Sözgelişi, Luka İncili'nde, Tanrı'nın Oğlu'nun "vücûda getireceği" vahyî mesajını aldığı zaman, hem bedenen, hem de rûhen son derece temiz biri olduğu için ilâhî planda oynayacağı ve üstlendiği özel rolü bilincinde olan Meryem, Tanrı'nın iradesine şükranla itaat eden biri olarak resmedilir.

Oysa muhtemelen daha eski bir geleneğe yaslanan Mark İncili'nde ise, İsa Mesih'in hayatta olduğu sırada onun ilâhî rolünün farkında olmayabileceği öne sürülerek Meryem, tipik bir şekilde beşerî bir karakter olarak resmedilir. Mark da ve diğer kaynaklarda, çeşitli yakın akrabalara, muhtemelen bazı erkek ve kız kardeşlere sahip olduğuna dâir yapılan atıflarda, onların tıpkı kendi annesi gibi İsa'nın kendisine biçilen ilâhî yükümlülüğün erken aşamalarında ona karşı çıktıkları ifade edilir. Yuhanna İncili bile, Meryem ile oğlu arasında ilişkilerde belli bir gerilim olduğu sözkonusu edilir.

Hamile olduğunda ve doğum yaptığında Meryem'in bâkire olduğuna dâir kutsal metinlerdeki deliller de muğlâktır. Matta ve Yuhanna İncilleri bu meseleden hiç sözetmezler; Pavlus'un mektuplarında da bu konuya rastlanmaz. Bu meseleye değinen, Matta ve Luka İncilleri, bu konuda örtük bir şekilde tutarsızdır. Zira her iki İncil'deki bu konuya ilişkin yapılan göndermeler, aynı zamanda, İsa'nın doğrudan Davut'tan gelen (Luka İncili'nde Âdem'den gelen) ve Meryem'le değil, Meryem'in babası Joseph'le / "Yusuf"la sona eren soykütüğü / şecere tabloları sunarlar.

Ne var ki, onun, müminler tarafından Tanrı'nın Oğlu'nun annesi olarak kabul edilmesi ve teologların onu ilâhî Logos'un / "Söz"ün enkarnasyonunun / dirilişinin bir vasıtası olarak resmetmeleriyle birlikte, Meryem, kısa bir süre zarfında, erken dönem Kilisesi tarafından, insanlık ile İsa Mesih arasında bir "aracı" ve hatta İsa Mesih'le "müşterek diriliş" olarak yüceltildi. Meryem'in içinde, ilâhî olan ile beşerî olan'ın ilk birleşmesi gerçekleştirilmişti. Nasıl ki,

İsa-Mesih İkinci Âdem olarak görülüyor idiyse, Meryem de, insanlığa ve tabiata kurtuluşu [vücûda] getiren, itaatkâr bâkireliği ve yoluyla, bâkire Havva'nın aslî itaatsizliğini düzeltmek sûretiyle İkinci Havva olarak görülüyordu.

Meryem, Hıristiyan ahlâk anlayışının belirgin özellikleri olan -arınmışlık ve iffetlilik, yumuşak başlılık ve alçak gönüllülük, sadelik, itaatkârlık, lekesiz kutsanmışlık, iç güzellik, ahlâkî masumiyet, bencil olmayan sadakat, ilâhî iradeye teslimiyet gibi- bütün belli başlı erdemlerin bir timsali olarak kabul ediliyordu.

Meryem vasıtasıyla paganların Büyük Ana Tanrıça'larının dişil büyütüp-besleyicilik unsurunun ve yanısıra da, Büyük Ana Tanrıça'nın tabiatla kurduğu aslî ilişkinin devşirilmesi ve Hıristiyanlığa sirayet ettirilmesi, aslında, sıklıkla daha katı aşkın ve eril Yahûdî Tanrısı'na hizmet ediyordu. Ayrıca Meryem'in örtük bir şekilde ilâhî Ana konumuna yükseltilmesi, (Hıristiyanlığa dönüş yapan paganlar için) başka türlüsü, izah edilemez şekilde yalnız ve mutlak Tanrı Baba'nın zorunlu bir tamamlayıcısı işlevi görüyordu.

Bâkire Meryem'in kabulü ve ona ibadet edilmesi, Hıristiyan mabedini, klasik pagan dünyanın duyarlılığına daha yakın hâle getirmişti ve bu durum, Hıristiyanlık ile pagan tabiatlı yeniden-doğuş dinleri arasında etkili bir irtibat fonksiyonu üstleniyordu. Ne var ki, daha önceki anaerkil tanrıçalar, tabiata hükmederlerken, Bâkire Meryem'in rolü, insanlık tarihi bağlamında geçerli bir roldü. *İnsan Meryem*'in İsa-Mesih ile annelik ilişkisinin bazı Gnostik Hıristiyanların İsa Mesih'in münhasıran insanüstü bir ilâhî varlık olduğu iddialarına karşı onun otantik beşerî tabiatını teminat altına alan bir anlayış getirdiği için erken dönem teologları için büyük önemi hâiz bir meseleydi bu.

Ancak zamanla, Meryem'in son derece yaygın olarak kutsanmasının, Kilisenin bakış açısından teolojik meşrûiyetin sınırlarını aştığı görülüyordu. Ne var ki, bu problem, hem Kilise tarafından, hem de popüler muhayyilede, Bâkire Meryem'in Kilise ile özdeşleştirilmesi yoluyla çözülmüştü. Meryem, İsa-Mesih'in doğumunun ilâhî ilanını kabul eden ilk inanan ve kendisindeki İsa-Mesih'i ilan eden ilk insan olduğu için, Bâkire Meryem'in bizatihî kendisi, bütün bir Kilise topluluğunun / ümmetinin prototipini temsil ediyordu. Meryem'in bu "alıcı" ve bâkire yönü ile ilişkisi bakımından, Kilise,

insanlık zamanının sonunda ilâhî akışı tam olarak aldığı, idrak ettiği zaman İsa-Mesih'le kutsal evlilikte birleşmiş olacak "İsa Mesih'in gelini" olarak görülüyordu.

Ne ki, bundan daha da önemlisi, Meryem'in annelik özelliklerinin Kilise ile özdeşleştirilmesiydi: Meryem'in içkin / nüfûz edici, ete kemiğe bürünen muhafızlığı altında "Kutsal Ana Kilise", yalnızca Hıristiyan insanlığının tecessümü olmakla kalmamış, aynı zamanda, bütün Hıristiyanların kucaklanabileceği, korunabileceği ve rehberlik edilebileceği büyütüp-besleyici bir dölyatağına dönüştürülmüştü.[39]

Böylelikle Hıristiyanlar, kendilerini Tanrı Baba'nın çocukları olmalarının yanısıra, Ana Kilise'nin çocukları olarak da görmeye başlamışlardı artık. Bâkire Meryem'in ve Ana Kilise'nin besleyici annelik imgesi, yalnızca Kutsal Kitap'ın Yehova'sının katı ataerkil imgesini tamamlamakla ve iyileştirmekle kalmamış, aynı zamanda, Kilise'nin bizatihî kendisinin de katı lega-

---

39 Logos'un Ana'sı olarak Meryem, atasözlerinde ve kilisenin çeşitli dînî metinlerinde Tanrı'nın ebedî yaratığı, ilâhî hikmeti kendi şahsında tecessüm ettiren ve insanlığın Tann'ya dâir bilgisine aracılık eden semâvî dişil olarak görülen Museviliğin kutsal kitabındaki Sophia ya da Hikmet'in niteliklerini üstlenen bir kişiye dönüştürülmüştü. Roma Katolik teolojisinde, Meryem, açıkça Sophia ile özdeşleştirilmişti. Eski Ahit'in Sophia'sı ile Yeni Ahit'in Logos'u arasındaki ilişki, (ikisi de ilâhî yaratıcı ve vahyî hikmeti temsil ediyordu), sonuçta, Meryem ile İsa-Mesih arasındaki ilişkide de yansıyordu. Bütün bunlara ilâveten, Bâkire Meryem figürü, Kutsal Ruh'un -sözgelişi, Kilise'de ilâhî mevcûdiyet ilkesi, huzur kaynağı, hikmet ve manevî doğuşun "taşıyıcısı" ve nihayet İsa-Mesih'in dünyaya giriş'inin aracısı gibi- orijinal anlamlarından ve fonksiyonlarından bazılarını absorbe etmişti.
Daha genelde ise, Katolikliğin, Tann'yı, bağışlayıcı, koruyucu bir anaç figüre kısmen de olsa dönüştürmesi, Erich Fromm'u, "Katoliklik, Yehova tarafından yenilgiye uğratılan Büyük Ana dinine örtük bir şekilde yeniden dönüşü ifade ediyordu" yorumunu yapmaya itmişti. (*The Dogma of Christ and Other Essays on Religion, Psychology and Culture*, New York: Holt, Rhinehart & Winston, 1963: 90-91). Hıristiyan maneviyatına ait (İskenderiyeli Clement, Haçtaki John örneklerinde gözlenen) mistik literatürde, besleyici göğüsler gibi apaşikâr bir şekilde anaç özellikler arzeden çeşitli nitelikler Tanrı'ya da, İsa-Mesih'e de atfedilmekteydi. Hıristiyan teolojisinde ve ibadetinde, dişil unsurun hem mevcûdiyetine, hem de bastırılmasına dâir bir tartışma için şu kaynağa başvurulabilir: Joan Chamberlain Engelsman, *The Feminine Dimension of the Divine*, Willmette, Ill., Chiron, 1987.

lizm'e [="fıkıhçılığa"] ve ataerkil otoriteryenliğe yönelme temayüllerini de iyileştirmişti.[40]

Büyük ortaçağ katedrallerinde doruk noktasına ulaşan, aydınlık iç mekânları ve kutsal "dölyatağı" yapısıyla kilise binalarının mimari bile, bâkire Meryem'in esrarengiz ve velut "dölyatağı" müşahhas anlam ve duygusunu yeniden-icat etmişti. Ve bir bütün olarak Katolik Kilisesi, Semâvî Krallık'ın yeniden-doğuşundan önce, olgunlaşmamış Hıristiyan toplumunu besleyen ve doğuran her şeyi ihata eden manevî, entelektüel, ahlâkî ve sosyal dölyatağı imgesinin üretilmesinde evrensel bir kültürel rol üstlenmişti. Hıristiyanlığın birleştirici unsurunun kolektif Hıristiyan psişe'sinin / ruhunun en fazla tahkim edilmesinin, özellikle bu şekilde -Meryem'in kutsanması ve onun annelik sırlarının Kilise'ye hamledilmesi biçiminde- gerçekleştiği görülecektir.

---

40 Ana Kilise ve Bâkire Meryem temalarının kabul görmeye başlaması nedeniyle dişil olan'ın yüceltilmesi sözkonusu olmasına rağmen, sıklıkla Yaratılış Kitabı'nda Düşüş fenomeninde Havva'nın oynadığı rolle teolojik olarak haklılaştırılan ataerkil otoriteryenlik, kendisini, Kilise'nin sistematik olarak kadınları hor ve hakir görmesi, kadınların manevî gayretlerini ve dînî otorite olma kabiliyetlerini ve (Havva'nın işlediği günah ve Bâkire Meryem'in idealize edilmesiyle de uyumlu bir şekilde) insanın cinselliğini küçümsemesi gibi hâdise ve olgularla ifade etmeyi sürdürmüştür.

Kilise'nin hem örgütlenmesinde, hem de kendi-imgesi'nde de bu iki zıt kutup, cinsiyet eksenli bir dille dile getirilmişti. Kilise hiyerarşisi açısından değerlendirildiğinde, Kilise'nin, Eski Ahit'teki -eril Tanrı otoritesi- Yehova'nın rolünü üstlendiğini görüyoruz: örneğin, hukûkî hükümranlığı, dogmatik kes/k/inliği, babaca şefkati ve koruyuculuğu gibi bütün özellikleriyle birlikte. Buna mukabil olarak, inananların bedeni olarak bakıldığında ise, Kilise'nin (Eski Ahit'teki İsrail rolünü aldığını), merhamet, saflık, tevazu ve itaat gibi dişil Hıristiyan meziyetleriyle özdeşleşen (sonraki dönemlerde Bâkire Meryem olarak "diriltilen") "sevgili dişil Tanrı" konumuna geçtiğine tanık oluyoruz. Papa, piskoposlar ve papazlar, dünyadaki ilâhî otoriteyi; halk ise, yönlendirilmesi, eğitilmesi, terbiye edilmesi ve kurtarılması gerekenleri temsil etmekteydi. Benzer bir zıt kutupluluk, Kilise'nin "başı" ile Kilise'nin "bedeni" için de ifade edilmekteydi. Bu kutupluluk, teolojik olarak, İsa-Mesih'in Kilise'nin bu iki yanını da gerçekleştiren ve sentezleyen akîdevî bir konuma yerleştirilmesiyle aşılmaya çalışılıyordu: Tıpkı İsa-Mesih'in, Yehova ile İsrail arasındaki "evlilik"in meyvesi olarak görülmesinde olduğu gibi.

YİRMİNCİ BÖLÜM

ÜÇÜNCÜ KISMIN HÜLÂSASI

Sonuç itibariyle, *primitif* Hıristiyan vahyi, Hıristiyanlığın sıklıkla birbiriyle çatışan ve son kertede kalıcı bir senteze dönüştürdüğü -Yahûdîlikten, Greklerden, Helenistiklerden, Gnostiklerden, Yenieflatunculuk'tan, Roma ve Yakın Doğu'dan- çeşitli kültürel ve entelektüel etkiler almıştı. Kökenleri bakımından çoğulcu ama gelişmiş şekli açısından tekilci / monolitik bir görünüm arzeden bu sentezin, Rönesans'a kadar Avrupa düşüncesini ve zihni/yeti/ni belirgin olarak etkileyeceğini göreceğiz.

Burada, Hıristiyan dünya tasavvuruyla, Grek-Roma döneminin dünya tasavvuru arasında, özellikle de geç klasik dönemden erken Ortaçağlar'a kadarki süreçte Batı'da hâkim olan bu Hıristiyan tasavvurunun karakteri üzerinde yoğunlaşarak bir kaç hülâsâ ayırım yapalım. Bu referans çerçevesi içinde ve kaçınılmaz olarak bu türden genellemelerin mahsurlarını gözönünde bulundurarak Hıristiyanlığın Grek-Roma üzerindeki genel etkilerini şöyle özetleyebiliriz:

1. Tarihin "üçün biri" olan Yaratıcısı ve Rabbi, tek üstün Tanrı'nın varlığını ve hâkimiyetini tanıyarak ve dolayısıyla bir yandan pagan dininin çoktanrıcılığını absorbe ederek ve reddederek, öte yandan da, arketipal Formlar metafiziğini, büsbütün yok etmek olmasa bile, değersizleştirerek Kozmos'ta tektanrılı bir hiyerarşi tesis etmek;

2. İnsanın ve tabiatın Düşüş'ü ve kolektif beşerî günah ve suçluluk duygusu olan İlk Günah doktriniyle kaynaştırarak; dünyayı tabiatüstü önemi hâiz kâh teistik, kâh şeytansı bir ortama terk etmek sûretiyle ister çoktanrıcı, ister panteistik olsun, büyük ölçüde tabiattan herhangi bir içkin ulûhiyet izini, koparak; Eflatunculuğun ruh-madde düalizmini pekiştirmek;
3. -Seçilmiş Halkın kıssası, İsa-Mesih'in yeryüzünde tarihî olarak görünüşü ve O'nun gelecek bir kıyamet çağında insanlığı kurtarmak için zorunlu olarak yeniden-görünüşü gibi hâdiselerle- Aşkın olan'ın beşerî olan'la ilişkisini Tanrı'nın tarihteki hükümranlığı açısından dramatikleştirmek ve dolayısıyla çevrimsel olmaktan ziyade çizgisel olan tarihte ilâhî bir kurtarıcı mantığı demek olan ama yine de kurtarıcı gücünü tedrîcî olarak sürgit varolan kurumsal Kilise'ye havale ederek ve böylelikle daha statik bir tarih anlayışını örtük bir şekilde aşarak yeni bir tarihî dinamizm duygusu tesis etmek;[41]
4. Pagan Ana Tanrıça mitolojisini, Tanrı'nın insan Anne'si ve Ana Kilise sûretinde süregiden tarihî ve sosyal bir geçeklik olan Bâkire Meryem'le absorbe ederek ve tarihîleştirilmiş bir Hıristiyan teolojisiyle dönüştürmek;
5. Tabiî dünyayı müşâhede etme, tahlil etme ya da anlamanın değerini aşındırmak ve böylelikle Hıristiyan imanının talep ettiği ve Tanrı'nın iradesine bağımlı kıldığı bütün insanî melekeleri donanmak sûretiyle

41 Kilise, hâdiselerin kadim arketipal halkalar düzenine göre, ibadet / âyin takvimini belirlemişti: Bu takvim, tabiatın yıllık devr-i dâimi ile paralel olarak Hıristiyanlığın gizemlerini ritüelize etmeyi mümkün kılan bir hayat tarzı sunuyordu: İsa-Mesih'in kışın ayazında ve karanlığında Geliş'i; (yine kışın parlak havasına ve güneşin doğuşuna denk gelen bir mevsimde) Christmas'da doğuşu; Paskalya mevsiminde, kışın geç dilimlerinde Kutsal Cuma günü Son Akşam Yemeği'ni beklemeye koyularak manen ve ruhen bir arınma sürecine girişi; Hayırlı Cuma gününde çarmıha gerilişi ve nihayet bahar mevsiminin dünyaya yeniden merhaba dediği Paskalya'da Pazar günü yeniden-dirilişi. Tabii Hıristiyan takvimindeki bu âyinlerin ve törenlerin pek çoğunun klasik pagan gizem dinlerinde köklerinin ya da benzerlerinin olduğunu da hatırlatmak gerekiyor elbette.

duygusal, ahlâkî ve manevî olanı vurgulamak, buna mukabil olarak da, rasyonel veya ampirik yetileri vurgulamamak ya da inkâr etmek;

6. Dünyanın anlamına bağımsız entelektüel ya da spiritüel nüfûz etme beşerî kapasitesini terk ederek, hakîkatin nihâî tanımı için Kilise'nin ve Kutsal Kitap'ın mutlak otoritesine başvurmak.

Maniheist bir bulutun ortaçağın muhayyilesini bulandırdığı ve gölgede bıraktığı söylenmişti. Hem Hıristiyan halk dindarlığı veya sofuluğu, hem de ortaçağ teolojisinin dikkate değer bir kısmı, fizîkî dünyanın ve bu dünya hayatının sıklıkla bir şeytan üçgeni olarak kümelendirilen "dünya, ten ve şeytan" nitelemeleriyle kes/k/in bir dille hor ve hakîr görüldüğünü gösteren delillerle ve örneklerle doluydu. Tenin cezalandırılması karakteristik bir manevî zorunluluktu. Tabiî dünya, hüzün ve ölüm vadisiydi, insanın bu dünyanın sonundan kendisinden Tanrı'nın şefkatiyle kurtarılabileceği şer-şeytanın kalesiydi. Tıpkı bir şövalyenin, yalnızca reddetmek, dize getirmek ve ötesine geçmek umuduyla gölgenin ve günahın dünyasına girmesi gibi, kişi bu dünyaya gönülsüz geliyordu.

Pek çok erken ortaçağ teoloğu için, tabiî dünyanın doğrudan incelenmesi ve bağımsız bir insan aklı geliştirilmesi çabası, dînî imanın bütünlüğünü tehdit eden tehlikeli bir girişim olarak görülüyordu. Resmî Hıristiyanlık doktrinine / âmentüsüne göre, Tanrı'nın maddî yaratışının iyiliği, esas itibariyle inkâr edilmediği ama dünyanın bizzat kendisinin beşerî çabanın yoğunlaştırılmasını hak eden bir yer olarak görülmediği doğrudur. Bu, bütünüyle kötü, şer-şeytan bir iş olmasa bile, manevî açıdan konuşmak gerekirse, büyük ölçüde önemsizdi.

İnsanın ruhunun kaderi, daha önceden ilâhî olarak takdîr olunmuştu; zaman başlamadan önce Tanrı tarafından biliniyordu; ki bu inanç, tabiat, tarih ve geleneksel otoriteyle karşı karşıya gelen erken dönem ortaçağ erkekleri ve kadınların apaşikâr çaresizlikleri ve güçsüzlükleriyle paralellik arzediyor ve psikolojik olarak destekleniyordu. Beşerî hayat dramı, Tanrı'nın iradesinin merkezî odak noktası olmuş olabilirdi; insanın buradaki rolü, zayıf ve düşük bir roldü.

Sözgelişi, Homer'in Odysseus'siyle mukayese edildiğinde, ortaçağ insanı, kötülük ve dünya karşısında görece güçsüz görülebilirdi; Kilise'nin sürekli rehberliği ve koruması olmaksızın kayıp bir ruhtu. ("Gezinti", bu görüşe göre, kahramanca bir serüven olarak görülmekten ziyade, Tanrısız yollara sapkınca kayılan bir eylemdi).

Yine Socrates'le mukayese edildiğinde, ortaçağ Hıristiyan'ı, dikkate değer bir entelektüel sınırlılık içinde çalışan biri olarak görülebilirdi. (Bu görüşe göre, "şüphe", temel bir entelektüel meziyet olmaktan ziyade, ciddî bir manevî başarısızlıktı). Örneğin Pericles'in Atina'sında, son derece göze çarpan bir özellik olan insanın bireyselliğinin dışa vurulması, şimdi, büyük ölçüde, reddediliyordu; bunun yerine, Tanrı'nın iradesinin dindarâne bir şekilde kabul edilmesi ve pratik bakımdan da, Kilise'nin ahlâkî, entelektüel ve manevî otoritesine teslim olunması teşvik ediliyordu.

Dolayısıyla orijinal özü, -kozmosta ilâhî yeniden doğumun ilânı ve tecellîsi, uzun zamanların, Logos'un insan sûretinde enkarnasyonu / dirilişi yoluyla dönüm noktasına ulaşması gibi- insan hayatının, insanlık tarihinin ve sonuçta insan özgürlüğünün önemini eşi görülmemiş bir şekilde yükselten mesajının, Hıristiyanlığın tarihinin büyük bir paradoks olarak bir bakıma tam karşıtı bir kavramı pekiştirmesi olduğu söylenebilir.

Yine de, ortaçağ formunda bile Hıristiyan dünya tasavvuru, bu ayırımların ima edebileceği gibi bu kadar basit ya da tek yanlı değildi. İyimser ve kötümser, düalist ve birleştirici her iki itici güç de, ayrılmaz bir sentezde iç içe geçmişti. Gerçekten de, Kilise, bir kutbun diğer kutbu gerektirdiğine inanıyordu; o yüzden, sözgelişi, Hıristiyan müminin ve büyük semâvî kader ve Hıristiyan hakîkatinin üstün güzelliği, bu tür muhkem kurumsal kontrol ve doktrinel sağlamlık ölçütleri kaçınılmaz kılıyordu.

Pek çok samîmî Hıristiyan'ın gözünde, kutsal vahyin ve ritüelin sürekliliğinin yüzyıllarca başarılı bir şekilde korunabilmiş olması gerçeği, çağdaş Kilise'nin politikalarının geçici kötülüklerini ya da popüler / halk inancının ve teolojik doktrinin geçici çarpıtmalarını ziyadesiyle aşabilmişti. Bu perspektiften bakılınca, Kilise'nin kurtarıcı lütfunun ve nihayet dünyevî misyonunun kozmik öneminde gizli olduğu görülebiliyordu. Dünyevî Kilise'nin görünüşte-

ki hataları, kusurlu insan çabasını idrak edilmesi son derece zor görünecek kadar büyük bir kapsama alanına taşıma gayretlerinin yalnızca kaçınılmaz yan etkileriydi.

Yine aynı temellere dayanılarak, Hıristiyan dogması / akîdesi ve ritüelinin, münferit Hıristiyanların bağımsız yargılarının üstünde ve ötesinde durduğu kabul ediliyordu; sanki bütün Hıristiyanlar, yüceliği ve çapı şu ân mümin tarafından doğrudan idrak edilemeyecek olan ama zamanla kaçınılmaz olarak insanlığın manevî ilerleyişi tarafından geliştirilecek ve idrak edilecek kozmik hakîkatlerin sembolik temsiline gömülüverilmiş gibiydiler. Ve ortaçağ Hıristiyanlarının görünüşteki varoluşsal / nüfus bakımından azalmaları ne olursa olsun, onlar, kendilerini tarihteki bütün halkların üstüne çıkaran ve pagan kültürlerle herhangi bir negatif karşılaştırma yapılmasını anlamsızlaştıran Kilise vasıtasıyla İsa-Mesih'in kurtuluşa erdirici lütuf ve kereminin potansiyel alıcıları olduklarını biliyorlardı.

Bununla birlikte, bu türden dînî savunmalar bir yana, bir dönemi bir başka dönemle mukayese ederken, erken ortaçağ dönemi Batı Hıristiyanlığındaki ortalama insanı, klasik dönemin başlarında görece kısa biricik bir kültürel yaratıcılık dönemi yeşertmeyi başaran küçük bir parlak Grek düşünürler grubuyla örtük bir şekilde karşılaştırmış olmaktayız. Ortaçağ Batı'sı, erken yüzyıllarında görece az olsa ve zaman zaman etkili olabilse bile, dehalarından yoksun değildi. Bu kısırlığın, diğer bazı tarihî faktörlerden çok Hıristiyanlıktan kaynaklandığını iddia etmek, özellikle de, sadece Hıristiyanlığın yükselişe geçmesinden önce klasik kültürün çöküşünü değil, aynı zamanda, daha sonraki dönemlerin olağanüstü başarılı Hıristiyan kültürünü de hesaba katınca, bu çok aceleci bir hüküm vermek olacaktır. Ve Socrates'in "dinsizliğinden" ötürü Atina demokrasisi tarafından ölüme mahkûm edildiğini de, yine onun ortodoks olmayan fikirlerinden ötürü suçlanan tek antikite filozofu ya da bilim adamı olmadığını da unutmamalıyız.

Tam aksine, ortaçağın Arthur'cu döneminin Kutsal Kâse şövalyeleri, Homercil atalarının hiç de onlardan geri kalır yanları olan çocukları değildiler. Her ne kadar denge, birinden yana değişse de ve hiç şüphe yok ki, uzun vadede, birinden yana daha ağır basıyor gözükse de, macerâperestlik ve

dogmatizm, elbette ki, her çağda mevcuttu. Her ne sûretle olursa olsun, ortaçağ ile klasik çağlar arasında yapılacak daha genel psikolojik karşılaştırmalar, daha doğru olacaktır ve daha az farklılıkların olduğunu gözle önüne serecektir.

Hiç şüphesiz ki, Hıristiyanlığa geçen ve haftalarca, yıllarca bireysel hayatın kutsallığı üzerine yeni bir değer yerleştirildiği diğerlerinin refahına ilgi göstermeleri, sabırlı olmaları, alçak gönüllü olmaları, bağışlayıcı ve merhametli olmaları konusunda eğitilen pagan ve barbar halkların bunlardan toplamda ahlâkî ve sosyal bakımlardan ne kadar ziyadesiyle faydalandıkları öne sürülebilir. Klasik zamanlarda, içe-bakış'çı hayat, bir kaç filozofun özelliği iken; Hıristiyan'ın, şahsî sorumluluk, günah bilinci ve seküler dünyadan uzaklaşma gibi konular üzerinde yoğunlaşması daha geniş kitleler arasında, iç / derûnî hayata daha fazla dikkat ve çaba gösterilmesini teşvik ediyordu.

Ve önceki yüzyılların, felsefî belirsizliğinin ve dînî yabancılaşmasının neden olduğu tedirginlerin aksine, Hıristiyan dünya tasavvuru, her insan ruhunun büyük varlık şemasında önemli olduğu manevî ve duygusal beslenme ve gelişim konusunda istikrarlı ve değişmez bir sığınak sunuyordu. Sorgulanmayan bir kozmik düzen duygusu ve anlayışı hâkimdi ve bütün bir Hıristiyan dünyasını birbirine kenetleyen üstün İsa-Mesih figürünün ihtiva ettiği olağanüstü karizmatik potansiyeli küçümsemek oldukça zor olacaktır.

Ortaçağ Hıristiyanları ne tür sınırlamalar hissetmiş olurlarsa olsunlar, bu sınırlamalar, son kertede, kendi kutsal statüleri ve manevî kurtuluş potansiyelleri konusunda sahip oldukları yoğun bilinçle aşılmış ve kendilerine çok şey kazandırmaya vesile olmuştur. Her ne kadar insan hayatı şimdi bir imtihandan geçiyor olsa da, ilâhî tarih planı, inananların Tanrı ile nihâî olarak yeniden birleşmeleri yönünde adım adım bir ilerleme kaydediyordu. Gerçekten de, iman, umut ve sevginin nihâî gücü öylesine büyüktü ki, prensip olarak, Hıristiyan evren'inde imkânsız diye bir şey yoktu. Uzun vadede, Hıristiyan dünyası, sıklıkla karanlık ve kaotik bir görünüm arzetmişti; ama her şeye rağmen, Hıristiyan dünya tasavvuru, Tanrı'nın çocukları olan bütün inananların destek bulabilecekleri, yardım alabilecekleri ideal bir manevî âlem hakîkati vaadediyordu.

Roma Katolik Kilisesi'ne, o görkemli yüksek Ortaçağların doruk noktasını yaşadığı zamanlara geri-dönüp bakıldığında, -handiyse bütün Avrupa'nın Katolik olması; insanlık tarihinin bütün takviminin İsa-Mesih'in doğumu eksene alınarak belirlenmesi; Roma'daki Papa'nın manevî dünyaya ve zaman zaman da maddî dünyaya hükmediyor olması; Hıristiyan dindarlığının geniş kitlelere kadar yayılması; harikulâde katedraller, manastırlar, manastır kiliseler, yazıcılar ve âlimler, binlerce papaz, keşiş ve rahibe; hasta ve yoksullara yaygın olarak ilgi ve ihtimam gösterilmesi; takdis edici ritüeller; kendine özgü törenleri ve festivalleriyle büyük bayram günleri; yüce dînî sanatlar ve Gregoryen ilâhîler; ahlâk ve mucize piyesleri; Latince'nin âyinlerde ve ilmî araştırmalarda evrensel bir dil olarak kullanılması; beşerî çabanın her alanında Kilise'nin ve Hıristiyan dindarlığının her yerde hâzır ve nâzır olması- bütün bunlar, Kilise'nin evrensel bir Hıristiyan kültür iklimi kurma ve dünyevî misyonunu yerine getirme başarısının harikulâde ve hayranlık uyandıracak örnekleridir.[42]

Hıristiyanlık, metafizik bakımdan fiilen ne ölçüde bir geçerliliğe ve kabul görürlüğe sahip olursa olsun, Batı'nın uygarlaşmış kültürünün canlı sürekliliğini, mevcûdiyetini, ortaçağ Avrupa'sı boyunca Hıristiyan Kilisesi'nin hayatiyetine ve nüfûz edici gücüne borçlu olduğu apaşikâr bir gerçektir.

Fakat belki de hepsinden de önemlisi, modern seküler standartları, daha önceki dönemin dünya tasavvurunu anlamak için kullanmakta / oraya projekte etmekte ihtiyatlı hareket etmek zorundayız. Tarihî kayıtlar, ortaçağ Hıristiyanlarının, kendi imanlarının temel direklerinin, kilise otoritesi tarafından zorla dayatılan soyut inançlardan ibaret olmadığına, aksine, kendi tecrübelerinin özü olarak teşekkül ettiğine inandıklarını gösteriyor. Tanrı'nın ya

42 Hıristiyanlığın ortaçağ Avrupa'sındaki "universalliği"nin / geniş ölçekte yayılmasının getirdiği ortam konusunda bir açıklama yapmak gerekebilir. Hıristiyanlık, popüler kültüre büyük ölçüde animizmin ve paganizmin hâkim olduğu veya çeki düzen verdiği; bunun yanısıra da, Yahûdîliğin, gnostisizmin, binyılcılığın, büyücülüğün, İslâmî etkilerin, çeşitli esoterik geleneklerin ve diğer azınlık ve yer altı kültlerinin ve kültürel güçlerinin aynı anda varolduğu bir ortamda varoluyordu; bunların Hıristiyan anadamarıyla / ortodoksisiyle ya hiçbir ilişkileri yoktu; ya da bunlara direnç gösteriyordu Hıristiyanlık dini.

da şeytanın yahut da Bâkire Meryem'in fiilleri, günah ve kurtuluş hâlleri, Semâvî Krallık'ın beklenmesi, bütün bunlar, Hıristiyan dünyasını teşekkül ettiren ve harekete geçiren canlı, yaşayan ilkelerdi.

Hâl böyle olunca, spesifik olarak bir Hıristiyan gerçekliği olan ortaçağ tecrübesinin, tıpkı tanrıları ve tanrıçalarıyla Greklerin mitolojik gerçeklik tecrübeleri gibi ya da özel sübjektif psişe'den büsbütün farklı olan gayr-ı şahsî ve maddî objektif bir gerçeklik olarak modern tecrübe gibi, somut ve kendiliğinden oluşan bir ortaçağ tecrübesinin varlığını olduğu gibi kabul etmek zorundayız. İşte bu nedenledir ki, eğer bizim kültürel psişe'mizin / hâlet-i rûhiye'mizin gelişim sürecini tam olarak anlayacak uygun bir yaklaşım geliştireceksek, o zaman, ortaçağ dünyasını *kendi içinden* [=kendi iç dinamikleri, oluşumları ve tezahürleri açısından] görmek ve değerlendirmeye çalışmak zorunda olduğumuz gerçeği kendiliğinden ortaya çıkacaktır. Unutmayalım ki, burada, Greklerle birlikte, Batı'nın geliştirdiği ve dönüştürdüğü, eleştirdiği ve reddettiği ama hiç bir zaman bütünüyle terk etmediği bir dünya görüşünden sözediyoruz.

Gerçekten de, Hıristiyan zihni/yeti/nin, monolitik dogmatizme temayül etmesini sürekli olarak bastıracak, kontrol altına alacak ve dolayısıyla yalnızca onun büyük tarihî dinamizmini temin etmekle kalmayacak, aynı zamanda da, kaçınılmaz olarak radikal kendi-dönüşümünü sağlayacak şey, bizzat Hıristiyan dünya tasavvurunun içinde mündemiç olan bu derin çelişkilerdi; hem Hıristiyanlığın çoğul kaynaklarında, hem de Hıristiyan sentezinin diyalektik karakterinde kök salan sayısız iç gerilimler ve paradokslardı.

DÖRDÜNCÜ KISIM



ortaçağ döneminin dönüşümü

GİRİŞ

Şimdi burada anlattığımız hikâyenin en önemli boyutlarından birini ele almaya başlayacağız: Batı zihni/yeti/nin, ortaçağ Hıristiyan dünya tasavvurundan, klasik pagan düşüncenin yeniden eksen rolü oynayacağı uzun ve dramatik bir dönüşümün gerçekleştiği modern seküler dünya tasavvuruna doğru karmaşık evriliş sürecinin izini süreceğiz.

Klasik uygarlığın ve Roma İmparatorluğu'nun azameti ve görkemi, erken ortaçağ Batı için geçmişte kalmış uzak bir anıdan ibaretti. Barbar göçleri [ve istilaları], yalnızca Batı'nın sivil otorite / yönetim sistemini tepe taklak etmekle kalmamış; aynı zamanda da yüksek kültür hayatının izlerini büyük ölçüde silip süpürmüş ve yok etmiş, yanısıra da, özellikle de İslâm medeniyetinin genişlemesinden sonra ise, orijinal Grek metinlerine ulaşılacak yolları büsbütün koparmış veya kapatmıştı. Erken Ortaçağlar döneminin entelektüel olarak bilinçli ve donanımlı Hıristiyan düşünürleri, kendilerinin husûsiyle lütuf dolu manevî konumlarına ilişkin bir bilince sahip olmalarına rağmen, onlar, aslında, kültür, düşünce ve bilimin altın çağının karanlıkta kalan gölgesinde yaşadıklarını çok iyi biliyorlardı. Bununla birlikte, Kilise'nin manastırlarında bu düşünürlerden pek azı klasik kıvılcımı canlı tutabiliyordu. Bu siyasî ve sosyal bakımlardan istikrarsız dönemde, yüksek kültür arayışlarının izi-

nin güvenle sürülebileceği ve geliştirilebileceği korunaklı barınağı sunan yerler yine de manastırların dehlizleriydi.

Ortaçağ zihni/yeti için kültürel gelişme, her şeyden önce, antik klasik metinlerin ve bu metinlerin anlamlarının keşfi anlamına geliyor ve böyle bir çabayı gerektiriyordu. Kadîm Hıristiyan [Kilise] babaları, klasik pagan başarıların bütünüyle reddedilmemesine ama Hıristiyan hakîkati çerçevesinde yeniden yorumlanabilmesine ve kavranabilmesine göre geliştirilen etkili bir gelenek tesis etmişlerdi; ve erken ortaçağ keşişleri işte bu temel üzerinden bazı dikkate değer ilmî araştırmalar yapmışlardı. Manastırlarda, eski elyazması metinlerin bir kaç el tarafından kopyelenmesi, tipik bir el işi hâline gelmişti.

Antik Roma'nın can çekiştiği zamanlardaki Hıristiyan aristokrat devlet adamı ve filozofu Boehius, klasik entelektüel mirası gelecek kuşaklar için koruma çabası gösterdi ve bu çabasında da kısmen başarılı oldu. 6. yüzyılın başlarında onun ölümünden sonra, onun -Hıristiyan teolojisiyle ilgili olduğu kadar Eflatuncu ve Aristocu felsefeye dâir- Latince eserleri ve küçük özetleme metinleri manastır geleneğine nakledildi ve ortaçağ âlimlerinin çeşitli kuşakları tarafından incelendi ve araştırma konusu yapıldı.[43] Kezâ geç 8. yüzyılda

43 Boethius (takrîben 480-524), klasik dönemle ortaçağlar arasında anahtar bir figürdü: Bir Romalı devlet adamı, Roma antikitesinin son filozoflarından biri, "ilk Hıristiyan âlimi" ve bin yıl boyunca da Hıristiyan felsefesinin son sivil [resmîleştirilmemiş, kutsanmamış] filozofuydu. Bir yüzyıldır Hıristiyan olan antikiteye mensup aristokrat bir ailenin çocuğu olarak Roma'da doğan, Boethius, Atina'da eğitim görmüş ve Roma idaresinde danışmanlık ve bakanlık yapmıştı. Boethius'un tamamlamayı başaramadığı hedefi, Eflatun ile Aristo'nun bütün eserlerini tercüme ve şerh ederek, "onların fikirlerini uyum içinde, tek bir potada eritmekti." Onun tamamlanmış eserleri -özellikle de Aristo mantığı üzerine olanlar, birkaç kısa teolojik risalesi, *The Consolation of Philosophy* başlıklı Eflatuncu manifestosu- ortaçağ düşüncesi üzerinde dikkate değer bir etki yapacak ve iz bırakacaktı. Barbar kralı Theodoric tarafından yanlışlıkla ihanetle suçlanan Boethius, önce (*Consolation* kitabını orada yazdığı) hapse atıldı; sonra da idam sehpasına gönderildi.

Boethius'un senatör meslektaşı Cassiodorus, hayatının son dönemlerinde Roma siyasî hayatından kendisini emekli ederek kendi kurduğu manastıra inzivaya çekilince, beraberinde Boethius'un Roma'daki kütüphanesini de getirmiş ve keşişlerin eğitim müfredatına yerleştirilen kitapların en başına Boethius'un kitaplarını aldırmıştı. Geç klasik dönemin, özellikle de eğitimli Roma aristokrasisinin ilmî ve edebî idealleri, Hıristiyan manastır geleneğine

bir Batı Hıristiyanlığı oluşturmak için askerî girişimlerle Avrupa'nın topraklarının pek çoğunu birleştirdikten sonra Şarlman (Charlemagne) da, aynı şekilde, Hıristiyan ideallere olduğu kadar klasik ideallere de dayanan kültürel bir ilmî araştırma rönesansı geliştirme çabalarını teşvik etmişti.

Ne var ki, Ortaçağların ilk yarısı boyunca âlimler enderdi, kültür kaynakları kıttı ve orijinal klasik metinler büyük ölçüde mevcut değildi. Bu şartlar altında, henüz kaynaşan Batı halkları arasındaki entelektüel ilerleme oldukça yavaş ve meşakkatli bir süreçti. Zaptedilen bir imparatorluğun dilinin vokabülerini ve gramerini öğrenmek, hâlihazırda son derece gelişmiş düşünce biçimlerine vukûfiyet kesbetmek ve makul bir didaktik / öğrenme metodolojisi tesis etmek yüzyılların ilmî çabasını gerektiren zorlu bir işti.

Ayrıca, tek engel de bunlardan ibaret değildi. Zira Hıristiyan imanının seküler meseleler ve ilgilere kıyasla mutlak önceliği, klasik düşünce ve kültürle bu düşüncenin ve kültürün kendi dinamikleri açısından yoğun olarak ilgilenilmesini engelliyordu. Önde gelen keşişlerin entelektüel enerjileri, zihnin, insan ruhunu, ilâhî olan'la mistik bir birliğe götüren Söz'ün manevî mânâsını kavrayabileceği Kutsal Kitap'la yakın ilişki kurma, Kutsal Kitabı daha iyi anlama çabası içine gömülmüştü.

Kadîm Kilise Babaları'nın teolojileri üzerinde demirleyen manastırlardaki bu arayış ve disiplinler, iç tefekkürün dehlizlerine nüfûz edebilecek diğer entelektüel arayışlar ve çabalar için pek fazla merkezkaç ilgiler ve arzular oluşturamıyordu. Öte dünyanın talepleri, dindar Hıristiyanların dikkatlerini ziyadesiyle meşgul ediyor ve böylelikle tabiat, bilim, tarih, edebiyat ya da felsefeye dâir ilgileri engelliyordu. Kutsal Kitap'ın hakîkatlerinin her şeyi ihata ettiği düşünüldüğü için, insan aklının gelişimi, engelleniyor ve yalnızca Hıristiyan doktrininin / âmentüsünün sırlarının ve sütunlarının daha iyi anlaşılması amacıyla teşvik ediliyordu.

---

işte bu tür yollarla aktarılmıştı. "Mümkün olduğu kadar, din ile aklı birleştirin" temel Skolastik ilkesini ilk formüle eden kişi de yine Boethius'tu. Küllî'lerin / üniversal'lerin tabiatına dâir nominalizm ile realizm arasındaki o uzun süren ortaçağ tartışmasını başlatan da kezâ onun (Aristo mantığına özlü ve etkili bir Grek giriş risalesi olan) Porphyry'nin *Isagoge* / *Isaguci* metnine yazdığı şerhteki etkili bir pasajdı.

Ancak yüzyıllar süren işgal ve çalkantılardan sonra sonunda Avrupa'nın belli ölçülerde de olsa siyasî bir güvenliğe kavuşmasıyla birlikte, 1000 yılı civarlarında, ortaçağ döneminin ortalarında, Batı'daki kültürel faaliyetler pek çok cephede birden hızlanmaya başladı: Nüfus artmış, tarım iyileşmiş, Avrupa kıtasının içinde ve ötesiyle ticaret gelişmeye yüztutmuş, komşu İslâm ve Bizans kültürleriyle temaslar sıklaşmış, okur yazar bir üst sınıfın varolduğu şehirler ve kasabalar ortaya çıkmış, işçilerin lonca teşkilatları kurulmuş ve genel öğrenme arzusu üniversitelerin kurulmasına yol açmıştı. Eski feodal düzenin sabit, değişmeyen dünyası, yerini yeni bir dünyaya terk etmeye başlamıştı.

Yeni sosyal teşekküller -loncalar, komünler ve birlik cemiyetleri-, daha önceki dönemde lordlar ve tebaa ["efendi ve köle"] arasındaki dikey ve pederşâhî ilişkilerden ziyade yatay ve kardeşâne / eşit (fraternal) ilişkilere; anlaşma törenleri ise, Kilise'nin kutsadığı feodal kölelik yeminine değil, demokratik uzlaşmaya / konsensüs'e dayanıyordu. Siyasî haklar ve kurumlar, daha seküler bir görünüm alarak yeniden tanımlanıyordu.

Ortaçağ zihni/yeti için tabiatın dünyası, artan oranlarda bir gerçeklik kazanıyordu; bu, teologların *universitas* sözcüğünü, tek homojen bir bütün olarak müşahhas bir evreni, tabiî çeşitliliğin ilâhî uyumunu ima ve ifade etmek için yaygın bir şekilde kullanmalarında olduğu kadar, Jean de Meun'un *Roman de la Rose*'unun yeni erotizmi ve gerçekçiliğinde de görülebilir bir şeydi.

Eflatun'un *Timaeus*'undan Ovid'in *Ars Amatoria*'sına kadar klasik edebiyat ve düşünce, takdirkâr bir izleyici "kitle"sine kavuşmuştu artık. Halk ozanları ve saray şâirleri, Kilise tarafından onanan sosyo-politik bir düzenleme olarak yaygın feodal evlilik sözleşmesine karşı örtük bir başkaldırıya dönüşen özgür bireyler arasındaki ruh-dönüştürücü yeni bir romantik aşk ideali icat etmişlerdi. Kendisini yalnızca yeni vakanüvislerin çağdaş siyasî hâdiseleri kayda geçirme biçimlerinde değil, aynı zamanda, teologların Hıristiyanlığın zaman çizgisi üzerinde evrimci ilerleyişine ilişkin sahip oldukları yeni bilinçte de ifade eden çok daha belirgin bir tarih ve tarihî dinamizm duygusu uyanmıştı artık. Aynı anda pek çok yerde, ortaçağın ufukları hızla genişliyordu.

Bu kültürel devrimde, özellikle önemli bir gelişme, tarımda, mekanik sanatlarda ve hepsinden de önemlisi yeni güç / iktidar kaynaklarını (sözgelişi yel değirmenini, su çarkını / dönme dolap'ı, at tasmasını, üzengiyi, ağır sabanı) kullanır hâle getirmekte çeşitli büyük teknolojik gelişmelerin ortaya çıkmasıydı. Bu tür buluşlarla birlikte, tabiî çevre, eşi görülmemiş bir beceri ve enerjiyle kullanılmaya / keşfedilmeye başlandı. Teknik ilerlemeler, tabiat güçlerine hâkim olmakta ve insan bilgisini elde etmekte insan aklının değerini artırdı. Dünyanın, aklın bu şekilde kullanılmasıyla birlikte insanîleştiği gözleniyordu ve Avrupalılar kendilerinin bu alanda olağanüstü üretken olduklarını göstermişlerdi. Bütün bunların sonucunda ortaya çıkan artan üretkenlik, geçim ekonomisine dayanan ilkel tarım toplumunun Avrupa'nın yüksek Ortaçağlar'ının dinamik ve ilerlemeci kültürünün gelişmesini tetiklemişti. Genç ve barbar Hıristiyan Batı, kendi girişimleriyle güçlü bir uygarlık merkezi olarak ortaya çıkıyordu artık.

YİRMİBİRİNCİ BÖLÜM

SKOLASTİK UYANIŞ

Bir bütün olarak Batı kültürü kendisini dönüştürdükçe, Katolik Kilisesi'nin seküler bilgiye ve pagan hikmet / felsefe geleneğine karşı tutumu da köklü bir değişim geçiriyordu. Hıristiyanlığın, kendisini pagan kültürünü az çok katı şekillerde dışlayarak ayırt etme ve güçlendirme yönünde önceleri duyduğu ihtiyaç, âciliyetini bir hayli kaybetmişti. Avrupa kıtasının çoğunun artık Hıristiyan olmasıyla birlikte, Kilise'nin manevî ve entelektüel otoritesi her yerde hâkim konuma geçti. Özellikle de eğer Kilise bunları her şeyi ihata edici yapısına entegre etmişse, diğer bilgi, öğrenme ve kültür kaynaklarının artık bir tehdit oluşturmadıkları kabul edilebilirdi.

Dahası, Avrupa'nın artan refahıyla birlikte, Kilise'nin ruhban sınıfı, entelektüel ilgilerini sürdürebilmek için daha fazla zaman buldu: Ki bu çabalar, sonuçta, Avrupa'nın karanlık çağlarında kadîm medeniyetlerin elyazmalarının ve Grek mirasının korunduğu eski Doğu'nun ilim, irfan ve kültür merkezleriyle -İslâm medeniyeti ve Bizans'la- artan temaslarını daha da kışkırttı ve artırdı.

Entelektüel iklimdeki bu değişimin temel karakteristiklerinden biri, erken 12. yüzyılın Paris'inde Saint-Victor'daki Augustine'ci kilise manastırında bir okulun açılmasıydı. Bütünüyle manastır mistisizmi ve Hıristiyan Eflatunculu-

ğu geleneği içinde çalışıyor olmasına rağmen, Saint-Victor'lu Hugh, tabiî dünyanın gerçekliği üzerinde odaklanan veya yoğunlaşan seküler eğitimin, ileri dînî tefekkür ve hatta mistik vecd için zarûrî bir temel oluşturduğu şeklinde radikal bir eğitim tezi ortaya atmıştı. "Her şeyi öğrenin" diyordu Hugh, "daha sonra, hiç bir şeyin boş ve anlamsız olmadığını göreceksiniz."

Yedi beşerî bilimin *-üçlü* (gramer, retorik / belâğât ve diyalektik / mantık) bilimlerle, *dörtlü* (aritmetik, müzik, geometri ve astronomi'den oluşan) bilimlerin- amacı, "Tanrı'nın içimizde gizli olan sûretini ete kemiğe büründürmek"ti.

Eğitim ve öğrenmeye gösterilen bu ilgiden, gerçekliğin bütününü kavratmayı amaçlayan ansiklopedik risaleler demek olan ve birincisini Hugh'un bizzat kendisinin yazdığı, büyük ortaçağ *summae*'ları doğdu.[44] Aynı eğitim anlayışı, bütün Avrupa çapında kurulmaya başlayan üniversitelerin gelişiminin temelini oluşturdu; bu üniversiteler arasında yer alan ve takrîben 1170 yılında kurulan Paris Üniversitesi bunların en önde gelenlerinden biri olacaktı. Grek *paideia*'sı [eğitim konsepti] bir kez daha yeni bir enkarnasyon / diriliş yeşertiyordu.

Batı'nın, tabiî dünyaya ve insanın zihninin tabiî dünyayı anlama kapasitesine artan ilgisi, böylelikle, bu yeni girişime sempatik bir kurumsal ve kültürel destek bulmuş oluyordu. Kilise tarafından desteklenen eğitim ve öğreni-

---

44 Saint-Victor'lu Hugh da(1096-1141), başlıbaşına önemi hâiz olan zaman çizgisindeki bir gelişme olarak insanlık tarihi konusunda ortaçağda yeni bir uyanışın ve farkındalığın neşvü nemâ bulmasına yardım etmişti. Sözgelişi, o, insanlığın medeniyetinin tabiî seyrüseferinin, zamanla, Doğu'dan Batı'ya doğru kaydığına dikkat çekiyordu; Batı'nın sınır, Atlantik kıyısında hâlihazırda durduğu için, bu gerçek, ona, zamanın sonu / âhir zaman yaklaşımını hatırlatmaktaydı apaşikâr bir şekilde. Buna ilâveten, Hugh, bir dizi gerçek zamansal yaratma fiili olarak değil de, Yaratılış'ı, zamansız bir metafor olarak yorumlayan Augustine'in yaratılış fikrine de karşı çıkıyordu. Ve felah / kurtuluş tarihinin somut fiîlîliğinin değerinin, bu tarihin alegorik yorumlar empozisyonundan daha önce geldiğini, daha öncelik arzettiğini düşünüyordu. Bu konuda şu önemli kaynağa müracaat edilebilir: M. D. Chenu, "Theology and the New Awareness of History", *Nature, Man and Society in the Twelfth Century: Essays on New Theological Perspectives in the Latin West*, edite eden ve İngilizceye çeviren, J. Taylor ve L. K. Little, Chicago: University of Chicago Press, 1983: 162-201.

min bu benzersiz bağlamında ve Batı'nın kültürel olarak ortaya çıkışını tetikleyen diğer daha büyük güçlerin etkisiyle, Hıristiyan dünya tasavvurunun felsefî temellerinde radikal bir değişim yaşanmasına yol açacak temeller atılmış oldu: Ortaçağ Kilisesi'nin ana rahminde Augustine tarafından vücûda getirilen ve Eflatun'a dayanan, dünyayı-inkâr eden Hıristiyan felsefesi, (Skolastiklerin bu hareketi kendi entelektüel gelişimlerinde Eflatun'dan Aristo'ya doğru giden bir felsefe olarak tarif ettikleri gibi), varoluşa dâir bütünüyle farklı bir yaklaşımı benimseyen bir felsefeye yerini terk etmeye başlıyordu.

Bu köklü değişimin kıvılcımı, Müslümanlar ve Bizanslılar tarafından korunan ve şimdi Latinceye çevrilen Aristo'nun külliyâtını Batı'nın 12. ve 13. yüzyıllarda yeniden keşfetmesiyle birlikte çakıldı. Aristo'nun *Metafizik*, *Fizik* ve *De Anima* (*On The Soul*) başlıklı eserlerini de içeren bu metinlerinin yeniden keşfedilmesiyle birlikte, yalnızca derinlikli ve muazzam İslâm düşüncesi ve şerhleri değil, aynı zamanda, Grek biliminin diğer eserleriyle, özellikle de Batlamyus'un çalışmaları da Batı'ya aktarılmış oluyordu.

Ortaçağ Avrupa'sının kapsamı bakımından ansiklopedik ve niteliği itibariyle oldukça tutarlı bir görünüm arzeden sofistike bir bilimsel kozmolojiyle bir anda tanışması, yüzyıllardır bu yazılardan ve fikirlerden habersiz ve câhilce yaşayan bir kültür için oldukça çarpıcı ve gözkamaştırıcıydı. Bununla birlikte, Aristo'nun bu kadar olağanüstü bir etki bırakabilmesinin temel nedeni, bu kültürün, onun başarısının niteliğini kabul etmeye oldukça hazır olmasıydı. Aristo'nun bilimsel bilgiye ilişkin yaptığı ustaca izahatlar, mantîkî söylemin kurallarını şifrelemesi ve insan aklının (intelligence) gücüne duyduğu güven, bütün bunların hepsi, ortaçağ Batı'sında gelişen rasyonalizm ve natüralizm gibi yeni eğilimlerle tastamam örtüşüyordu ve akıl yürütme güçleri, doktrinel incelikler konusunda mantîkî tartışmalar yapan uzun skolastik eğitimleri ve birikimlerine hiç de yabancı olmayan şekillerde gelişen pek çok Kilise entelektüeline câzip geliyordu.

Böylelikle Aristocu metinlerin Avrupa'ya gelişi oldukça ayrıksı ve nitelikli bir alıcı kitlesi buldu ve kısa bir süre sonra da Aristo'ya "tek filozof" olarak atıf yapılmaya başlandı. Ortaçağ düşüncesi rüzgârında yaşanan bu köklü değişim, daha sonraki süreçte olağanüstü sonuçlara yol açacaktır.

Kilise'nin himâyesinde kurulan üniversiteler, Avrupa'nın dört bir köşesinden gelen öğrencilerin eğitim aldıkları, araştırma yaptıkları, üstadların seminerlerine ve tartışmalarına katıldıkları harikulâde eğitim ve öğrenim merkezlerine dönüşüyorlardı. Eğitim ve öğrenim geliştikçe, âlimlerin ve düşünürlerin Hıristiyan inancına karşı tutumları daha az saygılı ve daha çok öz-eleştirel görünümler alıyordu. Hâlihazırda 11. yüzyılda Canterbury Başpiskopos'u Anselm tarafından imkânları keşfedilen, inanç ilkelerinin incelenmesinde ve savunulmasında aklın kullanılması, özellikle de barut fıçısını andıran 12. yüzyılda Abelard tarafından büyük önem verilen mantık disiplininin aynı gâyelerle harekete geçirilmesi çabaları, aklın ve mantığın, şimdi, hem eğitimdeki popülerliklerini, hem de teolojik önemlerini süratle arttırıyordu.

Çeşitli Kilise otoritelerinin açıkça çelişik ifadelerinin derlendiği bir çalışma olan Abelard'ın *Evet ve Hayır* (*Sic et Non*) başlıklı eseriyle birlikte, ortaçağ düşünürleri, hakîkatin çoğul olma imkânıyla, rakip argümanlar arasındaki tartışmalarla ve insan aklının doğru doktrini tespit etme sürecindeki artan gücüyle yoğun olarak ilgilenmeye başladılar. Böyle yapmakla, Hıristiyan hakîkatleri sorgulanmış olmuyordu, aksine, tahlile tabi tutuluyorlardı. Anselm'in de ifade ettiği gibi: "İnancımızda muhkem bir noktaya geldikten sonra, eğer inandığımız şeyleri anlama çabası göstermiyorsak, bu bizim ihmalkârlığımızı gösterir."

Dahası, mahallî dînî ve siyasî otoritelerle girıştikleri uzun mücadelelerden sonra, üniversiteler, kraldan ve papadan kendi cemaatlerini kurma haklarını elde ettiler. Paris Üniversitesi'nin Vatikan'dan 1215 yılında yazılı bir berat almasıyla birlikte, Avrupa uygarlığına yeni bir boyut gelmiş oldu: Görece özerk kültür merkezleri olarak varolan üniversiteler, kendilerini bilgi arayışına vakfettiler. Hıristiyan teolojisi ve akîdesi bu arayışa riyaset etmesine rağmen, bu arayışlara sonuçta, artan bir şekilde akılcı bir ruh nüfûz etti. Aristo'nun metinlerinin yeni çevirileri ve Arapça şerhleri işte bu verimli bağlamda öğreniliyordu.

Başlangıçta bazı kilise otoriteleri, Hıristiyan hakîkatinin ihlal edilmemesi için, pagan filozofların, özellikle de tabiat felsefesi ve metafizik konusundaki yazılarının birdenbire nüfûz etmesine karşı çıkıyorlardı. Ancak onların Aris-

to'nun fikirlerinin öğretilmesini erken bir zamanda yasaklamaları, âlimlerin merakını artırdı ve sansür edilen metinlerin daha derinlikli olarak incelenmesi çabalarını kışkırttı. Her ne sûretle olursa olsun, Aristo, bir çırpıda gözardı edilip reddedilemezdi; zira onun Boethius tarafından aktarılan mantık konusundaki hâlihazırda bilinen çalışmaları, Hıristiyan kültürünün temellerinden birini oluşturan, Ortaçağların başlangıcından itibaren otorite bir çalışma olarak değerlendiriliyordu.

Muhafazakâr teologların endişe ve vesveselerine rağmen, kültürün entelektüel ilgileri, muhteviyat bakımından olmasa bile mahiyet bakımından sürgit Aristocu bir hâl alıyordu ve zamanla Kilise'nin sınırlamaları gevşemişti. Ancak bu yeni tutum, Avrupa düşüncesinin mahiyetini ve istikametini köklü bir şekilde dönüştürecekti.

Ortaçağ felsefesinin temel ilgisi ve kaygısı, iman ile akıl'ı birleştirmek ve böylelikle Kilise'nin dogma'sının vahyî hakîkatlerini, akılcı analizin yardımıyla izah etmek ve savunmaktı. Felsefe, teolojinin hizmetçisiydi; tıpkı akıl'ın felsefenin yorumlayıcısı olması gibi. Dolayısıyla akıl, dine tâbi idi. Ancak Aristo'nun tanınması ve görünür dünya üzerinde yeni bir fokus yapılmasıyla birlikte, erken dönem Skolastiklerinin, formel bakımdan doğru mantıklı düşünme biçimi olarak "akıl" anlayışları, yeni bir anlam kazanmaya başladı: Akıl, şimdi yalnızca mantığı değil, aynı zamanda ampirik gözlemi ve deneyi de yani tabiî dünyanın biliş'ini de (cognition) ifade ediyordu. Filozofun entelektüel alanının artan bir şekilde genişletilmesiyle birlikte, akıl ile iman arasındaki gerilim şimdi birdenbire yükselivermişti. Somut şeyler hakkındaki sürekli artan gerçeklerin çoğulluğu fikri, Hıristiyan âmentüsünün talepleriyle bütünleştirilmek, uyumlu kılınmak zorundaydı.

Bu yeni akıl ile iman arasında, tabiî dünyanın beşerî bilgisi ile tevarüs edilen ilâhî vahiy arasında ortaya çıkan diyalektik, 13. yüzyılın yükselen Skolastik filozofları Albert Magnus ile onun öğrencisi Thomas Aquinas'da tam olarak belirginleşti. İki filozof da, Kutsal Kitap teolojisine dindarâne bir şekilde sâdıktılar ama aynı zamanda da fizîkî dünyanın sırlarıyla ilgileniyorlardı ve Aristo'nun, tabiatı, bedeni ve insan aklını tasvip etmesine sempati duyuyorlardı.

Skolastisizm'in altın çağının bu âlimleri, kendi entelektüel arayışlarının neden olacağı nihâî sonuçlarını bilemezlerdi elbette ki. Zira farklılaşan eğilimler -Grek ve Hıristiyan, akıl ve iman, tabiat ve ruh- arasındaki bu gerilimle karşı karşıya kalmakla Skolastikler, geç ortaçağ üniversitelerinde Bilimsel Devrim'in neden olduğu Batılı dünya tasavvurundaki kitlesel katılımın yolunu açmışlardı.

Albertus, teoloji'nin ürünü olan bilgi ile bilim'in ürünü olan bilgi arasında ilk keskin ayırımı yapan ortaçağ düşünürüydü. Teolog, din meselelerinde uzman olan kişidir; ama dünyevî meselelerde bilim adamı daha fazla şey bilir. Albertus, seküler bilgi'nin bağımsız değerini, duyu tecrübeleri ihtiyacını ve kişinin üzerinde tabiî dünyanın bilgisini temellendirdiği ampirik gözlemleri tasdik ediyordu. Bu görüş, Aristo'nun felsefesi, Hıristiyan ilhamının yardımı olmaksızın işleyen tabiî insan aklının en büyük başarısı olarak değerlendiriyordu.

Albertus'un Aristoculuğun entelektüel gücünü kavramasından ve bunun üniversite müfredatının zarûrî bir parçası olduğunu ortaya koymasından sonra, Aquinas, Grek meydan okumasını insicamlı bir şekilde bütünleştirme felsefî görevini yerine getirmekle karşı karşıya kaldı. Dindar bir Dominiken tarikatı üyesi, Norman ve Lombard işgalcilerinin soyundan gelen bir İtalyan asilzâdesinin oğlu olan, Napoli'de, Paris'te ve Cologne'da eğitim gören, Roma'ya danışmanlık yapan Aquinas, Avrupa'nın kültür hayatının genişliğini ve dinamizmini biliyordu ve Batılı entelektüel ateşin ve coşkunun merkez üssü olan Paris Üniversitesi'nde çığır açıcı öğretilerini geliştirmişti. Önceki yüzyıllarda alttan alta oluşan fikirler, Aquinas'da tam gelişimini tamamlamıştı. Görece kısa süren hayatında Aquinas, yüksek Ortaçağlar'ın Batı düşüncesinin kendi ekseni üzerine yükselmesini sağlayan ve modern düşünce'nin tevarüs edeceği ve üzerine basarak yükseleceği bir dünya tasavvurunun temellerini atacaktır.

YİRMİİKİNCİ BÖLÜM

THOMAS AQUINAS'NIN ARAYIŞI

Albertus ile Aquinas'nın yaşadıkları sentez tutkusu, geçmiş ile gelecek arasında duran tarihin bu ânında yaşayan bu insanlar için belki de kaçınılmazdı: Tabiî dünyanın açılmasına ve yeni bir entelektüel muktedirlik ve güven biçiminin gelişmesine manyetik olarak sürüklenen ama öte yandan da sarsılmaz bir inanca sahip olan, hatta Hıristiyan vahyine inançlarını yeniden pekiştiren bir sentez tutkusuydu bu. Dahası, bu iki bağlanma biçiminin -bir yandan, İncil'e bağlanmanın, öte yandan da tabiî dünyaya ve insan aklına bağlanmanın- birbirlerinin anti-tezi değil, aksine, birbirlerini karşılıklı olarak destekleyici fenomenler olarak hissedilmesi hem bu dönemin, hem de spesifik olarak da bu iki düşünürün temel özelliğiydi. Albertus ile Aquinas, Dominiken tarikatına mensuptular ve dolayısıyla Dominic ile Assisi'li Francis tarafından bir önceki kuşakta çakılan evanjelik kıvılcımın güçlü ve yaygın bir şekilde kök salmaya başlaması çabalarına katılmışlardı. Hızla filizlenen Dominiken ve Fransisken çilecil ve "dilenci" tarikatı, ortaçağ Hıristiyanlığı için sadece yeni bir hayatiyet kaynağı olmakla kalmamış, aynı zamanda da yeni değerler kaynağı olmuştu.

Francis'in tabiatla kutsal bir şekilde birleşme çabasındaki mistik coşku, Dominic'in İncil'e hizmet edeceği gerekçesiyle ilmî araştırmaları teşvik etmesi, ikisinin de ruhban sınıfı ile halk arasındaki katı sınırları çözmeleri, da-

ha geniş bireysel özerklik getiren daha demokratik "ulusal" yönetim biçimleri talepleri, yine manastır dehlizlerinden çıkılması çağrısı yaparak dünyada aktif olarak vaaz etme ve dini öğretme çağrıları- bütün bunların hepsi, tabiata ve topluma, insan aklına ve özgürlüğe yeni bir açıklıkla yaklaşılmasını teşvik etmişti.

Hepsinden de önemlisi, bu taze *havari imanı* aşısı, bir yandan, tabiat ile ilâhî lütuf arasında daha yakın ilişki kurulması girişimlerini kabul ederken, öte yandan da, Hıristiyan vahyi ile seküler dünya arasında doğrudan bir diyalog kurulması girişimlerini destekliyordu. Evanjeliklerin gözünde, Tanrı'nın Söz'ü, insanlığın gündelik hayatından çekilip alınarak dehlizlere kapatılacak ya da hapsedilecek uzak bir hakîkat değildi; aksine, insan hayatının ve varoluşunun somut gerçeklikleriyle doğrudan ilgili bir hakîkatti. Tabiatı icabı, İncil, dünyaya girilmesini talep ediyordu.[45]

Seküler dünya ile dînî dünyanın birbirlerine yaklaştırılmalarının mirasçıları olan Albertus ile Aquinas, artık bundan böyle, Yaratıcı'nın inayetçi aklını ve yaratılmış dünyanın içinde teşekkül eden düzen ve güzelliği onaylayan ve Augustine'de de gözlenen Hıristiyan teolojik geleneğinin sözkonusu yönlerini çok daha özgürce geliştirebilirlerdi. Onların, dünya ne kadar fazla keşfedilir ve anlaşılır ise, bu, Tanrı hakkında o kadar fazla bilgi edinilmesine

45 Dominiken ve Fransisken "dilenci" tarikatları da, yüksek Ortaçağlar'da bir sosyal devrim gücünü temsil ediyorlardı. Bu tarikatların yoksulluğa ve alçakgönüllülüğe adanmışlıkları, hem ilk dönem kilisesinin havarice hayat tarzına bir geri dönüş çabası, hem de feodal sistemden ve onun mülkiyetçi kilise hiyerarşisinden bir kopuş adımıydı. İkinci açıdan bakıldığında, evanjelik tarikatların durumu, feodal ekonomiden şikâyet eden ve kopma noktasına gelen kentli yeni tüccar ve zanaatkâr sınıfının durumuyla benzerlikler arzediyordu. İşte bu tarikatlar, üyelerini özellikle bu sınıflar arasından devşiriyorlardı.
Benzer bir paralellik de, Dominiken ve Fransisken teologlar arasında ortaya çıkan entelektüel devrimde kendini gösteriyordu. Nasıl ki, evanjelik hareketler, geleneksel teologların tercih ettiği parıltılı alegorik dile ve yorumlama biçimlerine karşı Kutsal Kitabın lâfzî / düz anlamında yeni ilham kaynakları buluyor idiyseler, kezâ bu yeni entelektüel eğilim de, aynı şekilde, Skolastiklerde, Augustine'ci-Eflatuncu geleneğin öte-dünya yönelimli idealizmine karşı somut, ampirik dünyaya artan bir felsefî ilginin ve saygının gösterilmesinde kendini dışavuruyordu. Bkz.: Chenu, "Awakening", agm.: 239-269.

ve Tanrı'ya o kadar çok saygı duyulmasına ve yaklaşılmasına yol açar, demelerine neredeyse bir adım kalmıştı sadece. Tek bir Tanrı'dan gelen yalnızca tek bir geçerli hakîkat olabileceği için, aklın ortaya çıkaracağı hiç bir şey, son kertede teolojik doktrinle çeliş/e/mezdi. İnsanın tabiî aklıyla elde edilmiş bile olsa, doğru ve değerli olan hiç bir şey, nihayetinde Tanrı'nın vahyine yabancı ve muğâyir olamazdı; çünkü akıl da, iman da, aynı [kök-]kaynaktan geliyordu.

Bununla birlikte, Aquinas, daha da ileri giderek, bizzat tabiatın kendisinin, ilâhî hikmetin daha derinlikli bir şekilde anlaşılmasını sağlayabileceğini ve fizîkî dünyanın rasyonel bir keşfinin tabiî dünyanın tabiatında gizli olan - sadece tabiatüstünün muğlâk bir yansıması olarak değil, aksine aynı zamanda da din dışı gerçeklikte keşfedilen aklî olarak anlaşılabilir tabiî düzenin de yansıması olan- dînî değeri gün ışığına çıkaracağını söylemişti.

Geleneksel teologlar, sözümona düzenli olarak işleyen tabiatın yasalarını keşfettiğini iddia eden yeni bilimsel perspektifin, Tanrı'nın özgür faaliyetini azalttığı ve öte yandan da insanın şahsî sorumluluğunu ve ilâhî İnayet'e olan ihtiyacını tehdit ettiği görüldüğü için yeni bilimsel perspektife karşı çıkıyorlardı. Tabiata değer atfetmek, Tanrı'nın hâkimiyetini hiçe saymak ve gasp etmek olarak algılanıyordu. Argümanlarını, Augustine'in tabiat'ın düşüşü ve Tanrı'nın kurtuluşa erdirici lütfuna duyulan ihtiyaçla ilgili öğretilerine dayandıran bu teologlar, yeni bilimin pozitivist konumunu ve determinist tabiat kavrayışını Hıristiyan doktrininin özü için heretik bir tehdit olarak görüyorlardı.

Bununla birlikte Aquinas, tabiatın bir düzeninin olduğunun kabul edilmesinin insanın, Tanrı'nın yaratıcılığına ilişkin kavrayışını pekiştirdiğine ve Tanrı'nın hükümranlığını sürdürdüğü, tanzim edilmiş kalıplara göre kendisini sürekli bir yaratma fiili içinde ifade eden mutlak ilâhî kudreti hiç bir şekilde azaltmadığına inanıyordu. Bu yapı içinde Tanrı her yaratığın kendi tabiatına göre hareket etmesini murad ediyordu; burada insana aklî zekâsından ötürü büyük ölçüde özerklik verilmişti. İnsanın özgürlüğü, ne tabiat yasaları, ne de Tanrı'yla ilişkisi nedeniyle tehdit edilmiş olmazdı; aksine insanın özgürlüğü, ilâhî olarak yaratılmış düzenin dokusunun içine nakşedilmişti. Tabiatın

düzenli olduğu gerçeği, insana, onun zihninin Tanrı'ya doğru yol almasına imkân tanıyacak akılcı bir bilim getirmesine izin veriyordu.

Zira Aquinas için tabiî dünya, insanın, kendi manevî mukadderâtını beklemeye koyulan bir yabancı gibi kısaca hükümran olduğu donmuş ve durmuş maddî bir sahne değildi. Ayrıca tabiat da, rûhî ilgilere yabancı ilkeler tarafından idare edilmiyordu. Aksine tabiat ile ruh, birbirleriyle etle tırnak gibi iç içe geçmişti ve birinin tarihi, diğerinin tarihine de değiyordu. İnsanın bizzat kendisi, bu iki âlem'in de aslî merkeziydi; "tıpkı cismânî ile rûhânînin ufku gibi." Tabiata değer atfetmek, Aquinas'ya göre, Tanrı'nın hâkimiyetini hiçe saymak ve gasp etmek demek değildi. Aksine, tabiat da, tıpkı insan gibi değerliydi; tam da tabiata özgürlüğünü Tanrı verdiği için.

Yaratıcı'nın bir yaratılmışı olmak, Tanrı'dan ayrılmayı veya kopmayı ifade etmiyordu; aksine Tanrı'yla bir ilişki içinde olunduğu anlamına geliyordu bu. Dahası, ilâhî lütuf, tabiatı bozmuyor, aksine mükemmelleştiriyordu.

Ayrıca Aquinas, insan aklının ve özgürlüğünün, kendi nitelikleri veya özellikleri nedeniyle değerli olduğuna ve bunların tahakkuk ettirilmesinin Yaratıcı'nın yüceliğine ve azametine daha fazla hizmet edeceğine ikna olmuştu. İnsanın irade ve akıl özerkliği, Tanrı'nın Kâdir-i Mutlak olmaklığından ötürü kısıtlanmamıştı; dahası, insanın iradesinin ve aklının tam olarak tahakkuk etmesi, bir yaratılmışın Yaratıcı'ya karşı kendisinde bir güç vehmetmesine de yol açmazdı. Aksine bu husûsî husûsiyetler Tanrı'nın tabiatında mevcuttu ve insan da Tanrı'nın sûretinde yaratılmıştı zaten. İnsan, Yaratıcı ile kurduğu biricik ilişki yoluyla, Tanrı'da mevcut olan bu özellikleri model alarak kendi özerk aklını ve kendine özgü güçlerini gönlünce kullanabilirdi.

Aristo'nun, tabiatın en yüksek Form'la gâyelilik / amaçlılık ekseninde ilişki kurduğu kavramından ve Yenieflatunculuğun, her şeyi ihata eden Bir algısından etkilenen Aquinas, insanın onuru ve potansiyeline ilişkin yeni bir temel ortaya atmıştı: İlâhî olarak konumlandırılan insan tabiatının içinde, tabiattaki mükemmelleşmeye doğru ilerleyen bütün gelişmelerin yegâne kaynağı olan Tanrı'yla yani insanın varlığının sonsuz temeli'yle mükemmel bir birleşmeye doğru aktif bir şekilde hareket etme potansiyeli gizliydi. İnsanın

dili bile ilâhî bilgeliği diriltiyordu ve bu nedenle de, yaratışın ve yaratılışın gizemlerine yaklaşabilmeye ve bunu geliştirebilmeye muktedir değerli bir araçtı. Dolayısıyla insan aklı, imanın içinde işlev görebilirdi; ama bunu kendi ilkelerine göre yapabilirdi. Felsefe, kendi meziyetleriyle teolojiden ayrı ama yine de teolojinin tamamlayıcısı olarak kendi ayakları üzerinde durabilirdi. İnsan aklı ve özgürlüğü, kendi gerçekliklerini ve değerlerini bizzat Tanrı'dan alıyordu; zira Tanrı'nın sonsuz cömertliği, yarattıklarının, her biri kendi ayrıkşı özüne göre, Kendi varlığına iştirak etmesine izin veriyordu ve insan bunu, sürgit gelişen insanlığına bağlı olarak tam anlamıyla gerçekleştirebilirdi.

Aquinas'nın tasavvurunun kalbinde yatan temel itici güç, bu olağanüstü kapasiteleri insandan çekip çıkarmanın, Tanrı'nın sonsuz kapasitesini ve yaratıcı kudretini azaltmayı varsaymak anlamına geleceği inancıydı. İnsan özgürlüğü ve bütünüyle insanî değerlerin tahakkuku için çaba göstermek, ilâhî iradeyi geliştirmek, daha geniş alanlara yaymak demekti. Tanrı, dünyayı, içkin amaçları olan bir âlem olarak yaratmıştı ve nihâî amaçlarına ulaşabilmek için, insan, içkin amaçlardan geçmeye niyet ediyordu: Tanrı'nın arzu ettiği gibi olabilmek için, insan, insanlığını bütünüyle gerçekleştirmek zorundaydı. İnsan, Tanrı'nın kâinâtının özerk bir parçasıydı ve onun özerkliği, onun, her şeyin yegâne kaynağına özgürce geri dönebilmesine izin veriyordu. Gerçekten de, eğer insan, yalnızca gerçek anlamda özgür olursa, Tanrı'yı da özgürce sevebilme ve insanın kendi yüce manevî mukadderâtını özgürce gerçekleştirebilme imkânına kavuşabilirdi.

Aquinas'nın insan tabiatına ilişkin müsbet değerlendirmeleri, kendi ayrıksı epistemolojik istikametini etkileyen bir değerlendirme olarak insan bedenini de içine alacak şekilde genişletilmişti. Geleneksel Augustine'ci teolojide önemli ölçüde yansıdığı gözlenen Eflatun'un fizik-karşıtı duruşunun aksine, Aquinas, yeni bir tutum geliştirmek için Augustine'ci kavramlardan yardım aldı. İnsanda ruh ile tabiat, birbirinden ayırt edilebilirdi; ama bunlar aynı zamanda homojen bir bütün'ün parçalarıydılar da: Ruh, insanın sûretiydi; beden ise maddesi. Dolayısıyla, insanın bedeni, tabiatı icabı

insanın varoluşunun ayrılmaz ve kopmaz bir parçasını oluşturuyordu, kaçınılmaz olarak.[46]

Epistemolojik açıdan, insanın ruhunun bir bedenle bütünleşmesi insanın hayrına ve yararınaydı; çünkü insanın potansiyel varlık anlayışı ancak fizîkî gözlemleri yoluyla gerçekleştirilebilirdi.

Aquinas, Pavlus'un *Romalılara Mektup*'undan tekrar tekrar alıntı yapıyordu: Tanrı'nın görünmez varlıkları... yaratılan varlıklar yoluyla açıkça görülüyordu." Aquinas'nın aralarına Augustine ile Eflatun'un "ebedî görünmezler"ini de dâhil ettiği *ilâhî görünmez varlıklar*a, ampirik olan vasıtasıyla, görünür ve tikel / husûsî olan'ın gözlemlenmesi yoluyla yaklaşılabilirdi ancak. Tikel / husûsî olanı duyular yoluyla tecrübe etmekle, insan zihni, o zaman, tikel [husûsî, arızî] olan'ı anlaşılabilir kılan tümel [evrensel, küllî, aslî] olan'a doğru hareket edebilirdi.

Hâl böyle olunca, hem duyu tecrübesi, hem de akıl / intellect, her biri birbirini beslediği, bilgilendirdiği için biliş / kognisyon için zarûriydi. Eflatun'un ima ettiğinin aksine, Aquinas için duyu ile akıl, bilgi arayışında birbirlerinin muhalifleri değil, bilakis, birbirlerinin ortaklarıydılar. Tıpkı Aristo gibi, Aquinas da, insan aklının / intellect'inin, aşkın İde'lere doğrudan bir idrak ve nüfûza sahip olamadığına ama bunun, duyu tecrübesinin, potansiyel tümeller bilgisini uyandırmasına veya harekete geçirmesine ihtiyacı olduğuna inanıyordu.

Nasıl ki, Aquinas'nın epistemolojisi, insan bilgisi için bu dünyanın değerine ve hatta zarûretine çok daha derin bir şekilde vurgu yapıyor idiyse, kezâ Aquinas'nın ontolojisi de, aynı şekilde, bu dünyanın varoluşunun aslî bakımdan değerliliğini ve esaslı bir özellik arzettiğini ifade ediyordu.[47] Duyulabilir

---

46 Bir anlamda, Aquinas, beden'i, pozitif olarak değerlendirme ve değerli görme konusunda Aristo'dan bile ileri gitmişti... Aquinas'mn Yeniden-diriliş doktrini, mükemmel, kemâle ermiş insan'ın, ruh ve bedenin bütünleşmesinden teşekkül ettiğini ve ruhun arınmasıyla birlikte, bedenle yeniden bütünleşmenin ve yücelmenin gerçekleşeceğini varsayıyordu. Aristoculara göre, yakın ruh-beden ilişkisi, ruhun ölümlülüğünü ima ederken; Aquinas'ya göre, aynı yakınlık, arınmış bedenin ölümsüzlüğünü destekliyor ve pekiştiriyordu.

47 Aquinas ile Augustine'in temsil ettikleri iki zıt kutup (ve onların Aristo ve Eflatun'la mukabil zihnî yakınlıkları), kısmen, onların, yaşadıkları tarihî dönemletin büsbütün farklı kültü-

şeyler, sadece görece gerçek olmayan tahayyüller olarak, Eflatun'un İdeler'inin gölge taklitleri olarak varolmuyorlardı; daha ziyade, Aristo'nun da inandığı gibi, onların, kendilerine özgü aslî bir gerçeklikleri vardı. Formlar / sûretler, madde'ye gerçekten iliştirilmişler, bileşik bir bütün üretebilmek için maddeyle birleştirilmişlerdi.

Ancak burada Aquinas, Aristocuların, tabiatı, Tanrı'dan ayrı varolan bir fenomen olarak görmelerinin ötesine gidiyor ve varoluşun anlamına ilişkin daha derin bir felsefî anlayışın yaratılmış dünyayı Tanrı ile tam olarak irtibatlı hâle getireceğini öne sürüyordu. Bunu başarabilmek için Aquinas, Eflatuncu "iştirak" fikrini bu yeni bağlam'da yeniden devreye girdirmişti: Yaratılmış şeyler veya varlıklar, bütün varlığın sonsuz kendi-kendine yeter temeli olan Tanrı'dan gelen Varoluş'a katıldıkları için gerçek bir aslî gerçekliğe sahiptiler. Zira Tanrı'nın özü, her birinin kendine özgü husûsî öz'ü olan bütün yaratılmış şeylerin sonlu varoluşlarını belirleyen tastamam kendi varoluşu, onun sonsuz varlık fiiliydi.

Her şeyin / varlığın özü, yani her varlığın spesifik türü, gerçek varoluşta Tanrı tarafından ona iletilen varlığa iştirakinin ölçüsüdür. Bir şeyin ne oldu-

---

rel hassasiyetlerine verdikleri münferit entelektüel cevaptan kaynaklanıyordu. Eğer Augustine'in Eflatuncu öte-dünyacı yönelimi ve duyuötesi bilgi üstünde ısrarla vurgu yapması ve durması, geç klasik dönemin pagan sensüalizmine / duy(g)uculuğuna ve kuşkucu sekülerizmine bir tepki ve bir gelişme olarak görülebilirse; bu durumda, Aquinas'nın tecrübeciliği / ampirisizmi ve "maddeciliği" Aristocu bir tutumla kucaklaması da, Hıristiyan bu dünya-karşıtlığına ve erken ortaçağ dönemin fideist [aklı değil, inancı eksene alan] entelektüalizme bir tepki ve gelişme olarak görülebilir. Beşeriyet ve tabiat konusunda Augustine'in kötümserliği ile Aquinas'nın daha iyimser görüşleri arasındaki karşıtlığın da kültürel kökleri ve yansımaları vardı elbette ki. Klasik pagan dönemin son yıllarında yaşayan Augustine, barbar işgallerinin tam ortasında Roma uygarlığının çöküşüne ve çözülüşüne / dekandansına bizzat tanık olmuştu. Öte yandan, Aquinas ise, Avrupa uygarlığının, yüksek Ortaçağlar'da yeni bir istikrar dönemi ve hızlı bir gelişme tecrübesi ettiği, tabiat güçlerinin sürgit artan bir şekilde insan aklı tarafından kontrol altına alındığı ve Avrupa kıtasının dış tehditlerden görece özgür olduğu bir zaman diliminde yaşamıştı. Augustine için, etrafını çepeçevre kuşatan seküler / pagan dünyanın ruhu, çöküş, çözülme ve kötülüklerin kolgezdiği, insanın kendi kaderini kendisinin belirleme kapasitesinin en asgarî düzeyde gerçekleştiği ruhsuz bir ruhtu; Aquinas'nın yaşadığı ortam ise belirgin bir şekilde daha gelişmiş ve geleceğe doğru yürüyen bir ortamdı.

ğu ve o şeyin neyse o olduğu gerçeği, herhangi bir yaratılmış varlığın iki farklı yönüdür. Yalnızca Tanrı'da mutlak bir sadelik vardır; çünkü Tanrı'nın "olduğu şey" ile O'nun "var olması", bir ve aynı şeylerdir. Tanrı'nın "var olması", sınırsız, mutlak ve tarife gelmez'dir. Dolayısıyla her yaratılmış, öz ve varoluş'un hâsılasından ibarettir. Yalnızca Tanrı, bir hâsıla değildir; çünkü O'nun özü, tam anlamıyla bir varoluş'tur. Yaratılmışların varoluşları vardır; Tann ise varoluş'un bizatihî kendisidir. Yaratılmışların varoluşları, onların bizzat kendilerinin ürünü değildir; işte geç Aquinas'nın temel felsefî sütunu burada karşımıza çıkar: Sonlu dünyanın, varlık'ın sonsuz bahşedicisine mutlak olarak bağ/ım/lılığı.

Dolayısıyla Aquinas için Tanrı, yalnızca tabiatı ifşa eden, gün ışığına ve öne çıkaran üstün Form değildi; aynı zamanda, tabiatın varoluşunun yegâne temeliydi. Hem Aristo, hem de Aquinas için, form, aktif bir ilkeydi; sadece bir yapı değil; aynı zamanda tahakkuk ettirilecek bir dinamizmdi. Ve bütün yaratılış, dinamik en yüksek Form'a, yani Tanrı'ya doğru hareket ediyordu. Aristo'nun Tanrı'sı, Hareket etmeyen hareket ettirici olan yaratılıştan ayrı ve yaratılışa kayıtsızdı. Oysa Aquinas'nın Tanrı'sının gerçek öz'ü / cevher'i, varoluş'tu. Tanrı, kendi öz'ünü; her biri, Tanrı tarafından iletilen varoluş fiilinin algılamaları oranında gerçek olan yaratış'ı kendi yaratışına iletiyordu.

Ancak bu yolla, Aristo'nun Temel Hareket Ettiricisi, harekete geçirdiği yaratılışla gerçek anlamda irtibat hâlindeydi. Ve bunun aksine, Eflatuncu Aşkın, ancak bu yolla ampirik çeşitlilik ve akışın dünyasıyla gerçek anlamda irtibat hâlindeydi. Arap / İslâm ve Hıristiyan Yenieflatuncu geleneklerdeki ve özellikle de *Areopagite'li Dionysius* (eski Atina'daki Areopagite Meclisi üyesi) ismini kullanan kadîm Doğu Hıristiyan mistiğinin düşüncesi üzerine kendi düşüncesini bina eden Aquinas, Eflatuncu ilkeleri kullanarak Aristo'yu derinleştirmeyi düşlüyordu. Ne var ki, Aquinas, ayrıca, Eflatunculuğun Aristocu ilkelere ne denli ihtiyaç duyduğunu da çok iyi biliyordu. Gerçekten de, Eflatuncu iştirak teorisi, varoluşun kendisini sunduğu çeşitli varoluş türlerinin ötesindeki varoluş ilkesine ulaşmayı derinleştirdiğinde tam anlamıyla metafizik bir anlamın teşekkülünü mümkün kılıyordu. Ve derinleş/tir/me, gerçek bir varlığa sahip olan Aristocu bir tabiat bağlamını gerektiriyordu; bu gerçeklik,

tabiatın sürekli oluş süreci, yani onun kuvveden fiile geçmesini sağlayacak dinamik hareketi yoluyla başarılabilen bir gerçeklik, bir gerçek varlıktı.

Böylelikle, Aquinas, bu iki büyük Grek filozofunun birbirini tamamlayan filozoflar olduğunu göstermişti. Eflatun'un yüceltilen rûhî mutlak'ı ve Aristo'nun dinamik gerçek tabiatı arasındaki entegrasyonu Aquinas, Eflatun'un İdelere izafeten değil Varoluşa izafeten iştiraki fikrini kullanarak gerçekleştirmişti. Böyle yapmakla, Aquinas, somut münferitlerin / tikellerin yalnızca izole edilmiş özler değil, aynı zamanda varoluşa müştereken iştirak ederek birbirleriyle ve Tanrı'yla bütünleştiğini göstererek Aristo'yu düzeltmişti. Ayrıca Aquinas, ilâhî İnâyet'in yalnızca İdelere ulaşmakla kalmayıp, aynı zamanda, her biri Tanrı'nın sûretinde yaratılan ve her biri kendi sınırlı hâliyle Tanrı'nın sınırsız varoluş fiiline iştirak eden münferitlere doğrudan teşmil edilmişti / yayılmıştı.

Dolayısıyla Aquinas, Eflatun'un genelde İdelere verdiği şeyi yalnızca Tanrı'ya vermişti; ama böyle yapmakla da gerçekliği, ampirik yaratış'a kadar artırmıştı. Çünkü "olmak", varoluşa iştirak etmek ve varoluşun bizzat kendisi Tanrı'nın kendi varlığının bir hediyesi, lütuf ve ihsanı olduğu için, bu durumda, her yaratılmış şey / mevcûdiyet, Tanrı'nın sonsuz hakîkati üzerine temellenen gerçek bir gerçekliğe sahiptir. İdeler, bir anlamda, Tanrı'nın zihnindeki formel tasarımlar olarak Tanrı'nın yaratışının timsalleridir ama en derin anlamda ise, Tanrı, yaratış'ın hakîkî ve mutlak timsalidir ve bütün İdeler, bu yüksek öz'ün izdüşümleridir. Bütün yaratılmış varlıklar, ilkin ve en önemli olarak Tanrı'nın tabiatına iştirak ederler; her biri kendi sonlu hâliyle Tanrı'nın sonsuzluğunu, çeşitliliğini ve mükemmelliğini tezahür ettirir.

Aquinas'nın kavrayışına göre, Tanrı, pek de bir "şey", diğer entiteler dizisinin ilk sırasında yer alan bir entite değildi; aksine her şeyin O'nun varlığında/n neşet ettiği sonsuz varoluş fiiliydi. Aslında, esas itibariyle Aquinas, Eflatun'un aşkın hakîkat tasavvuru ile Aristo'nun somut gerçeklik'ini, kendi varlık'ını kendi yaratışına ve yarattıklarına özgürce veren ve yarattıklarını seven sonsuz Yaratıcı olarak Hıristiyanlığın Tanrı anlayışı aracılığıyla sentezleştirdi. Yine aynı şekilde Aquinas, daha mükemmel bir tahakkuk gerçekleştirmek için çaba gösteren tabiat ve insanın gâyelilik dinamizmine yapılan Aristocu

vurgu ile ilâhî olan'ı mutlak "düşmez" mükemmellikte duran ama yine de kendi özünü -yani varoluşunu- yaratılan şeylere / varlıklara bahşeden bir varlık şeklinde algılayarak tabiatın üstün bir aşkın hakîkate iştirakine yapılan Eflatuncu vurgu arasında da bir sentez gerçekleştirdi. Bunlar, tabiatı icabı Mutlak'a doğru yol alan dinamik bir yönelimi benimseyen varlığa iştirak ettikleri için dinamik olarak tahakkuk ettirilmeye doğru hareket ederler. Yenieflatunculuk'ta olduğu gibi, bütün yaratılış, üstün Bir ile başlar ve sona erer, iler gideri ve geri döner.

Bununla birlikte, Aquinas'ya göre, Tanrı, zorunlu bir südûr yoluyla değil, bilakis, özgür şahsî sevgi eylemi aracılığıyla dünyayı yaratmış ve vücûda getirmiştir Ve yaratılmış, sadece uzak bir yarı-gerçek südûra iştirak etmemiştir; aynı zamanda, Tanrı tarafından yaratılan bütünüyle gerçek bir münferit / tekil entite / mevcûdiyet olarak "*var-lık*"a da iştirak etmiştir.

Dolayısıyla, Aquinas, tabiat, tabiatın gerçekliği ve dinamizmi, münferit varlıklar, duyu tecrübesinin epistemolojik zorunluluğu gibi meselelere yaklaşımında, Aristo'nun izinden gidiyordu. Ama üstün bir aşkın hakîkate ilişkin vurgulu bilincinde, münferit ruhun ölümsüzlüğü inancında ve varlığın sonsuz kaynağı ve gâyesi olarak seven bir Tanrı üzerinde/n yoğunlaşan muhkem manevî duyarlığında, Aquinas, Augustine'ci ortaçağ teoloji geleneğini takip ediyor ve dolayısıyla daha çok da Eflatun ile Plotinus'u andırıyordu.

Bununla birlikte, Aquinas'nın, İdeler ve insan bilgisi konusunda Eflatun ve Augustine'e karşı yaptığı ayırım, Eflatun ile Augustine'in aşkın İdelerden gelen doğrudan aydınlanmayı tercih ederek değersizleştirdikleri duyu tecrübesinin ve ampirisizmin aslî değerini açıkça kabul eden Hıristiyan aklını tasdik ettiği için epistemolojik olarak önemli bir ayırımdı. Aquinas, İdelerin varlığını inkâr etmiyordu. Aksine, (Aristo'yla aynı çizgiyi izleyerek) onların maddî gerçekliğin dışında kendi kendine yeterlilikleri ve (Hıristiyan tektanrıcılığı ile Augustine'in İdeler'i Tanrı'nın yaratıcı zihninin içine yerleştirmesi fikrine dayanarak da) Tanrı'dan bağımsız olarak onların kendi başlarına yaratıcı bir konuma sahip oldukları fikrini ontolojik olarak kabul etmiyordu. Öte yandansa, aklın kusurlu ama anlamlı şeyleri veya varlıkları sözkonusu ebedî arketipler açısından anlamayı harekete geçirecek ve mümkün kılacak duyu tecrü-

besi ihtiyacını ifade ederek, insan aklının / intellect'inin İdeleri doğrudan bilebilme kapasitesini ise epistemolojik olarak reddediyordu. Eğer insan, Tanrı'nın mükemmel olarak bildiklerini kusurlu olarak biliyorsa, o takdirde, gözlerini fizik dünyaya açmak zorundaydı.

Tıpkı Aristo gibi, Aquinas'ya göre de, önce somut "şeyler"i biliriz; ardından da tümelleri / küllîleri bilebiliriz. Oysa, Eflatun ile Augustine'e göre ise bunun tam tersi doğruydu. Augustine'in bilgi teorisi, insanın, hakîkati Tanrı'nın aşkın İdeleri vasıtasıyla içerden / derûnî olarak doğrudan aydınlatılabilmesi durumunda bilebileceği bir epistemolojik kesinliğe dayanıyordu. Bu İdeler bütün İdeleri ihtiva ve ihata eden derûnî şekillerde insan aklını aydınlatan onun derûnî tecrübesinin üstadı ve rehberi olarak kabul ettiği Logos, yani İsa-Mesih teşkil ediyordu.

Her ne kadar Aquinas, Augustine'in görüşünün belli başlı yönlerini benimseyecek olsa da, Eflatun'un yalnızca İdelere epistemolojik olarak bağımlılığını kabul edemezdi. İnsan, ruh olduğu kadar madde'den de ibarettir ve insanın bilişi / kognisyon'u her iki ilkeyi de mutlaka yansıtmalıdır: Bilgi, tümellerin kendisinden çıkarılabileceği somut tikellerin duyu tecrübesinden devşirilir ve tikel'deki tümel'i kabul etmekle insan zihni ne kadar dolaylı olursa olsun Tanrı'nın yarattığı bu şeyin orijinal kalıbına zihnî / entelektüel olarak iştirak ettiği için bu bilgi, bir geçerliliğe sahiptir.

İşte burada Aquinas, ruhu, Aristo'nun faal akıl'ı ya da *nous*'u ile bu tür bir iştirak kapasitesiyle özdeşleştirerek Eflatun ile Aristo'yu bir kez daha birleştirir. Bununla birlikte Aquinas, faal akıl'ı, münferit aklı (intelligence), ahlâkî sorumluluğu ve yanısıra da münferit ruhun ölümsüzlüğünü inkâr etme temayülü gösterecek, bütün insanlığın tek bir müşterek malı yapacak sözkonusu Aristo yorumcularına karşı çıkıyordu.

Aquinas, bir mimarın binasını inşa etmeden önce zihninde varolan formları andıran insan aklındaki / intellect ebedî türler olarak İdelere atfedilebilecek bir gerçeklik türü konusunda hemfikirdi ama insanoğullarının onları bu hayatta doğrudan bilebileceklerini kabul etmiyordu. Yalnızca daha mükemmel (örneğin meleksi) akıl, Tanrı'nın ebedî fikirleriyle yakın temas'tan hoşlanabilir ve onları doğrudan karayabilirdi.

Ne var ki, dünyalı insan, şeyleri / mevcûdâtı, tıpkı şeyleri Güneş'in ışığında görmesine benzer bir şekilde, ebedî tiplerin ışığında anlar. Duyu tecrübesi olmayan bir zihin, anlaşılabilir şeyler konusundaki potansiyellik durumundaki boş bir tahtadır. Fakat faal akıl olmaksızın gerçekleştirilen duyu tecrübesi, anlaşılamaz ve dolayısıyla sonuç itibariyle kör olacaktır. Şimdiki şartlarda, insan, eğer hakîkati kavramak istiyorsa, içinde, ilâhî ışığa benzerlik imkânını da ihtiva eden kendi faal aklını, fizik dünyanın duyu tecrübesine yoğunlaştırmalıdır; işte bu noktadan sonradır ki, insan, Aristocu tarzda bir mantığa dayalı akıl yönetmeni yöntemiyle belli bir ilerleme kaydetme sürecine girebilir hâle gelecektir. Aquinas'nın felsefesinde, İdeler, arkaplana itilir ve Eflatun'un aksine, faal akıl'ın anlaşılabilir türler ve kavramları çıkarabilmesi için gerekli özel duyu imgelerini sunan bir olgu olarak vurgu, duyu tecrübesi üzerine yapılır ve yerleştirilir.

Dolayısıyla Aquinas, Skolastik felsefenin en temel ve en önemli problemlerinden birine, tümeller problemine bir çözüm önerisi getirmiştir. Erken dönem ortaçağ tümeller doktrini, karakteristik olarak "Realizm" -yani, tümel'in gerçek bir entite / mevcûdiyet olarak varolduğu- doktrinine dayanıyordu. Boethius'un zamanından itibaren, bu konudaki yaklaşım, tümel'in, somut tikel'den bağımsız bir aşkın ideal olarak Eflatuncu anlamda bir gerçeklik mi, yoksa, tikelin maddî tecessümüyle tam olarak ilişkili içkin bir form mu olduğu konusunda ikiye ayrılmıştır. Augustine'in etkisiyle, Eflatuncu yorum genellikle tercih edilen yorum olmuştu.

Yine de her iki durumda da, tümellerin gerçekliği, öylesine yaygın olarak kabul ediliyordu ki, örneğin Anselm, İde'nin bir türevi olarak tikel'in mevcûdiyeti noktasına kadar İde'nin mevcûdiyetinden yana tavır takınmıştı. Ancak Anselm'in çağdaşı ve Abelard'ın hocası olan Roscellinus, gerçek tümellere inanmayı eleştirerek, tümellerin, yalnızca sözler ya da isimlerden (*nomina*) ibaret olduğunu öne sürmüş ve dolayısıyla felsefî nominalizm / adcılık doktrininin önünü açmıştı. Albertus Magnus tarafından yapılan ayırımları kullanan Aquinas ise, İde'lerin üç tür varoluş biçimleri olduğunu söyleyerek bu sorunu çözmeye çalışmıştı: Birincisi, şeylerden bağımsız olan Tanrı'nın zihni'ndeki timsaller olarak (*ante rem*); ikincisi, şeylerin kendinde varolan anlaşılabilir

şeyler olarak (*in re*) ve üçüncüsü de, şeylerden çıkarsama yapılarak oluşturulan insan zihnindeki kavramlar olarak (*post rem*).

Bu üç ince epistemolojik ayırım ve onlar gibi diğer pek çokları, Aquinas için önemliydi; çünkü ona göre, tabiat ile insan bilgisinin süreçleri, ikisi de birden, doğrudan ağır teolojik ilgilerle ilgilidir. Aquinas'ya göre, tıpkı insanın bizatihî kendisi gibi, aynı mutlak varlığı, yani Tanrı'yı ifade ettiği için, insanın, hem şeyler, hem de insanın şeyler[e ilişkin] bilgisini, insan, onları nasılsalar öylece almaya / öğrenmeye çalışır. Tıpkı Eflatun ve Aristo gibi, Aquinas da, varlık ile bilgi arasındaki özdeşliğe inandığı için, insan bilgisi'nin mümkünlüğüne inanıyordu.

İnsan, bir nesneyi, o nesnenin iç ya da tümel yönünü / küllî boyutunu kavrayarak bilebilir. İnsan, insan zihni sadece üstün ayrılmış / parçalı mevcûdiyetlerin, yani İdelerin etkisinde kaldığı için, onlardan büyülendiği için değil, aynı zamanda, onun zihni, duyu izlenimlerinden geçerli tümeller çıkarabildiği ya da çıkarsayabildiği daha üstün, "daha asil" bir unsura sahip olduğu için bu kavrama kapasitesine sahipti. İşte bu kapasite, faal akıl'ın ışığıydı - *lumen intellectus acentis*. İnsan aklının ışığı, gücünü, bütün şeylerin ebedî türlerini ihtiva ve ihata eden İlâhî Hakîkat'ten alıyordu. İnsana, bu tür bir ışığı bahşetmekle, Tanrı, dünyanın bilgisine sahip olma potansiyeli vermişti; tıpkı Tanrı'nın, mümkün bilgi objeleri olarak bütün şeylere / varlıklara idrak edebilme kabiliyeti bahşetmesi gibi. İşte böylelikle, insan zihni, gerçek yargılarda bulunabilir.

Bununla birlikte, Aquinas, varlık ile bilgi arasındaki ilişkilerden ötürü, beşerî biliş sürecinde, daha derin önemi hâiz bir şeyin sözkonusu olduğunu düşünüyordu: Bir şeyi bilmek demek, o şeye, bilen kişide sahip olmak demekti. Ruh, bir şeyin form'unu kendisinde algılıyordu. Ruh, bir şeyi, -o şeyin her yönünde temsil edilen, yani tikelleştirici maddî tecessümü dışındaki bir şeyin formunu- o şeyin tümel yönünü algılayarak bilebilir. Aristo'nun da söylediği gibi, ruh, bir anlamda, her şeydi; çünkü ruh, içinde kayda geçirilmiş, ihata edilmiş kâinâtın düzeninin bütününe sahip olacak şekilde yaratılmıştı.

Ne var ki, Aquinas, Aristo'nun insanın nihâî amacı olarak gördüğü felsefî tefekkür hâli olarak değil, aksine daha ziyade, Hıristiyan mistisizminin ye-

gâne güzellik tasavvuru olarak Tanrı tasavvurunu en yüksek bilgi durumu kabul ediyordu. İnsan kendi bilgisini genişletmekle, geniş bir alana yaymakla, daha fazla Tanrı gibi oluyordu ve Tanrı gibi olmak da, insanın gerçek anlamda arzuladığı amaçtı. Saf varlık da, saf bilgi de, (varlığın "kendine mevcut olması", varlığın öz-aydınlanması, bilgisiyle birlikte) Tanrı'nın ifadesi ve ifade edicisi olduğu için ve sonlu bir varlığın, kısmî bir şekilde, sözkonusu mutlak'lara iştirak etmesinden ötürü, her bilme eylemi, yalnızca kişinin kendi varlığının bir genişlemesi değildi; aynı zamanda da, Tanrı'nın tabiatına genişleyerek iştirak etmesiydi. Ve yaratılmış şeylerdeki mevcûdiyeti bilmekle, zihin, sonlu varlık ile Sonsuz Varlık arasında kıyaslama yapmak sûretiyle, -her ne kadar dâimâ kusurlu da olsa- pozitif bir Tanrı bilgisi elde edebilirdi. Böylelikle, Aquinas'ya göre, insanın bilme çabası, derinlikli dînî önemi hâiz olma husûsiyetiyle donanmıştı: Hakîkate giden yol, Kutsal Ruh'a giden yoldu.

Aquinas'nın Batı düşüncesi üzerinde bıraktığı olağanüstü tesir, Grekler tarafından geliştirilen ve güçlendirilen, insanın ampirik ve rasyonel zekâsının, şimdi harikulâde bir şekilde Hıristiyan davasının hizmetine kullanabileceği inancında gizliydi. Zira Kâinât'ın hiyerarşisinin doruk noktasında, sonsuz en yüksek varlığın mevcûdiyetini, hareket etmeyen hareket ettiriciyi ve ilk sebep'i, yani Hıristiyanlığın Tanrı'sını ifşa ettiren şey; insan aklının / intellect'inin bu dünyadaki yaratılmış nesneler çoğulluğunun / çeşitliliğinin -onların düzeninin, dinamizminin, doğrudanlığının, sonluluklarının ve daha fazla bir şeye mutlak olarak bağ/ım/lı olmalarının- bilgisine ve şuuruna sirayet etmesiydi.

Zira Tanrı, varolan her şeyin besleyip-destekleyici yegâne sebep'iydi; her şeyin varlığının mutlak olarak şartlandırılmayan şart'ıydı. Greklerin başlıca örneklerini oluşturduğu metafizik arayışın nihâî sonucunun, Hıristiyanlığın kesin ifade edicisi / temsilcisi olduğu rûhî arayışla özdeş olduğu keşfedilmişti. İman, aklı aşıyordu; ama ona aykırı bir şey değildi; gerçekten de, iman da akıl da birbirlerini zenginleştiriyorlardı. Seküler aklın işleyişlerini, dînî imanının hakîkatlerinin tehdit edici antitezi olarak görmekten ziyade, Aquinas, iman ile akıl'ın nihâî anlamda birbirleriyle çatışma hâlinde olmadığına ve dolayı-

sıyla da onların çoğulluğunun daha derin bir birliğin gerçekleştirilmesine hizmet edeceğine ikna olmuştu. Böylelikle Aquinas, erken dönem Skolastiklerinden Abelard'ın sunduğu diyalektik'in meydan okumasına tam olarak cevap vermiş ve böyle yapmakla da, kendisini, pagan Helen / Grek aklının akınına açık hâle getirmişti.

Akılcı felsefenin, Kutsal Kitap'ta ve Kilise doktrininde / âmentüsünde ifşa olunan bütün manevî hakîkatlerin izah ve ispatı için güçlü ve muhkem deliller sunamayacağı doğrudur. Ancak nasıl ki teolog, dünyevî meselelerin felsefî olarak anlaşılmasını pekiştiriyorsa, aynı şekilde, akılcı felsefe de, teolojik meselelerin manevî / rûhî olarak anlaşılmasını pekiştirebilirdi. Tanrı'nın bilgeliği, her şeye nüfûz ettiği için, tabiî gerçekliğin bilgisi, her ne kadar önceden bilinebilir şekilde olmayacak şekilde olsa da, Hıristiyan imanının derinliğini pekiştirebilirdi.

Hiç şüphesiz ki, yalnızca tabiî zihin felsefesi, yaratmanın en derin anlamlarına bütünüyle nüfûz edemezdi. İşte bu nedenle, Hıristiyan vahyi zorunluydu. İnsan aklı / intelligence, kusurluydu, Düşüş tarafından karartılmıştı. En yüksek rûhî hakîkatlere yaklaşabilmek için, insan düşüncesinin, vahyedilmiş Söz'ün aydınlatmasına ihtiyacı vardı ve yalnızca sevgi, hakîkî anlamda sonlu olan'a ulaşabilirdi.

Bununla birlikte, felsefî girişim de, inanın rûhî arayışında hayatî bir unsurdu. Ve Aquinas'ya göre eğer Aristo (tıpkı Augustine'e göre Eflatun için olduğu gibi), doğru bir Yaratıcı idrakinden yoksun idiyse, Aquinas, kâh Yenieflatuncu kavrayışları kaynaştırarak olsun, kâh Hıristiyan vahyinin husûsî fikirlerini kullanarak olsun, kâh kendi felsefî zekâsına ve kıvraklığına başvurarak olsun, nerede gerekli olduğunu düşünüyorsa orada Aristo'yu düzelterek ve daha bir derinleştirerek Aristo'nun düşüncesi üzerine bir Hıristiyan felsefesinin nasıl kurulabileceğini göstermişti.

Böylelikle, Aquinas, Aristocu düşünceye yeni bir dînî önem kazandırmıştı; ya da tabir caizse, Aristo'yu Hıristiyanlaştırmış ve vaftiz etmişti. Öte yandansa, buna mukabil olarak da, uzun vadede, Aquinas'nın, ortaçağ Hıristiyanlığını Aristoculaştırdığı ve Aristo'nun temsil ettiği değerlere döndürdüğü de aynı ölçüde doğrudur.

Aristo'nun Aquinas'nın aracılık ettiği şekliyle Hıristiyan Batı'ya girdirilmesi, Hıristiyan düşüncesini, bir yandan, bu dünyanın, insanın ve tabiatın, tabiatı icabı değerli olduğu ve özerk bir dinamizmi bulunduğu fikrine açarken; öte yandan da, Augustine'ci teolojinin Eflatuncu aşkınlığını da ihmal etmemişti. Aquinas'ya göre, Aristo'nun anlaşılması girişimi, paradoksal olarak, teolojiye, çok daha fazlasıyla "Hıristiyan" olma ve tabiat ile ruhun, zaman ile sonsuzluğun ve insan ile Tanrı'nın kurtarıcı yeniden-birleşmesi olarak Enkarnasyon'un / Diriliş'in sırrı ile daha da uygun hâle gelme imkânı vermişti. Akılcı felsefe ve bilimsel tabiat araştırması, hem teoloji ve imanı zenginleştirirken, hem de onların tahakkuk ettirilmesini sağlamıştı. İdeal olan, "teolojik olarak dünyevîlik ve dünyaya açık bir teoloji"ydi. Zira Aquinas'ya göre, varlığın sırrı, çözülmesi zor bir işti; ama Tanrı-vergisi aklın samîmî bir şekilde gelişmesi yoluyla -hiç bir zaman bütünüyle olmasa bile kısmen- bu sır, insana açılmıştı: Dolayısıyla Tanrı, insanı, varedilişinden itibaren mükemmelleşmeye çalışmaya, Mutlak olan'a tam olarak iştirak etmeyi bilmeye, kendisinin ötesine geçerek kendi aslî kaynağına yeniden-dönmeye imkân tanıyordu.[48]

---

48 Aquinas'nın rasyonalizmi, Dionysius'un etkisini gösteren akılüstü mistisizmiyle her zaman gerilim hâlinde olan bir rasyonalizmdi. Pavlus'un Yeni Ahit'ini tanıdıktan sonra Atina'da Hıristiyanlığı kabul eden ve muhtemelen 5. yüzyılın Suriyeli bir keşişi olan Dionysius, Tanrı'nın mutlak bilinemezliğine vurgu yapan bir Yenieflatuncu Hıristiyan mistisizmi kurmuştu: İnsan zihninin Tanrı'ya atfettiği nitelikler ne olursa olsun, bunların hiç biri nihâî anlamda geçerli olarak kabul edilemezdi: Zira bu nitelikler eğer beşerî bakımdan algılanabilir ve anlaşılabilir niteliklerse, o takdirde, onların mutlaka beşerî anlayışın ve kavrayışın sonluluğuyla sınırlandırılması ve durum böyle olunca da, bu niteliklerin Tanrı'nın sonsuz tabiatını kavramayı mümkün kılan nitelikler olduğunun söylenemeyeceği kaçınılmazdı. Hatta "varlık" ve "gerçeklik" kavramları bile Tanrı'ya atfedilemezdi; zira bu tür kavramlar, yalnızca Tanrı'nın yarattıklarından üretilebilirdi ve Yaratıcı'nın tabiatı, yarattıklarının tabiatından temelde farklı özellikler arzetmek zorundaydı. Dolayısıyla, Tanrı'nın tabiatının onaylanması, tasdik edilmesi, olumlanması, onun olumsuzlanması ile birlikte tamamlanmalıydı ve hem olumlama [sübûtî eylem], hem de olumsuzlama [selbî eylem], insan zihninin kavrayabileceği her şeyi aşan Tanrı tarafından kesin olarak aşılan "şeyler"di. Şark Hıristiyanlığının husûsî özelliğini teşkil eden olumsuzlayıcı [selbî] teoloji geleneği demek olan *olumsuzlama yoluyla / via negativa* ispatın temelini oluşturan bu mülâhazalar, Aquinas'nın, ölmeden

Böylelikle, Aquinas, yeni düşünce ve kültürü hazmetti; mevcut metinlere tastamam vukûfiyet kesbetti ve kendisini, klasik Grek ve Romalıların bilimsel ve felsefî başarılarının kuşatıcı bir Hıristiyan dünya tasavvuru içinde bir araya toplanacağı tek bir büyük *summa*'da Grek ve Hıristiyan dünya tasavvurlarını birleştiren Herkülvârî bir entelektüel kavrayış çabasına vakfetti. Aquinas'nın felsefesi, parçalarının toplamından daha fazlasıyla sanki kendisi iki akım arasındaki örtük birliği görmüş ve ardından da muazzam bir akıl gücüyle onları bir araya getirmeye soyunmaya karar vermişçesine gerçekleştirdiği sentezin çeşitli unsurlarını yeni bir şekilde ifade eden canlı ve devâsâ bir külliyât oluşturdu.

---

kısa bir süre önce âyin sırasında yaşadığı mistik bir tecrübeden sonra yaptığı şu açıklamayı açıklığa kavuşturabilir muhtemelen: "... yaşadığım bu ilâhî tecrübe, bütün yazdıklarımın boş olduğu duygusunu oluşturdu bende."

YİRMİÜÇÜNCÜ BÖLÜM

YÜKSEK ORTAÇAĞLARDA İLÂVE GELİŞMELER

Kabaran Seküler Düşünce Dalgası

Aquinas'nın akıl ile vahyin buluşmasına duyduğu iyimser güven, herkes tarafından paylaşılmıyordu. Aristo'nun en büyük Arap yorumcusu / şârihi İbn Rüşd'den etkilenen diğer filozoflar, Aristo'nun eserlerini, onun bilimsel ve mantîkî sonuçlarını, Hıristiyan imanının hakîkatleriyle insicamlı bir şekilde koordine etme ihtiyacını ya da imkânını görmeksizin, hissetmeksizin öğretiyorlardı. Paris'te sanat fakültesinde görev yapan bu "seküler" filozoflar, belli başlı temel Aristocu fikirlerle Hıristiyan vahyinin temelleri arasında varolan apaşikâr uyuşmazlıklara dikkat çekiyorlardı: Özellikle de, (münferit beşerî ruhun ölümlülüğünü ima eden) bütün insanlık için geçerli olan tekil akıl kavramı; (Yaratılış Kitabı'nın yaratılış kıssasında telâffuz edilen temel ilkelerle çelişen) maddî dünyanın sonsuzluğu; ve (İlâhî İnâyet'in doğrudan işleyiş biçimlerini tepe taklak eden) Tanrı ile insan arasında pek çok aracının mevcut olduğu gibi Aristocu kavramlar.

Siger ve arkadaşları, eğer felsefî akıl ile dînî iman birbiriyle çelişecek olursa, o takdirde, akıl ile bilimin alanının, bir anlamda, teolojinin alanının dışında olması gerektiğini söylüyorlardı.

İşte bütün bunların sonucu, "çift-hakîkatli" bir kâinât tasavvurunun zuhûr etmesi olmuştu. Dolayısıyla, Aquinas'nın, bu iki alan arasında temel bir çö-

züm bulma arzusuna, yalnızca Aristocu bilimin Hıristiyan tasavvuruna bulaşmasını topyekûn reddeden geleneksel Augustine'ci yaklaşımı benimseyenlerce değil, aynı zamanda, Aquinas'nın, entegre olmuş Hıristiyan dünya tasavvuruna zarar veren ve Aristo'nun gerçek Hıristiyanca yorumunu engelleyen bir felsefe olarak gördüğü İbn Rüşd'çü heterodoks felsefeyi benimseyenlerce de karşı çıkılıyordu.

Ancak Aristo'nun eserlerinin daha iyi ve düzgün çevirilerinin yapılmasıyla ve uzunca bir zamandır çatışma hâlinde olduğu Yenieflatuncu yorumlarından yavaş yavaş ayırılmasıyla birlikte, Aristocu yaklaşımın, hâkim Hıristiyan dünya tasavvuruyla kolaylıkla uzlaştırılamayacak natüralist bir kozmoloji olduğu fark edilmeye ve kabul edilmeye başlandı.

Üniversitelerdeki bu türden bir tedirgin edici entelektüel bağımsızlık patlamasıyla karşı karşıya kalan kilise otoriteleri, yeni [Aristocu] düşünceyi kınadılar. Pagan Aristocu-Arap biliminin, bağımsız / özerk insan aklı ve din-dışı tabiatı kucaklayan özelliklerinin sekülerleştirici bir tehdit olduğunu sezinleyen Kilise, teoloji karşıtı düşünceye karşı bu düşünce yayılmaya başlamadan önce bir tavır ve duruş geliştirmek zorunda hissetti kendisini.

Hıristiyan imanının hakîkatleri tabiatüstüydü ve natüralist rasyonalizmin sirâyet etme temayüllerine karşı şiddetle korunmalıydı. Aquinas, iki rakip kamp arasında alevlenen farklılıkları ve tartışmaları çözümleme konusunda başarılı olamadı ve onun 1274 yılında erken ölümünü müteakip çatlak iyice büyüdü.

Gerçekten de, Kilise'nin, lanetlenen fikirler listesini ilan etmesinden üç yıl sonra Aquinas'nın öğretilerinden bazıları da lanetlenen fikirler listesine dâhil edildi. Böylelikle, akıl ile iman konusunda birbirleriyle savaşan taraflar arasındaki bölünme bir hayli derinleşmiş oldu; zira Kilise'nin lanetlenen fikirler listesinde yalnızca seküleristler değil, aynı zamanda Aquinas'nın fikirleri de yer aldığı için, Kilise, bilim eksenli düşünen düşünürlerle geleneksel teologlar arasındaki iletişim hattını kopardı; böylelikle iki kampı kendi hallerine terk etmiş oldu ve sonuçta iki taraf arasında güvensizlik had safhaya ulaştı.

Kilise'nin koyduğu yasak ve geliştirdiği sansür girişimi, yeni düşüncenin gelişimini durduramadı elbette ki. Pek çok filozofun gözünde, balyoz hâliha-

zırda tepeye dikilmiş, kılıçlar çoktan çekilmişti bile. Aristocu aklın / intellect'in gücünü tattıktan sonra bu filozoflar, önceki statüko'ya geri dönmeyi reddettiler. Bu filozoflar, kendilerinin entelektüel yükümlülüklerinin veya görevlerinin, nereye sürüklerse sürüklesin, isterse geleneksel iman hakîkatleriyle çelişse bile, insan aklının eleştirel yargılarının izinden gitmek olduğunu ilan ettiler. Kaldı ki, imanın hakîkatlerinden kaçınılmaz olarak şüphe edilmesi filan da gerekmeyebilirdi. Ancak bu tür hakîkatler, zarûrî olarak saf akıl tarafından haklılaştırılması gereken hakîkatler değildi zaten. Zira saf aklın kendine özgü bir mantığı ve kendine özgü şekillerde vardığı bazı sonuçlar vardı ve saf akıl, imanla belki de hemen hemen hiç ilgisi olmayan bir alanda tatbik edilebilirdi.

Böylelikle, teoloji ile felsefe arasındaki ayrışma potansiyeli artık gerçeğe dönüşmek üzereydi. Ve bu ayrışma veya kopmanın kapısı bir kez açıldığı zaman, bilimsel araştırmanın Pandora'nın kutusu artık bir daha kapanmayacaktı.

Bununla birlikte, Ortaçağların bu son yüzyıllarında Kilise'nin otoritesi hâlâ sağlamdı ve Kilise, kendisini, kültürel hâkimiyetini tehlikeye sokmadan doktrinel değişimlere uydurabilirdi. Kilise'nin sürgit devam eden sansürleme çabalarına rağmen, yeni fikirler dindar Kilise entelektüelleri arasında bile büsbütün bastırılamayacak kadar câzipti. Aquinas'nın ölümünden yaklaşık yarım asır sonra, Aquinas'nın hayatı ve eserleri Kilise tarafından sil baştan yeniden değerlendirmeye alındı ve Aquinas, sonunda kanonlaştırıldı, bir âlimaziz olarak kutsandı. Bütün Thomist [Aquinas'cı] öğretiler, Kilise'nin lanetlenen fikirler listesinden çıkarıldı. Aquinas'nın Aristo'yu Hıristiyan tasavvuru ve teolojisi açısından yorumlama çabasındaki olağanüstü başarıyı kabul eden Kilise, Aquinas'nın en otoritatif yorumcusu olarak kabul edildiği, bu modüle edilen Aristoculuğu, Kilise'nin doktrinine / âmentüsüne yedirdi.

Böylelikle Aquinas ve onun Skolastik takipçileri ile meslektaş arkadaşları, Aristo'nun bilimini, felsefesini ve kozmolojisini Hıristiyan doktrini ile birleştirmek için kılı kırk yaran yorucu çalışmalardan sonra Aristo'yu meşrûlaştırdılar. Bu sentez olmaksızın, Grek rasyonalizminin ve natüralizminin ortaçağ Batı kültürü kadar ciğerlerine kadar Hıristiyan bir kültür tarafından

özümsenip özümsenemeyebileceği tartışılabilir bir konudur. Ancak Kilise'nin Aristo'nun eserlerini tedrîcî olarak kabul etmesi, Aristo külliyâtının, Hıristiyan dogma'sının / akîdesinin konumuna yükseltilmesiyle sonuçlandı.

Astronomi ve Dante

Aristo'nun keşfiyle birlikte, Batlamyus'un klasik kültürün gökyüzü kavrayışını açıklayan (örneğin, gezegenlerin eşmerkezli şeffaf küreler hâlinde Dünya'nın etrafında döndüğü; dış merkez, dış çember ve eni-boyu aynı cisimler geliştirerek matematiği yenileyen) çalışmaları da gelmiş oldu. Gözlem ile teori arasındaki uyuşmazlıklar devam etmesine, yeni çözümlere gerek duyulmasına rağmen, Batlamyusçu sistem, bir yandan ana yapısını korurken, öte yandan da, ayrıntılarını yenileyebilen, bilinen en gelişkin astronomi sistemi olarak hâlâ hâkimdi. Hepsinde de önemlisi, bu sistem, etrafında göklerin döndüğü sâbit bir Dünya algısına ilişkin ikna edici bilimsel deliller sunuyordu. Birlikte ele alındığında, Aristo ile Batlamyus'un çalışmaları, Arap-İslâm bilimine de hâkim olan ve şimdi de Avrupa'daki üniversitelerde hızla yayılan, klasik dönemin en iyi bilimsel birikimini temsil eden kapsamlı bir kozmolojik paradigma sunuyordu.

12. ve 13. yüzyıllardan itibaren, Batlamyus tarafından şifrelenen / kodlanan klasik astronomi, (sıklıkla tıp bilimleriyle irtibatlı bir şekilde) üniversitelerde öğretilmeye ve Albertus ile Aquinas tarafından Hıristiyan tasavvuruna entegre edilmeye başlandı. Aslında astroloji, ortaçağ boyunca hiç bir zaman bütünüyle yok olmamıştı; dönem dönem kraliyetlerin ve papalığın hâmiliğiyle yaşama emareleri gösteriyordu; ilmî bir şöhrete kavuşmuştu; süregiden ve sürgit gelişen hayatî bir ezoterik geleneğin kozmik çerçevesini oluşturuyordu.

Ne var ki, paganizmin artık Hıristiyanlık için yakın bir tehlike arzetmemesiyle birlikte, yüksek Ortaçağların teologları, varlıklar şemasında, özellikle de klasik şecere ve Aristocu-Batlamyusçu sistemleştirme sözkonusu olduğunda, daha açık ve özgür bir şekilde astrolojinin uygunluğunu kabul ettiler. Geleneksel olarak Hıristiyanlığın astrolojiyi reddetme nedeni -astrolojinin örtük olarak özgür iradeyi, ilâhî inayet ve lütfu reddetmesi- Aquinas'nın şaheseri

Summa Theologica başlıklı kitabında tartışma konusu edilmişti. Aquinas, orada, gezegenlerin insanları etkilediğini, özellikle de bedenine düşkün kişileri etkisi altına aldığını kabul ediyordu ama insanın, Tanrı-vergisi aklını ve hür iradesini kullanmak sûretiyle tutkularını kontrol edebileceğini, astrolojik determinizmden kendisini kurtarmayı başarabileceğini ifade ediyordu.

İnsanların çoğu bu melekelerini gerektiği gibi kullanmadıkları ve dolayısıyla da gezegenlerin güçlerine mahkûm oldukları için, astrologlar, doğru genel tahminlerde bulunabiliyorlardı. Ancak prensip olarak, insan ruhu, seçmekte hürdü; tıpkı astrologlara göre, bilge bir insanın kendi yıldızlarına hükmetmesinde olduğu gibi. Böylelikle Aquinas, bir yandan, Hıristiyanlığın hür irade ve ilâhî lütuf inançlarını korurken, öte yandan da, Greklerin semâvî güçler yaklaşımını kabul ediyordu.

Astronomiyle birleşen astroloji, tabiatın evrensel yasalarını gün ışığına çıkarmaya muktedir kapsamlı ve kuşatıcı bir bilim olarak bir kez daha, yüksek bir konuma kavuştu. Gezegen küreleri -Ay, Merkür, Venüs, Güneş, Mars, Jüpiter, Satürn- Dünya'nın etrafındaki ardışık gökleri oluşturuyorlar ve insanın hayatını veya varoluşunu etkiliyorlardı. Bu benimsenen klasik kozmolojinin temelini, Aristo'nun şu genel aksiyomu oluşturuyordu: "Her hareketin sonu, varacağı son nokta, gökyüzünde hareket eden semâvî cisimlerin varacağı noktalardan biri olmak zorundadır." Daha sonraki kuşaklarda Arapçadan yapılan çeviriler devam etikçe, Helenistik dönemde teşekkül eden, İskenderiye okullarında ve Hermesçi gelenekte dillendirilen ve Müslüman Araplar tarafından daha da ileri noktalara götürülen esoterik ve astrolojik kavrayışlar, zamanla ortaçağ [Avrupa] entelijansiyası arasında oldukça yaygın bir etki üretmeyi başardı.

Bununla birlikte, Skolastikler tarafından Hıristiyanlığa bahşedilen Aristocu-Batlamyusçu kozmolojiyi Dante'nin de benimsemesinden sonradır ki, klasik dünya tasavvuru, Hıristiyan psişe'sine yeniden girdi ve orada Hıristiyan anlamıyla geliştirildi ve pekiştirildi. Aquinas'yı zaman ve ruh itibariyle yakından takip eden ve aynı zamanda da, Aristo'nun bilimsel bilgeliğinden ilham alan Dante, sonuçta, ortaçağ döneminin, fiilen, ahlâkî, dînî ve kozmolojik paradigması hâline gelecek olan epik *İlâhî Komedya* şiirini yazdı.

İlâhî Komedya, pek çok bakımdan Hıristiyan kültüründeki eşi görülmemiş bir başarıyı temsil ediyordu. Muazzam bir şiirsel muhayyile çabası olan Dante'nin bu epik eseri, gerek edebî derinliği, gerek ana dili ustalıklı bir şekilde kullanması, gerek derinleşen bireyciliği ifade etmesi, gerek psikolojik fikirleri ve teolojik ilerlemeleri, gerek şiir ve bilgilenmeyi dînî kavrayışın araçları olarak görmesi, gerek dişil / feminen olan'ı mistik Tanrı bilgisiyle örtük bir şekilde özdeşleştirmesi ve gerekse Eflatuncu *beşerî eros* [samimiyet, sıcaklık, yakınlaşma, irtibatın kalıcılaşması vs.] anlayışını Hıristiyan kontekstinde dillendirmesi bakımından daha önceki ortaçağ edebî kurallarını aşıyor, yerle bir ediyordu.

Ancak Batılı dünya tasavvurunun tarihi açısından özellikle önem arzeden sonuçlarından biri, Dante'nin epiğinin kozmolojik mimarisinin belli neticelere yol açmış olmasıydı. Zira Aristo ile Batlamyus'un bilimsel inşa çabalarını, capcanlı bir şekilde tahayyül edilen Hıristiyan kâinât tasavvuru resmiyle bütünleştirmekle, Dante, daha sonraki dönemlerin Hıristiyan muhayyilesi üzerinde dikkate değer -ve karmaşık- etkilere yol açacak şekilde yaratılışın bütününü ihata eden kapsamlı bir klasik kültür-Hıristiyan kültürü mitolojisi üretmişti.

Dante'nin tasavvurunda, tıpkı genel olarak ortaçağ tasavvurunda da olduğu gibi, semâvî âlem, hem sırlarla dolu, hem de beşerî bakımdan anlamlıydı. Beşerî mikrokozmos [küçük âlem olarak insan], makrokozmos'u [büyük âlem olarak kâinât'ı] doğrudan yansıtıyordu ve gezegen küreleri, insanın mukadderâtını etkileyen çeşitli güçleri tecessüm ettiriyordu. Dante, Hıristiyan teolojisinin belli başlı unsurlarını, klasik astronominin aynı ölçüde spesifik bazı unsurlarıyla şiirsel bir dille birleştirerek bu genel kavrayışa belli bir şekil ve ruh kazandırdı. *İlâhî Komedya*'da, Dünyayı çepeçevre saran ve örten yükselişe geçen temel gezegen küreleri, Tanrı'nın "taht"ını içeren en yüksek noktada doruğa ulaşırlar; semâvî küreleri tersinden yansıtan Cehennem dâireleri ise, Dünya'nın yoz, düşük merkezine doğru "yuvarlanırlar".

Aristocu yermerkezli kâinât, böylelikle, içinde insanın Cennet ile Cehennem arasındaki yerlere yerleştirildiği, semâvî ve dünyevî mekânlar arasında gidip geldiği, manevî ve dünyevî / cismânî tabiatların ahlâkî bir zirve

noktasında buluştukları, Hıristiyanlığın ahlâkî dramının devâsâ bir sembolik yapısına dönüşüveriyordu. Batlamyusçu gezegen kürelerin hepsi, her biri bir kürenin hareketlerinden, hatta onların dış çember eylemlerinden sorumlu olan spesifik melek "tür"leriyle ve başmelekleriyle şimdi Hıristiyan referanslar alıyordu.

İlâhî Komedya, bütün/lüklü bir Hıristiyan varlık hiyerarşisi resmediyordu: Maddî Dünya'nın karanlık derinliklerinde ve dehlizlerindeki Şeytan ve Cehennem'den Araf'a; semâvî kürenin en yüksek noktasında Cennet'teki Tanrı'ya ve çeşitli görevleri deruhte eden meleklere; kozmolojik orta bölgede yer alan insanın dünyevî varoluş serüvenine kadar bütün bu tablo, dikkatle ve özenle Aristocu-Batlamyusçu sistemin haritasını çıkarıyor ve sunuyordu.

Ortaya çıkan Hıristiyan kâinâtı, Tanrı'nın Kâdir-i Mutlak ve Her Şeyi Bilen varlığı tarafından bütün yönlerin kapatıldığı, insanlığın emniyetli bir şekilde merkeze yerleştirildiği ilâhî bir makrokozmik dölyatağıydı. Böylelikle Dante, tıpkı Aquinas gibi, olağanüstü kapsamlı bir kozmos düzen/eğ/i kurmayı başarmıştı. Bu kozmos düzen/eğ/i, Grekler tarafından geliştirilen kozmik düzenin ortaçağ Hıristiyan kâinât tasavvuru tarafından dönüştürülmüş bir örneğiydi.

Ancak bu Grek-Hıristiyan entegrasyonunun sunduğu güç ve canlılık, kültürel psişe'de olup bitenlerin beklenmedik ve kritik bir şekilde dönüşmesini teşvik etmek olmuştu. Ortaçağ düşüncesi, fizîkî dünyayı, kendi aslî kökeni açısından sembolik önemi olan bir fenomen olarak algılıyordu ve bu algılama, Hıristiyan entelektüelleri tarafından Aristo'nun ve Grek biliminin kucaklanmasıyla birlikte yeni bir özellik kazandı. Dante'nin Aristo'cu-Batlamyus'cu kozmolojiyi, Hıristiyan dünya tasavvurunun yapısal bir temeli olarak kullanması, kolektif Hıristiyan muhayyilesinde kolaylıkla kabul gördü; ve bundan sonra, Grek bilim şemasının her yönüne dînî bir önem atfedilmeye başlandı. Dante'nin ve çağdaşlarının zihninde, astronomi ile teoloji birbirleriyle kopmaz bir şekilde iç içe geçmiş, bütünleşmişti ve bu kozmolojik sentezin kültürel sonuçları, son derece derin ve büyük oldu. Çünkü eğer herhangi bir fizîkî değişim, -meselâ, hareket hâlinde olan Dünya gibi- bu sisteme geleceğin astronomları tarafından eklenecek olursa, bütünüyle bilimsel bir ilerleme olan

bu gelişmenin etkisi, bütün bir Hıristiyan kozmolojisinin bütünlüğünü ve tutarlılığını tehdit etmeye yetecekti. Klasik bilimin ayrıntılarını bile kendi şekline büründüren yüksek Ortaçağlar'daki Hıristiyan düşüncesinin başlıca özelliği olan entelektüel kuşatıcılık ve kültürel evrensellik arzusu, Hıristiyan düşüncesini, daha sonraları son derece problemli olduğu görülecek olan tehlikeli sulara doğru sürüklüyordu.

Kilisenin Sekülerleşmesi ve Halk Mistisizminin Yükselişi

Yüksek Ortaçağlar'da, Hıristiyan dünya tasavvuru, hâlâ bütün tartışmaların ötesindeydi. Ancak kurumsal Kilise'nin konumu dikkate değer ölçüde tartışmalı hâle gelmişti. 10. yüzyıldan itibaren Avrupa'daki otoritesini pekiştirdikten sonra Roma Papalık'ı, yavaş yavaş Hıristiyan milletlerin / devletlerinin [siyasî] olaylarında yoğun siyasî etkiler oynayacak bir rol üstlenmeye başladı. 13. yüzyıla gelindiğinde, Papalık'ın bütün Avrupa çapında devletlerin meselelerine aktif olarak müdâhale etmesiyle ve papalık sarayının ve devâsâ bürokrasisinin artan azametiyle birlikte, Kilise'nin sahip oluğu güç, olağanüstü boyutlara ulaştı. 14. yüzyılın başlarında, bu dünyevî başarının sonuçları, hem apaşikâr, hem de tedirgin edici bir hâl aldı. Hıristiyanlık güçlenmişti ama uzlaşmıştı.

Kilise hiyerarşisi, finansal ve siyasî entrikalara da oldukça müsait bir görünüm arzediyordu. Papa'nın İtalya'daki Papalık Devletleri üzerindeki dünyevî hâkimiyeti, Kilise'nin manevî olarak kendine biçegeldiği rolü sürekli olarak aşındıran ve alt üst eden siyasî ve askerî manevralara girişmesine yol açıyordu. Dahası, papalığın aşırı lüks ve abartılı maddî ve finansal ihtiyaçları, dindar Hıristiyan kitlelerden sürekli olarak ilâve maddî taleplerde bulunmaya zorluyordu Kilise'yi. Belki de en kötüsü de, papalığın sekülerleşmesi ve gözle görülür bir şekilde türlü yolsuzluk hâdiselerine bulaşması, inananların gözünde Kilise'nin manevî saygınlığını bütünüyle yitirmesine sebep oluyordu. (Dante'nin kendisi bile, manevî erdem ile kilise hiyerarşisi arasında ayırım yapıyor ve Kilise'nin havarilere özgü o saf Hıristiyanlık anlayışı ve misyonuna ihanet ettiği için birden çok yüksek Kilise görevlisini Cehennem'e yollama zorunluluğu hissediyordu). Sonuç itibariyle, başlangıçta manevî kaygılar-

la girişilen Kilise'nin kültürel hegemonya için verdiği mücadelede elde ettiği büyük başarı, şimdi Kilise'nin dînî temellerini aşındırmaktan başka bir işe yaramıyordu.

Bu arada, Avrupa ulus-devletlerinin seküler monarşileri, zamanla güç ve insicam elde ediyorlar ve bu da kaçınılmaz olarak, papalığın evrensel otorite iddiasının ciddî çatışmalara neden olduğu tehlikeli bir durumun zuhûr etmesine yol açıyordu. Dünyevî zenginliğinin ve genişlemesinin doruk noktasına ulaştığı sırada Kilise, kendisini, ilkin Fransız kontrolü altında papalığın Avignon'a nakledilmesiyle ("Babil esareti"ni kabul etmesiyle) birlikte, ardından da, eşi görülmemiş bir şekilde önce iki, daha sonra da üç papanın ("Büyük Şizma / Parçalanma"nın gerçekleşmesine neden olan) papalık iddiasında bulunmasıyla birlikte, aşırı kurumsal yıkım yüzyılın tam ortasında buluvermişti birden bire. Kutsal papalık otoritesinin apaşikâr bir şekilde keyfî siyasî güçlerin, dünyevî şaşaanın ve şahsî ihtirasların insafına ve merhametine kalmasıyla birlikte, Kilise'nin fiilî manevî rolü, sürgit belirsizleşiyor ve Batı Hıristiyanlığının birliği ve bütünlüğü gözle görülür bir şekilde büyük bir tehditle karşı karşıya kalıyordu.

Kilise'nin süratli bir şekilde sekülerleştiği aynı zaman dilimi içinde, 13. ve 14. yüzyıllarda, binlerce erkek ve kadını içine alan, -aralarında papazlar, keşişler ve rahibeler kadar ortalama / halktan insanların da yer aldığı- olağanüstü bir mistik patlama dalgası ve ateşi Avrupa'nın pek çok bölgesinde, özellikle de Rhineland'da / Almanya'da hızla yayılıyordu. Son derece sâdık, İsa-Mesih odaklı ve ilâhî olan'la doğrudan bir iç birleşme gerçekleştirmeyi amaçlayan bu dînî patlama, büyük ölçüde, yerleşik Kilise yapılarını dikkate almadan gerçekleşiyordu.

Dikkate değer bir entelektüel derinlikle Aquinas'da ve Dante'de teolojik ifadesini bulan bu Hıristiyan mistik yönelim, orta Avrupa'nın geniş halk kesimleri arasında daha etkili ve daha samîmî bir görünüm alıyordu. Büyük derinliğe sahip entelektüalite olgusu da, burada, bu mistik hareketin öncü kişisi olan ve metafizik tasavvuru, Aquinas ve Yenieflatunculuk'tan felsefî destek devşiren, orijinal mistik tecrübe formülleştirmeleri zaman zaman ortodoksinin sınırlarını tehdit ettiği görülen Mister Eckhart'ın şahsında büyük bir rol

oynuyordu: "Tanrı'nın beni gördüğü göz, benim O'nu gördüğüm gözdür; benim gözümle O'nun gözü, bir'dir."

Ne var ki, çok iyi bilinen ve işitilen vaazların ve Aquinas'nın şakirtleri / öğrencileri Johann Tauler ile Henrich Soso'nun öğretilerinin etkisi, temelde entelektüel ya da rasyonel değil, bilakis ahlâkî ve dînî idi. Hepsinden de önemlisi, onların asıl ilgileri, doğrudan dînî aydınlanma ve takdis olunmuş Hıristiyan sevgisi ve hizmetini eksene alan bir hayat üzerindeydi.

Ne var ki, Kilise'nin kurumsal âyinlerine ve kolektif ibadet biçimlerinden ziyade Tanrı ile iç temas ve bütünleşme konusunda yapılan bu tür bir vurguyla birlikte, Kilise'nin bizzat kendisi, manevî gayretler konusunda daha az buyurgan olarak görülüyordu. Ruhban sınıfına olduğu kadar halk kitlelerine de doğrudan açık olan bu ileri dînî tecrübeyle birlikte, şimdi, papazlar ve piskoposlar, manevî fiillerde gerekli aracılar olarak kabul edilmiyordu artık. Kezâ "ruh"un / kişi'nin Tanrı ile ilişkisi bağlamında sözlerin ve aklın görece önemsizleşmesi de, aynı şekilde, oldukça belirgin bir rasyonalist / akılcı teoloji kurma ve Kilise'nin tartışmalara neden olan doktrinler geliştirme girişimlerinin yapay ve anlamsız görünmesine yol açmıştı. Meselenin zıt tarafından, Skolastisizm tarafından bakıldığında da, aynı sonucun ortaya çıktığı, akıl ile iman'ın sürgit birbirinden koptuğu gözleniyordu.

Daha büyük önem arzeden bir mesele de, Hıristiyan maneviyatı ideali ile kurumsal Kilise gerçekliği arasında sürgit büyüyen ayrışma ve farklılaşmaydı. Yeni mistik vaizler ve halk tarikatlarına göre, şahsî dindarlık, kilisenin sunduğu din hizmetinden çok daha öncelikliydi; tıpkı iç / derûnî tecrübenin, dış / hâricî olarak buyrukları yerine getirmekten öncelikli olması gibi. İsa-Mesih'in bedeni olan gerçek Kilise, şimdi, artan bir şekilde, Kilise hiyerarşisi tarafından resmî olarak kutsanan kişilerden ziyade, alçak gönüllü samîmî müminlerle ve Tanrı'nın lûtfu ile aydınlanan kişilerle özdeşleştirilmeye başlanmıştı. Gerçek Kilise'nin temeli olarak İncil'e ve Tanrı'nın Söz'üne iman konusu üzerine yapılan yeni vurgu, kurumsal Kilise'nin dogma ve papanın hükümranlığına yapılan vurgunun yerine geçmişti. Yerleşik Kilise'nin imtiyazlı resmî görevlileri tarafından keyifle yaşanılan iktidar ve refah dolu hayatın aksine, sade ve feragat dolu bir hayatın, Tanrı'ya giden sahici ve sahih yol olduğu düşünülüyordu.

Bütün bu yoğun ve yaygın olarak yaşanan dikotomiler, ortaçağ Kilisesinin geleneksel yapısından potansiyel bir kopuşun gerçekleşebileceğine işaret ediyordu. Ne ki, bu kopuş vukû bulmadı. Bu kişiler, Kilise'ye karşı aktif başkaldırı ihtiyacını genellikle benimsemeyen dindar Hıristiyanlardan oluşuyordu. Geç Ortaçağlar'da çeşitli önde gelen dînî hareketler, reform ve yenilenme arayışı içine girerlerken, bu arayışların genel olarak hâlâ mevcut Kilise çerçevesi içinde gerçekleştirilmesini talep ediyorlardı.

Ama bir kez tohum ekilmişti artık. İsa-Mesih'in ve havarilerin hayatı, yegâne manevî tecrübe paradigması olarak kabul ediliyordu ama bu hayatın, Katolik Kilisesi'nin çağdaş yapıları tarafından temsil edilmediği de, aktarılmadığı da gözleniyordu. Ve Rhineland mistikleriyle İngiltere'deki, Hollanda, Belçika ve Lüksemburg gibi ülkelerdeki diğer mistiklerin sahip oldukları bu yeni manevî özerklik, otantik maneviyat alanında Kilise'yi ikinci plana itme eğilimi gösteriyordu.

Hâlihazırda 13. yüzyılın sona erdiği bir zaman diliminde, Fiore'li Joachim, artan manevîlik oranına göre üç ayrı çağ'a böldüğü etkili bir mistik tarih tasavvuru geliştirmişti: *Baba Çağı* (Eski Ahit), *Oğul Çağı* (Yeni Ahit) ve dünyanın ilâhî olan'la dolup taşacağı ve artık Kilise'ye ihtiyaç duyulmayacak geleceğin *Ruh Çağı*.

Bireyin Tanrı'yla doğrudan ve özel ilişkisine dâir yapılan yeni vurguyla birlikte, Kilise'nin sekülerleştirilmesinin, sürgit kendi misyonunu tartışmaya açık hale getirdiğinin gözlendiği bir zaman diliminde Kilise'nin gelişkin kurumsal yapıları ve düzenlemeleri de anlamını ve değerini yitirmeye başlıyordu. Ortaçağ dönemi son evrelerine doğru yaklaştıkça, Kilise tarihinde her zaman varolagelen âcil reform çığlıkları -Dante, Padua'lı Marsilius, Niem'li Dietrich, John Wycliffe ve Jan Hus gibi- artan sayıda çeşitli figürde yüksek sesle ifadesini buluyor ve Kilise hiyerarşisinin perspektifinden bakıldığında, mahiyet bakımında sürgit heretiklik / sapma hâlini alıyordu.

YİRMİDÖRDÜNCÜ BÖLÜM

ELEŞTİREL SKOLASTİSİZM VE OCKHAM'IN USTURASI

Yeni halk mistisizminin temsil ettiği bir akım, dînî bir özerkliğe doğru hareket ederken, Skolastik akım ise, Batı aklının Aristo'nun boyunduruğu altında olağanüstü gelişimini devam ettiriyordu. Ve eğer Kilise'nin manevî rolü, şimdi belirsiz idiyse bile, entelektüel rolü daha az belirsizdi artık. Bir yandan Kilise, Hıristiyan doktrininin / âmentüsünün eşi görülmemiş muhkem bir mantık yöntemiyle ve sürgit daha da genişleyen bir alanda izah edildiği üniversitelerdeki bütün akademik girişimi destekliyordu. Öte yandan da, ya lanetleme ve baskı veya bastırma yoluyla, ya da sanki "buraya kadar ama daha ötesine kadar değil" diyerek Aquinas örneğinde gördüğümüz gibi bazı ilerlemelere doktrinel statü vererek bu girişimi kontrol/ü altında tutuyordu. Ancak bu belirsiz atmosferde, Skolastik araştırma, sürgit artan ağır sonuçlarıyla birlikte devam etmişti.

Kilise, Aristo'yu büyük ölçüde kabul etmişti artık. Fakat kültürün Aristo'ya yeni ilgisi, onun yazılarının incelenmesiyle sınırlı kalmamıştı; zira bu ilgi, tabiî dünyaya daha geniş, daha da genişleyen ilgiyi ve insan aklına sürekli artan güveni simgeliyor ve ifade ediyordu. Geç Ortaçağlardaki Aristoculuk, Avrupa'daki bilimsel ruhun gelişiminin bir nedeni olmaktan ziyade bir semptomuydu / işaretiydi. Hâlihazırda Robert Grosseteste ile öğrencisi Roger Bacon gibi İngiltere'deki Skolastikler, (kısmen, simya ve astroloji gibi esoterik

geleneklerden yola çıkarak) müşahhas bilimsel deneyler yapıyorlar; Eflatuncu geleneğin üstün kabul ettiği matematik ilkelerini, Aristo'nun önerdiği fizîkî dünyanın müşâhede edilmesine tatbik ediyorlardı.

Doğrudan tecrübe ve akıl yürütme üzerinde gerçekleşen bu yeni odaklanma, Kilise'nin -artık şimdi Kutsal Kitap ve patristik'ler / Kilise Babaları'nın yanısıra Aristoculuğun birikimlerinin de içine dâhil edildiği- kadîm metinlerin otoritatifliği üzerindeki tekelini aşındırmaya başlıyordu. Aristo, genel otorite açısından olmasa bile bazı kendine özgü özellikler açısından eleştirilmeye ve sorgulanmaya başlanıyordu. Aristo'nun bazı ilkeleri, tecrübelerle karşılaştırılıyor ve kusurlu oldukları gözleniyor; onun öne sürdüğü delillerdeki mantîkî yanlışlıklar belirleniyor ve Aristo'nun külliyâtı, kılı kırk yaran bir inceleme ve eleştiriye tâbî tutuluyordu.

Skolastiklerin Aristo'nun metinlerini, fikirlerini ve sıklıkla tuhaf alternatif hipotez önerilerini yoğun eleştirel incelemeye tabi tutulması, sürgit daha iyi algılayan, şüpheyle yaklaşan ve köklü değişimlere açık yeni bir entelektüel ruhun doğmasına yol açıyordu. Özellikle de, onların tahkikatları, yalnızca daha fazla ampirik, mekanistik ve nicelik eksenli tabiat görüşünü teşvik etmekle kalmıyor, aynı zamanda, zamanla daha kolaylıkla benimsenebilecek *hareket eden bir Dünya* kavrayışı için gerekli olan radikal değişimi de teşvik ediyordu.

14. yüzyıla gelindiğinde, Paris'li âlim ve piskopos Nicole d'Oresme gibi önde gelen bir Skolastik, (şahsen kendisi reddetse de) dönen bir Dünya'nın teorik olarak mümkün olduğunu savunabiliyor ve böylelikle, güçlü bir mantıkla optik izafiyet ve düşen cisimlere dâir Aristo'ya karşı güçlü argümanlar geliştiriyordu; ki bu argümanlar, daha sonraları, Güneş-merkezli teoriyi desteklemek için Kopernik ve Kepler tarafından kullanılacaktır. Aristo'nun *ileri atılan hareket* teorisinin karşı karşıya bıraktığı zorlukları çözebilmek için, Oresme'nin hocası Jean Burian, Galileo mekaniğine ve Newton'ın birinci hareket yasasına doğrudan yol açacak bir hız teorisi geliştiriyor ve bu teoriyi hem semâvî, hem de ar/ı/zî fenomenlere tatbik ediyordu.[49]

---

49 Aristo'ya göre, farklı elementlerin tabiî temayüllerinin neden olmasının dışında meydana gelen herhangi bir hareket, sürekli olarak tatbik edilen bir güç nedeniyle vukû bulmuş ol-

Aristo, gelişen Skolastik felsefenin terminolojisini, mantîkî metodunu ve sürgit artan ampirist / deneyci ruhunu sunmaya, beslemeye devam ediyordu. Ne var ki, bu tür yoğun bir inceleme ve tahkikatı teşvik etmekle, ironik olarak, kendi otoritesinin sarsılmasına yol açan şey, yine Aristo'nun kendi otoritesiydi. Sonuçta hem kadîm, hem de kilise otoritelerine karşı yönelecek

---

malıdır. Hareketsiz bir taş, hareketsiz kalacaktır; ya da bütün ağır cisimlerin tabiî hareketlerinin akışında gözlendiği gibi doğrudan Yeryüzünün merkezine doğru hareket edecektir. Bununla birlikte atılan bir taşın, görülebilir bir itme olmaksızın, taşı atanın elinden çıktığı andan itibaren uzunca bir süre hareket ettiği bu zorlu atış hareketi olayını açıklayabilmek için, Aristo, taşın hareketiyle dağılan havanın, taş, taşı atanın elinden çıkmış olması nedeniyle, taşı itmeye devam edeceğini ifade etmişti.

Daha sonraki Aristocular, Aristo'nun bu teorisini, çeşitli zayıflıklarından ötürü eleştirmişlerdi: Ancak tutarlı, insicamlı bir çözüm öneren kişi, 14. yüzyılda, Buridan olmuştu: Atış hareketi gerçekleştiğinde, taş, hızı ve kütlesiyle doğru orantılı bir güç üreten itici bir güç tarafından taşınır ve atış hedefine ulaşır. Buna ilâve olarak Buridan, düşen bir cismin ağırlığının, eşit zaman aralıklarında eşit hız oranlarını harekete geçirdiği fikrini ortaya atmıştı.

Buridan, ayrıca, Tanrı'nın gökleri yarattığında, semâvî cisimlere bir hız yükleyerek onları ilerletmiş olabileceğini ve bu hızın herhangi bir dirençle karşılaşmadığı sürece kendiliğinden hedefine ulaşmak için yoluna devam edeceğini (Tanrı'nın evreni yaratırken böylelikle yedinci gün dinlenmiş olabileceğini) öne sürmüştü. Buridan, bununla, semâvî cisimleri hareket ettirici güçlerin meleksi zekâlar / varlıklar olabileceğini söylemeye çalışıyor: Çünkü bu varlıklar, İncil'de de zikredilmemiştir; hareketi açıklamak için fizikî olarak gerekli değildi. Belki de bu, cismânî dünyanın fizik ilkesinin semâvî olgulara ilk kez bu ölçekte tatbik edilmesi çabasıydı. Buna mukabil, Buridan'ın takipçisi, Oresme, bu tür bir evren'i, Tanrı tarafından kurulan ve sonra da kendiliğinden çalışmasını sürdüren mekanik bir saate benzeterek kavramanın mümkün olabileceğini söylemişti.

Descartes'ın analitik geometrisinin habercisi olan Oresme'nin bu bağlamda yaptığı katkılar arasında, matematik cetvellerinin bu tür ölçümlemelerde kullanılmasını sağlamak olmuştu. Ancak Oresme, semâvî hareket problemi konusunda, bütün cisimlerin görünüş rotasyonunun, Dünyanın rotasyonuyla kolaylıkla açıklanabileceğini öne sürmüştü.

Sonuç olarak, 14. yüzyılda, Buridan ve Oresme'nin çalışmaları, dünya gezegenin zorunlu temel yapısını, hareketsizlik yasasını, momentum kavramını, kendiliğinden düşen cisimlerin hareket yasasını, analitik geometriyi, semâvî-cismânî ayırımına son verilmesini ve "saatçi" bir Tanrı'nın mekanik evreni gibi pek çok önemli bilimsel gelişmenin ilk adımlarını atmıştı. Bu konuda doyurucu bilgiye ulaşmak için Kuhn'un öncü çalışmasına bakılabilir: Thomas S. Kuhn, *The Copernican Revolution*, 1957: 115-123.

olan şey, bütün eleştiril aklı öne çıkaran Aristocu bilim ile Hıristiyan vahyinin tartışılamaz sütunlarını kılı kırk yaran ve enerjik bir yöntemle işte bu sentezleme çabasıydı. Geriye dönüp bakıldığında, Aquinas'nın *summa*'sı, tam entelektüel bağımsızlığın gerçekleştirilmesine giden ortaçağ zihninin son adımlarından biri olmuştu.

Yeni otonomi, 14. yüzyılda aynı anda hem tuhaf bir şekilde modern, hem de bütünüyle ortaçağ adamı Ockham'lı William'ın paradoksal kişiliğinde uğursuz / olağanüstü bir şekilde telâffuz ediliyordu. Aquinas'nın ölümünden kısa bir süre sonra doğan İngiliz filozofu ve papazı Ockham, meselelere tıpkı Aquinas'da görülen rasyonel bir kesinlik tutkusuyla bakıyordu ama bütünüyle farklı sonuçlara varıyordu. Hıristiyan vahyini geliştirme kaygısıyla, Ockham, bir hayli gelişmiş bir mantık yöntemi ve keskin bir ampirisizm / deneycilik metodu kullanıyordu.

Ne var ki, Kilise'nin Paris'in sekülaristlerini kınamasının ardından, Ockham, her şeyden önce, evrensel hakîkatleri kavramakta tabiî insan aklının varsayılan kabiliyetini sınırlamaya çalışmıştı. Her ne kadar Ockham'ın niyeti, bütünüyle tam tersi bir yönde olsa da, Ockham, modern bir tasavvurun geliştirilmesi yönünde ilerleyen geç ortaçağ dönemindeki bu hareketin yegâne belirleyici düşünürü olmuştu. Ve her ne kadar, modern zihin, entelektüel tartışmaları, o döneme damgasını vuran dekadant / yoz ve yeterince yorulmuş Skolastisizm'in önemsiz, kafa karıştırıcı girişimleri olarak değerlendirip büyük ölçüde, gözardı edecek olsa da, aslında, bu çatışmalar, modern düşüncenin insan bilgisini ve tabiatın dünyasını radikal bir şekilde revize ederek silbaştan yeniden kurmasından önce verilmesi gereken derin ve karmaşık kavramsal tartışmalar olacaktı.

Ockham'ın düşüncesinin en kalıcı sonuçlar doğuran merkezî düşüncesi, onun, insan zihninin ve dil'inin dışındaki tümellerin gerçekliğini inkâr etmesiydi. Aristo'nun, Eflatuncu Formlara karşı somut tikellerin ontolojik önceliği üzerinde yaptığı vurgudan yola çıkan Ockham, münferit varlıklar hâriç hiçbir şeyin varolmadığını, bilginin temeli olarak yalnızca müşahhas tecrübenin katkı verebileceğini ve tümellerin, zihnin dışındaki "şeyler" (entiteler / mev-

cûdiyetler) olarak değil, aksine, yalnızca zihnî kavramlar olarak varolduğunu öne sürmüştü. Son tahlilde, gerçek olan, zihnin dışında varolan husûsî / tikel şey'di; yoksa bu şeyin zihindeki kavramı değildi. Bütün bilgiler, gerçeğe dayandırılmak zorunda olduğu ve bütün gerçek varoluş / mevcûdiyet, münferit varlıkların varoluşu olduğu için, bilgi, kaçınılmaz olarak tikellere / a'razlara dâir olmak mecburiyetindeydi. Beşerî kavramlar, müşahhas a'razların / somut tikellerin ötesinde metafizik temele sahip değildi ve sözcüklerle şeyler arasında zorunlu bir tekabüliyet yoktu.

Böylelikle Ockham, küllî / tümel gerçekliklerin, gerçek entiteler / mevcûdiyetler değil, sadece isimler ya da zihnî kavramlar olduğunu öne süren nominalizm'in felsefî yaklaşımına (onun kavramsalcı versiyonuna) yeni bir güç ve hayatiyet kazandırmıştı. Roscellinus da 11. yüzyılda aynı yaklaşımı savunmuştu; ama nominalizm'in Batı düşüncesinin evriminde merkezî bir rol oynamaya başlaması Ockham'la birlikte sözkonusu olacaktı.

Ockham'dan önceki kuşakta, "derin âlim" olarak adlandırılan bir diğer öndegelen Skolastik düşünürü Duns Scotus, her bir tikel'in, tümel'e iştirakinin yanısıra -ya da daha doğru bir ifadeyle, tikel'le müşterek bir tabiatı paylaşmasının ötesinde- kendine özgü pozitif bir gerçekliğe sahip olan kendi tikel "bu'luğunu" / bir şey'in "ne ise o" olduğunu (*haeccitas*) ifade etmekle, müşahhas münferit istikametindeki klasik Form teorilerini hâlihazırda dönüştürmüştü. Bu, Scotus'un, münferit'in, kendi tümel form'unun yanısıra bizatihî kendisi olarak anlaşılabilmesine izin vermesini zorunlu olarak gördüğü münferitliğe / tikelliğe formel bir nitelik ilâve etmişti; (aksi takdirde, münferit'in -belki de ilâhî zihin tarafından bile- bizatihî kendisi, kendisi olarak anlaşılamayabilecekti).

Scotus, ayrıca, bu tikelleştirme ilkesini, Tanrı'nın varlığının ya da insanın varlığının sonsuza dek sâbitlenmiş küllîlerin / tümellerin belirlemesiyle (determinizmiyle) ve İlk Neden'den gelen zorunlu südûrlarla [bir şey'in varlığının bir başka şeyden ortaya çıkmış olmasıyla] sınırlanmasından ziyade, münferit insanın hür iradesinin ve özellikle de her münferit'i / tikel'i yaratmayı nasıl seçtiği meselesinde Tanrı'nın özgürlüğünün mecburen kabul edilmesi olarak görüyordu. Sâbit tümellerden ve determinizm'den uzaklaşılma-

sıyla gerçekleşen bu değişimler, buna mukabil olarak, gözlem ve deney metoduna dikkati -sözgelişi, özgür bir Tanrı'nın yaratış'ının tahmin edilemezliğini araştırmayı- teşvik etmiş ve akılcı felsefe ile dînî hakîkat arasındaki ayınmı pekiştirmişti.

Bununla birlikte, Augustine'e kadarki seleflerinin çoğu gibi, Scotus da, beşerî kavram / kavrayış ile metafizik mevcut arasında doğrudan ve gerçek bir tekabüliyet / örtüşme olduğunu kabul ederken, Ockham, böylesi bir tekabüliyeti büsbütün reddediyordu. Yalnızca müşahhas münferit varlıkların gerçek; müşterek tabiatların (Scotus), algılayabilir tür'lerin (Aquinas ve Aristo) ya da Formlar'ın (Eflatun), kavramsal icatlar olduğu şeklindeki fikirler, işte bu temel gerçeklikten gelen fikirlerdi. Ockham'a göre küllî / tümel; gerçek, müşahhas münferit varlığın belli bir kavramlaştırılmış yönüne işaret eden bir terimdi ve bizatihî kendisi olarak metafizik bir gerçeklik oluşturmuyordu. Böylelikle, tümellerden ya da Formlar'dan teşekkül eden ayrı/ksı, bağımsız bir gerçeklik düzeni açıkça reddediliyordu. Sonuçta, Ockham, Skolastik düşüncedeki Eflatuncu Formlar'ın son izini de silmişti: Yalnızca tikel, mevcuttu ve ister aşkın, isterse içkin olsunlar, gerçek tümeller hakkında yapılabilecek herhangi bir tahkikat artık gayr-ı meşrûydu. Ockham, "varolanlar, zorunluluk dışında, artırılamaz" (*non sunt multiplicanda entia praeter necessitatem*) ilkesini öylesine sıklıkla ve öylesine güçlü bir şekilde kullanıyordu ki, sonunda, bu ilke, "Ockham'ın usturası" olarak bilinmeye ve anılmaya başlandı.[50]

Dolayısıyla, Ockham'a göre, tümeller, gerçeklikte değil, yalnızca insan zihninde varolur. Bunlar, az çok benzer tikellerin tecrübeye dayalı olarak gözlemlenmesi temelinde zihin tarafından oluşturulan kavramlardır. Tikelleri yaratışını tayin eden, Tanrı'nın önceden-mevcut olan İdeler'i değildir. Zira Tanrı, istediği şeyi istediği şekilde yaratmakta mutlak olarak hürdür. Yarattığı varlıkların İde'leri değil, sadece yarattıklarının kendileri varolur. Çünkü Ockham'a göre, buradaki asıl mesele, geçici / ölümlü tikellerin gerçek aşkın

50 Ockham'ın bizzat kendisi, şimdi "Ockham'ın usturası" olarak bilinen yaklaşımdan farklı formülleştirmeler kullanmıştı: Örneğin: "Zorunluluk olmadığı sürece çoğulluk olmaz"; ya da şu: "Az varsayımla yapılabilecek bir şeyi, çok varsayımla yapmaya kalkışmak boşuna bir çabadır."

Form'lardan nasıl [meydana] geldiği şeklindeki metafizik bir mesele değil; fakat soyut tümel kavramların gerçek tikellerden nasıl oluştuğu şeklindeki epistemolojik meseleydi. Bir *tür* olarak "insan", ayrıksı, gerçek bir kendinde varlık'a işaret etmiyordu; bilakis, zihin tarafından tanındığı hâliyle pek çok münferit beşerî varlıkta mevcut olan müşterek bir benzerliğe işaret ediyordu. Özetle, tümeller / küllîler problemi, metafiziğin ya da ontolojinin bir meselesi değil, aksine, epistemolojinin, gramerin ve mantığın bir meselesiydi.

Scotus'un temellerini attığı yolun izini süren Ockham, bunlara ilâve olarak, bu dünyanın gerçeklerinin (facts), akılcı bir şekilde algılanmasından uzaklaşılarak Tanrı hakkında ya da diğer dînî meselelerle ilgili olarak herhangi bir zorunlu sonuca veya sonuçlara ulaşmanın mümkünlüğünü reddediyordu. Dünya, Tanrı'nın Kâdir-i Mutlak ve tanımlanamaz iradesine kesinkes bağlıydı. Dolayısıyla insanın, tek kesin / emin olduğu şey, görünmeyen gerçeklikler ve tümel özler / cevherler hakkında yapılan akılcı spekülasyonlardan değil, doğrudan duyusal gözlemlerden ya da apaçık mantîkî önermelerden neşet ediyordu. Tanrı, kendi iradesine göre "şeyleri" / varlıkları yaratmakta veya varoluşlarını tayin etmekte özgür olduğu için, aşkın cevherlerin rasyonel olarak tanzim edilen bir ifadesi olarak insanın kesin kozmos bilgisine sahip olabileceği iddiaları, bütünüyle izafileştirilmişti. İnsana verilen iki gerçeklik vardı: Birincisi, vahiy tarafından sunulan Tanrı'nın hakîkati; ikincisi de, doğrudan tecrübe ile elde edilen tecrübî dünyanın gerçekliği. Bunların ötesinde ya da bunların arasında, insan, bilme yeteneğine sahip olduğunu meşrû olarak iddia edemeyebilir ve vahiy olmaksızın da Tanrı'nın bilgisine / Tanrı'ya dâir bilgiye ulaşamayabilirdi. İnsan, tecrübeye dayalı verilerle önündeki maddî nesneleri tecrübe ettiği gibi Tanrı'yı tecrübe edemezdi. Bütün beşerî bilgi, müşahhas a'razların / somut tikellerin duyusal sezgisine dayandığı için, Tanrı'nın varlığı ve varoluşu gibi duyuların ötesindeki bir şey, yalnızca inanma neticesinde vahiy yoluyla bildirilebilirdi ama akıl yoluyla bilinemezdi. Mutlak ilâhî varlık kavramı, yalnızca sübjektif bir beşerî inşâ idi ve bu nedenle de, teolojik akıl yürütmenin güvenilir bir temeli olarak kullanılamazdı.

Ockham'ın anlayışına göre, Aquinas'nın Hıristiyan akîdesine entegre etmeye çalıştığı Grek felsefesinin determinizm ve zorunlu nedenler gibi fikirle-

ri, Tanrı'nın sonsuz özgür yaratışına gelişigüzel sınırlamalar getiriyordu: İşte bu nedenledir ki, Ockham, bu felsefeye şiddetle karşı çıkmaktaydı. Zira Ockham'a göre, tabiata ilişkin bütün bilgilerimiz bize duyularımız yoluyla gelen şey'den çıkıyordu. Akıl, hiç şüphesiz ki, güçlü bir âletti; fakat aklın gücü, "müsbet" [pozitif / dış / görünen] gerçekliğin somut gerçekleriyle (facts) tecrübeye dayalı gerçekleştirilen buluşmayla ilişkisinde gizliydi yalnızca. İnsan zihni, faal aklın (active intellect) duyuların ötesine geçerek mutlak varlık'ta temellenen geçerli küllî / üniversal bir yargıya ulaşmasını mümkün kılacak bir ilâhî ışığa -Aquinas'nın zannettiği gibi- sahip değildi. Ne insan zihninin, ne de dünyanın, (zihnin dünyayı, hem bileni, hem de bilineni tayin eden, yönlendiren gerçek küllîler yoluyla bildiği böylesine) insicamlı bir şekilde iç içe geçmiş "mevcûdiyetler" olarak tanzim edildiği söylenemez. Sadece a'razlar / tikeller, zâhirî olarak mevcut olduğu için ve onlar arasında herhangi bir aşkın ilişki ya da insicam mevcut olmadığı için, spekülatif [felsefî] akıl ve metafizik, gerçek bir temelden yoksundu.

Bir iç aydınlanma ya da tıpkı Aquinas'nın faal akıl'ının ışığı gibi bazı diğer epistemolojik kesinlikler olmadan, beşerî bilgiye dâir yeni bir şüpheci tutum, hem kaçınılmazdı, hem de zorunluydu. Yalnızca münferit mevcutların doğrudan delaleti, bilgi için bir temel sunduğu ve bu mevcûdât, yaratma eylemini hiçbir sınırlamanın belirleyemediği ilâhî bir Kâdir-i Mutlak'a bağlı -ve her şey Tanrı için mümkün- olduğu için, insan bilgisi, geçici / bağımlı ve tecrûbî olan'la sınırlıydı ve nihayet, hiçbir şekilde de zorunlu ve küllî bir bilgi değildi. Tanrı'nın iradesi, beşerî akıl yürütme yetisinin yapılarıyla sınırlan/dırıl/amazdı; çünkü Tanrı'nın mutlak irâdî özgürlüğü ve Kâdir-i Mutlak'lığı, eğer O dilerse, "kötü"yü "iyi, "iyi"yi "kötü" yapmasına izin verebilirdi. Tanrı'nın hür iradesiyle yarattığı kâinât ile insanın akla dayalı olarak anlaşılabilen bir dünya arzusu arasında zorunlu bir ilişki yoktu. Burada söylenebilecek en iyi şey, olasılıklar'a ilişkin argümanların meşrû olduğu gerçeğinden ibaretti. İnsan zihni, anlık tecrübe temelinde sınırlı mantîkî ispatlar yapabilirdi yalnızca; fakat bu tecrübe, Tanrı'nın hür iradesine bağımlı olması hasebiyle, mantığın mutlak kesinliğini zorunlu olarak izafîleştiriyordu. Ve Ockham'ın ontolojisi, münhasıran somut tikellerle ilgili olduğu için, tecrûbî dünya, münhasıran fizîkî bakış açısından görülmek / değerlendirilmek zorundaydı. Aristo

ya da Eflatun'un metafizîkî olarak örgütleyici ilkeleri, anlık tecrübeden kaynaklanamazdı.

Böylelikle Ockham, (münferit varlıkları açıklamak amacıyla Formlar gibi tahkik ve ispat edilemez ve yapay entiteleri / mevcûdiyetleri kullandığı için) mantık ve bilim'e uygun olmaması sebebiyle ve (Tanrı'nın akıllarını bilmenin mümkün olabileceğini ya da bir yandan [antikitenin] pagan metafiziğini Hıristiyan imanına eşitlerken, öte yandan da Tanrı'nın doğrudan ve özgür yaratma eyleminin önüne düzen ve anlık nedenlerin sınırlarını ve sınırlılıklarını koyduğu için) din'e tehlike oluşturduğu gerekçesiyle erken Skolastiklerin spekülatif / felsefî teolojik rasyonalizmlerine saldırmıştı. Böylelikle Ockham, Aquinas tarafından zorlukla, güç belâ tesis edilen birliğe büyük bir darbe vurmuştu. Zira Ockham'a göre, bir yandan, hem şüphenin, hem de akla dayalı kavrayışın ötesinde olan, Hıristiyan vahyi tarafından tasvir ve tarif olunan bir hakîkat vardı; öte yandansa, bir de, deneysel bilim ve akılcı felsefe tarafından tasvir ve tarif edilen gözlemlenebilir tikel gerçekliklerden / zâhirîliklerden oluşan bir başka gerçek. Bu iki gerçek, zorunlu olarak birbirinin devamı ya da uzantısı değildi.

Bir anlamda, Ockham, önceki yüzyılın seküler hareketine hem karşı çıkmıştı, hem de bu hareketin önermelerini hayata geçirmişti. Ockham, dînî hakîkat ile bilimsel gerçeklik'ten oluşan ve sonuç itibariyle teoloji ile felsefe arasındaki irtibatı gözle görülür bir şekilde koparan çift-hakîkat'e dayalı yeni bir kâinât tasavvuru geliştirmişti, güçlü ve etkili bir felsefî dille.

Erken dönem sekülaristleri, böyle bir ayrımdan yanaydılar; çünkü Hıristiyan inancıyla çeliştiği için Grek ve Arap / İslâm felsefesini ikincil bir konuma indirgeyecek bir sınırlandırma girişimine kesinlikle razı değillerdi. Oysa, buna mukabil, Ockham, tabiî aklın sınırlarını açıkça tarif ederek Hıristiyan doktrininin -özellikle de Tanrı'nın, Yaratıcı olarak mutlak özgürlüğünün ve Kâdir-i Mutlak'lığının- önemini ve öncelikli konumunu korumayı arzu ediyordu.

Ne var ki, böyle yapmakla, Ockham, Aquinas'nın, Tanrı'nın yaratışı, beşerî çabalarla gerçekleştirilen küllî anlamaya bütün rahmetiyle / sıcaklığıyla açık olacaktır, şeklindeki güvenini reddediyordu. Zira hem Aquinas, hem de

Ockham için, beşerî zihin / düşünce, entelektüel umutlarını ve beklentilerini, Tanrı'nın hakîkati ile insanın akla dayalı olarak ettiği bilgi'nin birbirinden fersah fersah uzak olduğu gerçeğine uygun hâle getirilmek zorundaydı.

Ancak Aquinas, ilâhî sırrı açıklamaya çaba gösteren ve teolojik anlama çabasını geliştiren ve genişleten rasyonel bilgiye yer ayırırken, Ockham, daha mutlak bir sınır tanımlamanın zaruretini görmüştü. Tecrûbî dünyaya yaklaşırken, pozitivist bir akıl, dikkatle ve özenle kullanılmalıydı; fakat Tanrı'nın iradesi, yaratması ve O'nun yarat/t/ıklarına bahşettiği kurtuluşla ilgili daha büyük hakîkatleri yalnızca vahiy aydınlatabilir ve açıklığa kavuşturabilirdi. Tecrûbî gerçeklikle ilâhî hakîkat arasında her ne sûretle olursa olsun, beşer tarafından anlaşılabilir, idrak edilebilir bir süreklilik sözkonusu değildi.

Ockham'ın mantık gücü, ahlâk gücüne eşdeğerdi. Avignon papalığının dünyevî ihtişamına karşı, Ockham, İsa-Mesih'in, havarilerin ve Asisi'li Francis'in izinden giderek, gerçek Hıristiyânî bir manevî tekâmülü mümkün kılabilecek büsbütün yoksul ve yoksunluk hayatını savunuyordu. Zira bizzat Ockham'ın kendisi, dînî inancının sağlamlığı ve sarsılmazlığı / tavizsizliği, benimsediği fikirlerin ve siyasî tavırların Hıristiyan hakikatiyle çelişik bir görünüm arzetmesi hâlinde papa tarafından aforoz edilme tehlikesinin eşiğine sürükleyecek kadar ateşli bir Fransisken Tarikatı mensubuydu. Papalıkla fiilen karşı karşıya gelmesine neden olan bir dizi kritik hâdisede, Ockham, kilise hiyerarşisin/dekiler/in seküler refahına kaşı radikal yoksulluğu ve yoksunluğu savunmakla kalmamış; aynı zamanda da, (İsa-Mesih'in "Sezar'ın hakkı Sezar'a" sözüyle dünyevî / temporal = geçici otoriteye tanıdığı bir hak olarak) İngiliz kralının Kilise mülkünden vergi alma hakkına sahip olduğunu savunarak, Kilise'nin bireysel Hıristiyan özgürlüğünü kısıtlamasını kınamış, papanın yanılmazlığı inancının meşrûiyetini inkâr etmiş ve papanın meşrû olarak azledilebileceği çeşitli şartları açıklamıştı.

Bununla birlikte, Ockham'ın etkisinin en çok belirgin olacağı düzey, felsefî düzeydi: Zira onun nominalizme ilişkin vurgulu söylemiyle birlikte, akıl ile iman arasındaki artan ortaçağ gerilimi su yüzüne çıkmaya başlamıştı. Burada gerçekten büyük bir paradoksla karşı karşıyayız: Ockham'ın bir yandan Tanrı'nın Kâdir-i Mutlak özgürlüğüne sarsılmaz bağlılığı, öte yandansa, onun

mantîkî kesinlik konusundaki keskin anlayışı ile birleşince, Ockham'ın, modern bir nitelik arzetmesi bakımından bir hayli şaşırtıcı bir felsefî yaklaşım formüle etmesine yol açmıştı. Ockham'a göre, insanın zihni ile Tanrı'nın zihni esas itibariyle irtibatlı olduğu farzolunamazdı. Deneycilik ve akıl, dünyanın -tikellerine ilişkin- yalnızca sınırlı bir bilgi verebilirdi; ama Tanrı'ya dâir kesin bir bilgi veremezdi kesinlikle. Çünkü sadece Tanrı'nın Söz'ü yegâne kaynak olabilirdi. Vahiy, bize kesinlik sunuyordu; ama bu kesin vahyî bilgi, tabiî akıl vasıtasıyla değil, sadece ve sadece iman ve ilâhî lütuf vasıtasıyla tasdik edilebilirdi. O yüzden, akıl, haklı olarak tabiat üzerinde yoğunlaşmalıydı; Tanrı hakkında değil. Çünkü yalnızca tabiat, aklın elde ettiği bilgisini, üzerine temellendirebileceği somut veriler sunabilirdi duyulara.

Ockham, beşerî akıl ile ilâhî vahiy arasında, insanın bildikleriyle inandıkları arasında herhangi bir köprünün oluşmasına yer bırakmamıştı. Bununla birlikte, onun, bu dünyanın münferit somut "şeyler"i üzerine yaptığı uzlaşmaz vurgu; zorunlu mevcûdiyetleri belirginleştirmek ve delil'le ihtimaliyat derecelerini birbirinden ayrıştırmak için beşerî aklın ve mantığın gücüne duyduğu inanç ve geleneksel olarak ve kurumsal olarak kutsanan düşünme biçimleri konusundaki şüpheci tavır, bütün bunların hepsi, bilimsel girişimi doğrudan teşvik etmişti. Gerçekten de bu tür bir düalist kalkış noktasından itibaren, bilim, potansiyel doktrinel çelişki korkusuna daha az kapılarak -en azından bütün bir kozmolojik tasavvur sorgulanıncaya kadar- kendi gelişim çizgileri boyunca özgürce ilerleyebilirdi. Geç Ortaçağlar'ın en orijinal iki bilimsel düşünürü Buridan ile Oresme'nin Paris'in nominalist okul'unda çalışmış, araştırmalarını yapmış ve düşüncelerini geliştirmiş olmaları bu nedenle hiç de tesadüfî değildi. Her ne kadar, Ockham'ın ilgileri, tabiî bilim'den ziyade, esas itibariyle, felsefe üzerinde yoğunlaşmış olsa da, onun, beşerî kavram ve kavrayış'la metafizik hakîkat arasındaki sâbit/lenmiş tekabüliyeti yok etmesi ve bütün gerçek varoluşun münferit / tikel varoluş olduğunu iddia etmesi, fizik dünyanın kapılarının taze, yepyeni bir analize açılmasına yardımcı olmuştu. Artık şimdi, somut tikellerle kurulan doğrudan temas, soyut tümeller yoluyla gerçekleştirilen metafizik aracılığın üstesinden gelebilirdi. Daha da önemlisi, Ockham'ın fikirlerinde temsil edilen nominalizm ile ampirisizm arasındaki ittifak, üniversiteler yoluyla 14. yüzyılda -papalığın sansürüne rağmen-, yaygın-

laşmaya başladıkça, Ockham'ın felsefe [yapma] tarzı, "modern yolla yapılan felsefe" (*via moderna*) olarak bilinmeye, buna mukabil olarak da, Aquinas ve Scotus'un felsefe yapma tarzları, antikite yoluyla (*via antiqua*) felsefe yapma tarzı olarak adlandırılmaya başlanmıştı bile. Sonuçta, akıl ile iman'ı birleştirmeye soyunan geleneksel Skolastik çaba, artık sona eriyordu.

Böylelikle, 14. yüzyılla birlikte, uzunca bir zamandır farzolunagelen, kavram ile varlık arasındaki metafizik birlik çatırdamaya başlamıştı. İster Eflatun ve Augustine'de görüldüğü gibi aşkın İdeler'le gerçekleştirilen iç aydınlanma yoluyla olsun, isterse Aristo ve Aquinas'da gözlendiği gibi duyu ile algılanan tikeller üzerinden faal akıl'ın içkin tümeller'i soyutlaması yoluyla olsun, insan zihninin, "şeyleri" [gerçek/lik/leri, mevcûdâtı], kendilerinde mündemiç formları entelektüel [akla dayalı] olarak kavramak sûretiyle bilebildiği varsayımına meydan okunuyordu artık. Böylesine temel bir epistemolojik varsayımın olmadığı bir yerde, 13. yüzyılın Skolastikleri tarafından inşa edilen o iddialı, devâsâ ve kapsamlı düşünce sistemleri artık daha fazla mümkün değildi. Bilginin temeli olarak soyut spekülasyonun [metafizik felsefe'nin] yerinden edilerek, onun yerine ampirik delil'ın yerleştirilmesiyle birlikte, önceki dönemlerin metafizik sistemlerinin makul olmadığı fikri daha fazla kendisine yer ve taraftar buluyordu. Mevcut -Hıristiyan ve Aristocu- ortaçağ dünya tasavvuru, varlığını sürdürmeye devam ediyordu; ama şimdi bunların yerine, daha eleştirel yorumlar yükselişe geçiyor, dolayısıyla, önceki sentezi çözüyor, yerine yeni bir entelektüel plüralizm ikame ediyordu. Ampirisizm, gramer ve mantık, metafiziğin yerine geçtikçe ve metafiziği massettikçe, pek çok meselede, olasılık, kesinliğin yerini alıyordu.

Ockham'ın vizyonu, Batı düşüncesinin müteakip dönemlerde alacağı yolu, önceden öngörmüş ve önaçıcı bir rol oynamıştı. Zira Ockham, nasıl ki, ikisinin de saygınlığını ve meşrû hürriyetlerini koruyabilmeleri için, Kilise'nin seküler dünyadan siyasî olarak mutlaka ayrılması gerektiğine inanıyor idiyse, kezâ, Tanrı'nın hakîkatinin de, ampirik gerçeklikten teolojik olarak ayrılması gerektiğine aynı şekilde inanıyordu. Ona göre, ancak bundan sonradır ki, Hıristiyan hakîkati, aşkın kutsallığını koruyabilir ve yine ancak bundan sonra, dünyanın tabiatı, kendi açısından, yani büsbütün kendi tikelliği ve bağım-

lılığı çerçevesinde doğru olarak kavranabilirdi. Batılı dünya tasavvurunda Reformasyon, Bilimsel Devrim ve Aydınlanma'nın verdikleri mücadeleler neticesinde gelecekte vukû bulacak köklü değişimlerin -epistemolojik ve metafizik olduğu kadar, dînî ve siyasî- tohumlarının temelleri işte burada ve bu şekilde atılmıştı.

Sonuç olarak, sözkonusu ortaçağ vizyonu, Aquinas'nın ve Dante'nin eserlerinde zirve noktasına ulaştığında, daha önceki sentezi [büyük Ortaçağ sentezini] başaran güçlerin bizatihî kendilerinin öncülük ettikleri, bütünüyle farklı, yeni bir çağın ruhu ufukta belirmeye başlamıştı. Bu büyük ortaçağ şaheserleri, Kilise'nin kurulu eğitim ve inanç yapılarından uzaklaşmak anlamına da gelse, eski yapıları aşarak yeni alanlara açılan bir entelektüel sıçramanın nihâî noktasını oluşturmuşlardı. Bununla birlikte, Ockham'ın henüz yeterince olgunlaşmamış, ham modernizmi, yine de zamanının çok ötesindeydi hâlâ. Paradoksal olan şu ki, bu yeni çağın kültürü, yol açıcı, öncü itici gücünü, ortaçağ Skolastisizmi, tabiat bilimi ve Aristo'dan değil; beklenilebileceğinin aksine, klasik Hümanizm'in öteki kutbundan, edebiyattan ve yeniden keşfedilerek canlandırılan Eflatun'dan almıştı. Nasıl ki, Aquinas'nın, kendi karşıt felsefî halefi Ockham'da ortaya çıkmışsa; aynı şekilde Dante'nin de, karşıt edebî halefi, 14. yüzyılın başlarında, Dante'nin *İlâhî Komedya*'yı yazdığı onyıllık süreçte doğan, Petrarch'ta ortaya çıkacaktı.

YİRMİBEŞİNCİ BÖLÜM

KLASİK HÜMANİZMİN YENİDEN-DOĞUŞU

Petrarch

Petrarch, antik Roma'nın çöküşünden sonraki bin yıllık sürece geri dönüp bakıp da, bütün bu bin yıllık dönemi, insanın büyüklüğünün bir çöküşü, edebî ve ahlâkî harikulâdeliğin yokoluşu ve bir "karanlık" çağ olarak yaşandığını söylediği zaman, Batı kültür tarihinde hayatî bir dönüşüm gerçekleşiyordu. Bu yoksullaşma ve yoksunlaşmanın aksine, Petrarch, yaratıcı deha ve beşerî ilerlemenin görünüşteki altın çağı olarak nitelediği Grek-Roma uygarlığının yoğun kültürel zenginliğine şapka çıkarıyordu.

Ortaçağ skolastikleri, yüzyıllardır, klasikleri yeniden keşfediyorlar ve [mevcut kültürel vasata] entegre ediyorlardı; ama şimdi Petrarch, bu entegrasyonun odak noktasını ve tonunu radikal bir şekilde değiştiriyordu. Skolastisizm'in mantık'la bilim'le, Aristo'yla ve pagan kavrayış biçimleri zorunlu bir şekilde sürekli olarak Hıristiyanlaştırma işine soyunmakla ilgilenmek yerine, Petrarch ve takipçileri antikitenin edebî klasiklerinde -şiirde, denemelerde, tarih ve biyografi çalışmalarında, Aristo'nun kuru, tatsız tuzsuz risalelerinden ziyade cezbedici, büyüleyici Eflatuncu diyaloglar formunda felsefede- bir değer görüyorlar ve bu klasikleri kendi sahip oldukları ve sundukları değerler açısından değerli buluyorlar; *Hıristiyanlaştırma babaları*'na ihtiyaç duymaksızın

bu eserleri klasik uygarlığın seyrüseferinde nasıl bir yer işgal etmişlerse onları öylesi asil ve ilham verici buluyorlardı.

Antik kültür, sadece bilimsel bilginin ve mantîkî söylem ve tartışma kurallarının değil, aynı zamanda insan ruhunun derinleştirilmesinin ve zenginleştirilmesinin de bir kaynağıydı. Klasik metinler, insanın anlaşılması ve anlamlandırılması sürecinde yeni bir temel sunuyorlardı; klasik bilimsel araştırmalar, "*humanities*"i / beşerî bilimleri oluşturuyordu. Petrarch, yalnızca geçmiş ustaların kupkuru ve kısır taklitlerini talim etmek için değil, bilakis, bu ustaların enfes bir şekilde ifade ettikleri aynı ahlâkî ve imajinatif ateşi kendisinde çaktırabilmek için, antik kültürün -Virgil ve Cicero, Horace ve Livy, Homer ve Eflatun'un- büyük eserlerini bulma ve özümseme görevi biçmişti kendisine.

Avrupa, kendi asil klasik mirasını unutmuştu ve Petrarch şimdi bu klasiklerin yeniden toplanması ve hatırlanması çağrısında bulunuyordu: Yeni bir kutsal tarih inşa ediliyordu: Bir Grek-Roma vasiyeti, Yahûdî-Hıristiyan Ahit'inin yanıbaşına yerleştirilecekti.

Böylelikle Petrarch, Avrupa'yı yeniden-eğitme yükümlülüğüne soyunmuş oluyordu. Çağdaş Avrupa kültürünün radikal bir şekilde genişleyebilmesinin anahtarı, Latin ve Grek edebiyatının üstadlarıyla doğrudan temas kurmaktı. Yalnızca Hıristiyan teolojisi değil, şimdi bir de klasik beşerî edebiyat da, manevî aydınlanma ve ahlâkî gelişimin bir kaynağı olarak kabul edilebilirdi.

Kilise'nin ilmî çalışmaları ve eğitim sistemi, sürgit artarak aklîleşir ve soyutlaşırken, Petrarch, insanın duygusal ve muhayyileye dayalı derinliklerinin çatışmalarını ve çalkantılarını daha iyi yansıtacak bir eğitim ve öğrenim algısına ihtiyaç duyuyordu. İnsanı eğitmek için kilisenin sert ve kısıtlayıcı yöntemlerine ve insanı tasvir etmek için de doktrinel formüllere başvurmak yerine, Petrarch, insanın durumuna dâir fikirler için dogmatik olmayan içe-bakış ve gözlem yöntemlerine; insanın eğitimi için de manastır inzivasının yanısıra, bütün bir edebiyat ve eylem hayatına yönelmişti. Beşerî araştırmalar (*studia humanitatis*), ilâhiyat araştırmaları'ndan (*studia divinitatis*) farklılaştırılıyor, ayrıştırılıyor ve onun düzeyine yükseltiliyordu.

Şimdi, canlandırılan klasik eğitim ve öğrenim modeliyle birlikte, şiir ve retorik / belağat, üslûp, hitabet ve ikna edicilik, bir kez daha yeniden bizati-

hî kendileri olarak değerli amaçlar, ahlâkî gücün gerekli araçları oldu. Petrarch'a göre, edebî ifadenin güzelliği ve berraklığı, ruhun güzelliğini ve berraklığını yansıtırdı. Sözcüklerle ve fikirleri yavaş yavaş, hazmede hazmede, ince bir işçilikle haşir neşir olmakla; her duygunun ve algının nüanslarını hassas bir şekilde keşfetmekle, edebî disiplin, rûhî bir disipline dönüşüyordu; aynı şekilde ruhun mükemmelleşmesini de talep eden sanatsal mükemmelleşme çabasıydı bu.

Dante'nin geliştirdiği duyarlık, bir anlamda, ortaçağ dönemini doruk noktasına ulaştırmış ve çok güzel özetlemişti. Şimdi ise Petrarch, kültürün, yaratıcılığın ve insanın büyüklüğünün yeniden doğmasına yol açacak bir gelecek çağa bakıyor, bu çağın gelmesi için geceli gündüzlü çalışıyordu. Dante'nin şiirsel eseri, Tanrı'dan ilham alarak Tanrı'nın büyük azameti ve yüceliğini göstermek için yapılan katedralleri inşa eden zanaatkârların ve ustaların isimsiz, ortak saygı uyandıran ruhlarıyla gerçekleştirilmişti; Petrarch'ın eseri ise, Tanrı'nın yarattıklarının en asil merkezi olan bizzat insanın yüceltilmesi ve zenginleştirilmesi için, antikiteden ilham alarak üretilen yeni ruhun verdiği ilhamla ortaya konuyordu. Dante ile Skolastikler, teolojik keskinlik ve tabiî dünyanın bilimsel bilgisi üzerinde yoğunlaşmışlardı; Petrarch ise, aksi bir yol izleyerek kendi bilincinin derinliklerinde ve dehlizlerinde yol alıyordu. Manevî ve bilimsel bir sistem inşa etmek yerine, Petrarch'ın odak noktası, psikolojik, hümanist ve estetikti.

Bütün bunlar, Petrarch'ın maneviyatının yokluğundan ya da ortodoks biri olmamasından kaynaklanmıyordu elbette ki. Son kertede, Petrarch'ın Hıristiyanlığı, klasisizmi kadar samîmî ve muhkem bir şekilde kök salmıştı. Petrarch için Augustine, Virgil kadar önemliydi ve iki geleneğin bütün diğer sentezcileri gibi Petrarch da, Hıristiyanlığın, klasik vaadin ilâhî tahakkuku olduğuna inanıyordu. Petrarch'ın en yüksek ideali, bilgili dindarlık'tı (*docta pietas*). Dindarlık Hıristiyanlığa ait bir şeydi ve insanı Tanrı'ya yöneltiyordu; ama bilgi / bilme, bu dindarlığı pekiştiriyordu ve bilgi antikitenin klasiklerinden geliyordu. İki akım -Hıristiyanlık ile klasik kültür- derin bir harmoni oluşturuyordu ve insan, bu iki kaynaktan da kana kana içtiği zaman daha muazzam bir manevî tasavvur kazanıyordu.

Petrarch'ın görüşüne göre, Cicero, "her şeyin idare edici ve yapıcısı olan tek bir Tanrı"dan sözettiği zaman, o, "yalnızca felsefî anlamda değil, aksine aynı zamanda da, handiyse bunu Hıristiyanlıktaki anlamıyla ifade ediyordu; o yüzden, onun söylediklerine kulak kabarttığınız zaman, pagan bir filozofu değil de, bir havariyi dinlediğinizi zannedersiniz zaman zaman."

Geç Ortaçağlarda yeni olan şey, Petrarch'ta, herhangi bir manevîliğin olmaması, ortadan kalkması değildi; aksine, onun yaklaşımının, insan hayatına bakışının genel karakteriydi maneviyat. Onun dînî mizacının veya temayülünün talepleri, romantik ve duygulu aşk, incelik ve saray çevrelerinde seküler işler yapma, edebî ustalık ve şahsî şöhret arzusuyla sürekli yaratıcı bir savaş hâlinde olmasını gerektiriyordu. Petrarch'ı Rönesans'ın ilk adamı yapan şey, onun insan hayatının zenginliğine ve çok boyutluluğuna ilişkin bu yeni özeleştirel bilinç ve onun antikitenin büyük yazarlarının sahip oldukları ortak ruhu fark etmesiydi.

Eflatun'un Geri Dönüşü

Petrarch'ın çağrısından ilham alan çok sayıda âlim, antikiteye ait eserlerin el yazmalarını aramaya koyuldular. Buldukları, keşfettikleri her şeyi, dikkatle diğer nüshalarıyla karşılaştırıyorlar, edite ediyorlar, [Latince'ye] çeviriyorlar ve onların hümanist tasavvurlarının mümkün olduğu kadar tam ve en esaslı temelini oluşturacak bir külliyat kurmaya çalışıyorlardı. Bu faaliyet, o güne kadar kalan veya gelen Grek mirasının pek çoğunu koruyan ve âlimleri Türk işgali tehdidiyle Batı'ya göçmek için Kostaninopol'ü terketmeye başlayan Bizans'la daha sıklıkla kurulan temaslara denk gelmişti. Batılı âlimler, Grek dilini öğrenmeye ve bu dile tam anlamıyla hâkim olmaya başlamışlar ve kısa bir zaman zarfında da, Eflatun'un Grekçe *Diyaloglar*'ı, Plotinus'un *Enneads*'ı ve Eflatuncu gelenekle klasik Grek kültürünün diğer belli başlı eserleri İtalya'ya ulaşmıştı.

Batı'nın bu metinlere âniden kavuşuvermesi, daha önceleri Aristo'nun yeniden keşfinden farklı olmayan Eflatuncu bir yeniden-canlanma'nın patlak vermesine yol açtı. Elbette ki, Eflatunculuk, Batı'daki Hıristiyan düşüncesine, Orta Çağlar'ın en erken yüzyıllarından itibaren, önce Augustine ve Boethi-

us'un, daha sonları da 9. yüzyıl filozofu John Scotus Erigena'nın teşebbüsleri vasıtasıyla ve yanısıra da yine onun antik Yunan'da Meclis üyesi Dionysius'un eserlerini tercüme ve şerh etmesiyle Batı'ya aktarılmış ve nüfûz etmişti. Eflatunculuk, Chartres ve Saint-Victor'daki "okullar"da 12. yüzyıl [erken] Rönesans'ında yeniden canlandırılmıştı ve bu canlanma, mistik filozof Meiste Eckhardt'ta açıkça görülebiliyordu.

Her ne kadar Aristo'yu entegre etme çabalarının ürettiği meydan okuma üzerine kurulmuş olsa da, Albertus ve Aquinas'nın yüksek Skolastik geleneği bile yine de mahiyet itibariyle hâlâ derin bir şekilde Eflatuncuydu. Ancak bu Eflatun, bir hayli Hıristiyanlaştırılan, Augustine ve diğer Katolik Kilise Babaları tarafından dönüştürülen, her zaman dolaylı bir Eflatun olmuştu: Uzaktan tanınan, büyük ölçüde eserleri çevrilmemiş, kendi sözleriyle nâdiren bilinen, çoklukla başka bir dildeki ve başka bir zihin-setindeki özetler ve referanslarla aktarılan bir Eflatun'du bu. Cicero ve Augustine'deki kinâyeler temelinde bir Eflatuncu yeniden-canlanma için can atan Petrarch, 14. yüzyılda gerekli tercümanlara ne yazık ki sahip değildi. Orijinal Grekçe eserlerin yeniden-keşfi, 15. yüzyılın Batı Avrupa'sı için taptaze bir keşifti ve Marsilio Ficino ve Pico della Mirandola gibi Hümanistler, kendilerini bütünüyle bu akımın kendi çağdaşlarına nakledilmesi işine vakfetmişlerdi.

Eflatuncu gelenek, Hümanistlere, kendi entelektüel alışkanlıkları ve kaygılarıyla bir hayli uyuşabilecek felsefî bir temel sunuyordu. Üniversitelerdeki geç dönem Skolastikler'in kılı kırk yaran mukayeselerinden ve entelektüel soyutluklarından ziyade, Eflatunculuk, imajinatif derinliği ve manevî yüceliği oldukça zengin çatılmış bir doku sunuyordu. Güzelliğin, mutlak gerçeklik arayışında vazgeçilmez bir unsur olduğu; muhayyile ve tasavvurun bu arayışta, mantık'tan ve dogma'dan [Kilise'nin akîdesinden] çok daha önemli olduğu; insanın, ilâhî varlıklara ilişkin doğrudan bilgi'ye sahip olabileceği fikri ve benzeri fikirler, Avrupa'da gelişen yeni duyarlığa oldukça câzip geliyordu. Dahası, Eflatun'un diyalogları bile, Aristocu-Skolastik geleneğin kupkuru risaleleri gibi değil, rafine edebî şaheserler olarak görülüyordu; böylelikle de, retorik çekicilikleri ve estetik ikna edicilikleri nedeniyle Hümanistlerin tutkularına hitap ediyordu.

Hem Aristo, hem de Aquinas, geç Skolastikler tarafından kaskatı bir görünüme büründürülmüşlerdi; bu yüzden de, bu iki düşünür de, yeni Hümanistler için câzibelerini önemli ölçüde yitirmişlerdi. Geç Skolastisizm, Aquinas'nın handiyse insanüstü bir entelektüel sezgi ve analitik keskinlik gücüne sahip olduğunu ileri sürerek onu karikatürize etme noktasına varacak kadar abartılı yaklaşımların hâkim olduğu akademik bir atmosferde gelişip serpilmişti.

Aristo ile Aquinas'nın kendi zamanlarında sergiledikleri açık-uçlu entelektüel merak, sonunda, kendi takipçilerini kapalı, tamamlanmış ve sâbit sistemler tarafından dönüştürecek düşünce kalıpları üretmekle sonuçlanmıştı. Üstadın sözlerinin aşırı abartılı bir dille ve tavırla yüceltilmesi, yaratıcı bir bilim ve araştırma ruhu geliştirme imkânlarını azaltıyordu. Thomistler, Scotistçiler, Okhamcılar arasında gözlendiği gibi çatışma ve eleştirinin varolduğu zamanlarda bile, Skolastik diyalog, dışarıdakilere, kısır ayrıntılara gömülen sonu gelmez tartışmalara dönüşmüş görünüyordu.

Terminolojik kesinlik arayışının ve formel mantık ilgisinin, metafizik kuşatıcılıkta *via antiqua*'nın yerine geçtiği bir ortamda, Ockham tarafından başlatılan *via moderna*, bu tür kılı kırk yaran tartışmalara özellikle eğilimliydi. Ve 14. yüzyılda Ockham, Buridan, Oresme ve onların çağdaşlarının gösterdikleri parlak sıçramadan sonra, *via moderna*, başlangıçtaki câzibesini ve coşkusunu yitirmişti. 15. yüzyıla gelindiğinde, Slolastisizm'in entelektüel cesareti ve coşkusu gücünü koruyamaz hâle geldi. Dolayısıyla Eflatuncu geleneğin akını, Avrupa düşüncesini yeniden canlandıran taze ve hızla yayılan bir rüzgâra dönüştü. Üniversitelerin entelektüel ortodoksinin su birikintisinin ortasında tutsak kalmasıyla birlikte, 15. yüzyılın ikinci yarısından sonra Floransa'da Cosimo de Medici'nin hâmiliğinde ve Ficino'nun öncülüğünde Eflatuncu bir Akademi kuruldu; işte bu Akademi, Eflatuncu yeniden-canlanmanın yeşeren merkezi oldu.

Hümanistler, Eflatunculuk'ta ve Yenieflatunculuk'ta, görünüş itibariyle Hıristiyanlık'takiyle mukayese edilebilecek nitelikte dînî ve ahlâkî derinliğe sahip Hıristiyan-olmayan rûhî / manevî bir gelenek keşfettiler. Yenieflatuncu külliyat, muhtemelen Hıristiyanlık'ın mutlaka olduğu ama tek tezahürü olmadığı evrensel bir dinin varlığını ima ediyordu. Petrarch'ın Cicero'ya ilişkin

söylediği şeylerin bir adım daha ötesine giden Erasmus, Socrates'e bir aziz olarak ibadet etmemek için kendisini zor tuttuğunu yazacaktı daha sonraları.

Hümanistlerin bir anda genişleyen okuma listeleri, ifadesini yalnızca Klasik Greklerde bulmakla kalmayan, aynı zamanda bütün bir medeniyet tarihinde de -Hermesçi külliyatta, Zerdüştçü kehânetlerde, İbrânî Kabbala'sında, Babil ve Mısır medeniyetlerinin mistik ve felsefî metinlerinde de- bulan, kendisini sürekli olarak ve evrensel bir şekilde gösteren bir Logos'tan söz eden kültürler arası bir bilgeliğin mevcut olduğu bir eğitim, öğrenim ve bilgilenme geleneğinin, entelektüel, spiritüel ve imajinatif düşünce geleneğinin varlığını somut ürünleriyle gözler önüne seriyordu.

Bu geleneğin akın etmesiyle birlikte, yeni bir insan, tabiat ve Tanrı tasavvuru da beraberinde gelmiş oldu. Plotinus'un aşkın Bir'den südûr eden / vücûda gelen dünya / âlem tasavvuruna dayanan Yenieflatunculuk, tabiatı, Tanrı'nın nüfûz ettiği, Dünya Ruhu'nun asil bir ifadesi olarak resmediyordu. Yıldızların, gezegenlerin, ışığın, bitkilerin ve hatta taşların bile sır dolu, esrarengiz bir boyutları vardı. Yenieflatuncu Hümanistler, tıpkı İsa-Mesih'in dünyanın ışığı olması gibi, Güneş'in ışığının da, Tanrı'nın ışığı olduğunu düşünüyorlardı; dolayısıyla, yaratış'ın / yaratılmışların bütünü, hep birlikte, ilâhîlikte yıkanıyorlardı; dahası, ışığın ve hayatın kaynağı olan Güneş de ilâhî sıfatlara sahipti.

Aşkın matematik form'larına göre tanzim edilen antik Pisagorcu kâinât tasavvuru, yoğun bir ilgiye mazhar oluyor ve tabiatı, dili sayı ve geometri olan mistik akıl'ın / zekâ'nın nüfuz ettiği bir varlık olarak açıklama vaadinde bulunuyordu. Dünya bahçesi, tabiatın her bir parçasında örtük olarak mevcut büyük güçlerle ve aşkın anlamlarla bir kez daha mest oluyor ve böylelikle neşeyle doluyordu.

Yine Yenieflatunculaın insan tasavvurları da aynı ölçüde yüceltilmiş bir insan anlayışına dayanıyordu. İlâhî bir ateşle donanan insan, kendi içinde sonsuz tanrının sûretini keşfetmeye muktedirdi. İnsan, ilâhî makrokozmos'un [büyük âlem'in] asil bir mikrokozmos'uydu [küçük âlem'iydi]. Ficino, *Platonic Theology* / *Eflatuncu Teoloji* başlıklı kitabında, insanın, yalnızca dünyevî güçleri açısından büyük oranda "Tanrı'nın vekili" değil, aynı zamanda, aklı / ze-

kâsı oranında, "göklerin Yaratıcı'sı [Author'ü = Yazar'ı / yegâne Otorite'si] olarak hemen hemen aynı dehâ"ya, [handiyse aynı yaratıcılığa] sahip olduğunu öne sürüyordu. Samîmî dindar biri olan Ficino, insanın ruhunu, "akıl / intellect ve iradesi vasıtasıyla, tıpkı bir anlamda Eflatuncu çift kanat gibi her şey olmaya ve hatta bir tanrı olmaya" bile muktedir olduğunu söyleyecek kadar ileri gidiyordu.

Bu yeniden canlanan, hayat bulan klasik geçmişin ışığında, insan, şimdi, kâinâttaki asil rolüne dâir yeni bir bilinç elde ediyor ve böylelikle yeni bir tarih duygusu ortaya çıkıyordu. Hümanistler, geleneksel Yahûdî-Hıristiyan tasavvurunda olduğu gibi lineer / çizgisel tarih algısından ziyade, antik Grek-Romalıların çevrimsel tarih algısını coşkuyla benimsiyorlardı. Onlar, kendi dönemlerini, Ortaçağların barbar karanlığından yeniden-doğuş, antikitenin azametine ve görkemine yeniden-dönüş, yeni bir altın çağın şafağının atması olarak görüyorlardı. Yenieflatuncu Hümanistlerin tasavvuruna göre, bu dünya da, insan da, Musa peygamber ya da filozof Augustine'in zannettikleri gibi o kadar da "düşmüş" değildi.

Belki de genç ve parlak Pico della Mirandola, bu yeni dînî "çeşitlilik" [senkretizm = uzlaştırmacılık], geniş ilmî araştırma ve insanın potansiyel ulûhiyetinin iyimser ifadesi ruhunu en iyi gözlemleyen ve özetleyen kişiydi. Pico, 1486 yılında, daha henüz 23 yaşındayken, çeşitli Grek, Latin, İbranî ve Arap yazarlarından ve bunların fikirlerinden oluşan 900 tezi savunmak için, bütün Avrupa çapından âlimleri halk önünde tartışmak için Roma'ya davet ettiğini ilan etmiş ve bu hâdise için de o ünlü *Oration on the Dignity of Man* başlıklı eserini kompoze etmişti. Bu eserinde Pico, temel kaynakları olarak hem Kitab-ı Mukaddes'in "Yaratılış Kitabı"nı, hem de Eflatun'un *Timaeus*'unu kullanarak Yaratılış'i tasvir ediyor ve hatta daha da ileri gidiyordu: Tanrı, kendi ilâhî hikmetinin kutsal bir mabedi olarak dünyanın yaratılışını tamamladığında, sonunda, rolü, Tanrı'nın eserinin o muazzam azameti üzerinde düşünmek, ona hayranlık duymak ve onu sevmek olacak olan insanı yaratmaya karar vermişti.

Bununla birlikte, Tanrı'nın insanı yaratması için gerekli olacak arketipleri yoktu ve bu yüzden bu son yaratış hakkında şunları söylemişti:

"Ne yerleşik bir yer, ne yalnızca size ait bir form, ne de size herhangi bir özel fonksiyon verdik Ey Ademoğlu; işte bu nedenle, nerede olursa olsun, hangi form'da olursa olsun, hangi fonksiyonu yerine getirirse getirsin, sizin arzularınıza ve yargınıza göre arzu ettiğiniz şeye sahip olacaksınız. Kaderleri önceden tayin ve takdir olunan diğer yaratıkların tabiatı, Bizim tarafımızdan belirlenen sınırlarla sınırlıdır. Hiç bir sınırla sınırlanmaya Sen, kendi tabiatını, özgür bir güce sahip olan özgür iradene göre sen belirleyeceksin. Seni dünyanın merkezine yerleştirdim; bu nedenle, dünyada olup bitenlere sen kendin daha kolaylıkla çeki düzen verebilirsin. Biz seni, ne semâvî, ne de dünyevî, ne ölümlü, ne de ölümsüz yarattık; bu yüzden kendini daha özgür ve daha onurlu bir şekilde bizzat sen şekillendirebilirsin; hangi şekilde istiyorsa o şekilde kendine şekil ve yön verebilirsin. Seni, vahşî canavarlardan ibaret olan daha düşük varlık türlerinin arasına göndereceğiz. Böylelikle, ilâhî olan daha yüksek varlıklara iştirak ederek kendi ruhunun kararlarıyla artık yeniden-doğabileceksin."[51]

İnsana özgürlük, değişme ve değiştirebilme kabiliyeti ve kendini dönüştürme gücü verilmişti/r: Dolayısıyla Pico, bu gerçeğin, kadîm gizemlerde, insanın büyük Promete / Prometheus mitik figürü olarak sembolize edilmesiyle benimsendiğini söylüyordu. Tanrı, insana, üstün yegâne Tanrı ile tam bir birlik gerçekleşme noktasına yükselmesini sağlayacak ve bu kâinât'taki konumunu özgürce belirleyebilecek bir kabiliyet bahşetmiştir. Klasik Greklerin, Kutsal Kitap'ın İlk Günah anlayışıyla zedelenmediği gözlenen özgür irade ve kişilik sahibi insan algıları, insanın rûhî yükselme için gerekli entelektüel güçlere ve kabiliyete sahip olduğu şeklindeki insan kavrayışları, şimdi Batılı insan canavarında yeniden zuhûr ediyordu.

Ayrıca yeni geliştirilen *kâinâtın bilgisini elde etme biçimi* de oldukça farklılık arzediyordu. Şimdi, metafizik hakîkati taşıma kapasitesi konusunda rakipsiz olduğu düşünülen muhayyile, epistemolojik tayfta en yüksek konuma yük-

51 Alıntıladığımız metin, şu kaynaktaki çeviriden nakledilmiştir: Mary Martin McLaughlin, *The Portable Renaissance Reader*, ed., J. B. Ross ve M. M. McLaughlin, New York: Pengui 1977: 478.

selmişti. Muhayyileyi disipline edilmiş bir şekilde kullanmak sûretiyle insan, kâinâtı tanzim eden aşkın canlı Formları bilincine kazandırabilirdi. Böylelikle, zihin, en derin düzenlemesini yeniden canlandırabilir ve kozmos'la yeniden birleşebilirdi. Skolastiklerin aksine, artan ampirisizmleri ve her şeyi somuta indirgeyen yaklaşımlarıyla Yenieflatuncu Hümanistler, her somut olayda bir arketipal anlam görüyorlar, mitleri metafizik ve psikolojik fikirlerin iletilmesinde veya taşınmasında birer araç olarak kullanıyorlar ve şeylerin, olup bitenlerin ve varlıkların gizli anlamlarını bulmaya çalışıyorlardı.

Yenieflatunculuğun varlık hiyerarşisinde antropoloji ile pagan tanrıları entegre etme çabalarının izinden giden Rönesans Hümanistleri, *gezegen tanrılar*'ı muhayyileye dayalı söylem biçimleri olarak kullanmaya başladılar.

14. yüzyılın nominalist düşünürlerinden Oresme gibi önde gelen Skolastikler, astrologların olup bitenleri tahmin edebilme iddialarına karşı çıkıyorlardı; ama Hümanistlerin etkisiyle birlikte, astroloji, Floransa'daki Akademi'de, saray ve aristokrasi çevrelerinde, Vatikan'da yeniden filizlendi. Yahûdî-Hıristiyan Tanrı tasavvuru hâlâ hâkimiyetini ve geçerliliğini sürdürüyordu; ama varlıklar şemasında, Grek-Roma tanrılarına ve tanrıçalarına da yeni bir değer ve hayat verilmeye başlandı. Falcılık, her yere yayıldı ve gezegenlerin güçlerine ve burç sembollerine yapılan atıflar her yerde pıtrak gibi bitti. Mitolojinin, astrolojinin ve ezoterizmin ortodoks ortaçağ kültüründen hiç bir zaman eksik olmadığı bir gerçektir: Alegoriler ve sanatsal imgeler, günlere ve haftalara gezegen isimlerinin verilmesi, astrolojik unsurların ve abartılı söylentilerin ve söylemlerin tasnif edilmesi, beşerî bilimlerin, sanatların ve tabiat bilimlerinin diğer pek çok yönleri, bütün bu esrarengiz, mitolojik ve astrolojik etkileri ve yönelimleri gözle görülür bir şekilde yansıtıyordu.

Ancak bütün bunlar, klasik konumlarını yeniden canlandırmaya yardım edecek şekilde yeni bir ışıkta yeniden-keşfedildiler. Tanrılar, yeniden kutsal konumlar kazandılar; antikitenin tanrılarının sûretleri, antik imgeleri andıracak ve aratmayacak güzellikle ve duygusal çekicilikle resimlerde ve heykellerde resmedilmeye başlanmıştı yeniden. Klasik mitoloji, İsa-Mesih'ten önce yaşayanların asil dînî hakîkati olarak nitelendirilerek bizatihî bir teoloji gibi kabul edilmeye başlandı; bu yüzden klasik mitoloji araştırmaları, bir başka bilgi-

li dindarlık (*docta pietas*) biçimi oldu. Güzellik tanrıçası, pagan Venüs, bir rûhî güzellik sembolüne ve ruhun ilâhî aşk'a uyanışına aracılık eden ilâhî Zihin'deki bir arketipe dönüştürüldü ve böyle olunca da, Bâkire Meryem'in alternatif bir tezahürü olarak görüldü. Eflatuncu tahayyüller ve doktrinler, Hıristiyan terimleri açısından yeniden-özümsendi; Grek tanrı ve şeytan güçleri Hıristiyan melekleri olarak benimsendi; *Symposium*'da Socrates'in hocası Diotima'nın Kutsal Ruh'tan ilham aldığına inanılmaya başlandı. Çeşitli gelenekleri ve perspektifleri içine alan, Eflatunculuğu da "yeni İncil"i olarak ilan eden gevşek bir senkretizm / bağdaştırmacılık ortaya çıkıyordu artık.

Böylelikle, bir yandan, Skolastisizm, Aristocu gelenekteki rasyonel zihin kavramını enerjik olarak yaygınlaştırırken, öte yandan da, evanjelik tarikatlar ve Rhineland mistikleri, primitif Hıristiyan geleneğinin izinden giderek rûhî kalbi beslerlerken; şimdi Hümanizm, Eflatuncu geleneğin imajinatif akıl'ını harekete geçiriyordu. Bütün bu gelişmeler, kendilerine özgü şekillerde, insanın ilâhî olan'la ilişkisini yeniden-kurmaya yönelen gelişmelerdi. Hümanizm, insana, yeni bir onur, tabiata yeni bir anlam ve Hıristiyanlığa da daha az mutlak özellikler taşıyan yeni boyutlar kazandırmıştı. Gerçekten de, insan, tabiat ve klasik miras, bütün bunların hepsi, insan tasavvurunun ve faaliyetinin radikal bir şekilde genişlemesini ve ortaçağ ufkunun ötesine taşmasını kışkırtan Hümanist algı'da kutsanmışlar ve tanrısallaştırılmışlardı; böylelikle Hümanistlerin kendilerinin de beklemedikleri ölçüde eski tarzları ve algılama biçimini tehdit edecek boyutlar kazanmışlardı.

Zira bu tür bir sofistike ve kabul edilebilir ama yine de Hıristiyan olmayan rûhî geleneğin yeniden-keşfiyle birlikte, Hıristiyan vahyinin mutlak biricikliği izafîleştirilmiş ve Kilise'nin manevî otoritesi örtük olarak da olsa aşındırılmıştı. Dahası, Hümanistlerin münferit insan muhayyilesinin iç dünyasını ve zenginliklerini kutsamaları, kurumsal olarak tarif edilen ritüel, ibadet ve Hıristiyan âmentüsünün gizemleri konusunda derin tefekküre dalma biçimlerine karşı sınırsız özel muhayyileyi inkâr eden, hakîr gören Kilise'nin geleneksel maneviyat biçimlerinin dogmatik sınırlarını ziyadesiyle aşıyor ve aşındırıyordu.

Kezâ Yenieflatunculuğun bütün tabiatların içkin ilâhîliği iddiası da, aynı şekilde, Tanrı'nın mutlak aşkınlığını, Sina Dağı ya da uzak bir geçmişteki

[Kudüs yakınlarındaki İsa-Mesih'in çarmıha gerildiği yer olduğu söylenen] *Golgotha* gibi yerlerde vahyedilen Tanrı'nın mutlak ulûhiyetini öne çıkaran ortodoks Yahudî-Hıristiyan temayülüyle çatışıyordu. Ve özellikle tedirgin edici olan şey de, Venüs, Satürn ya da Promete'ye yapılan atıfların alegorik olarak çok daha fazla şeyi ima ve ifade ettiği anlaşılan Yeni Eflatuncu Hümanistlerin yazılarındaki çoktanrıcı sonuçlardı.

Muhafazakâr teologlar için aynı ölçüde tedirgin edici bir başka nokta da, ilâhî dehâ'nın insan kişiliğini aşarak, insanı, manevî aydınlanmanın ve yaratıcı gücün doruklarına çıkarttığı, insandaki yaratılmamış ilâhî kıvılcımı çaktırdığı şeklindeki Yenieflatuncu inançtı. Bu kavrayış biçimleri ve antikitenin çoktanrıcı mitolojileri, bir yandan, doğmakta olan Rönesans'ın sanatsal dehâsının temelini ve itici gücünü sunarken (sözgelişi, Milekanj, Floransa'da Akademi'de Ficino'nun öğrencisiydi); öte yandan da, Hıristiyan geleneğinin, ulûhiyeti yalnızca Tanrı'ya ve Kilise'nin kutsayıcı kurumlarına hasreden inancını sarsıyordu. İnsanın, tanrısal bir konuma yükseltilmesi, Ficino ve Pico'nun tasvir ve tariflerinde gözlendiği gibi, Yaratıcı ile yaratılmış olan arasındaki daha kes/k/in ortodoks Hıristiyan dikotomisini ve Düşüş doktrinini aşındırıyor ve tepetaklak ediyordu. Pico'nun *Oratio* kitabında yer alan, Tanrı'yla birleşme veya bütünleşme de dâhil, insanın kendi varlığını veya kaderini, herhangi bir kurtarıcının aracılığı sözkonusu edilmeksizin, kozmos'un herhangi bir düzeyinde belirleyebileceği şeklindeki açıklaması, kolaylıkla yerleşik kutsal hiyerarşinin heretik bir şekilde hiçe sayılması olarak yorumlanabilirdi.

Hâl böyle olunca, papalık komisyonunun, Pico'nun çeşitli önermelerini kınaması ya da papalığın, Pico'nun planladığı uluslararası halk meclisi toplantısını yasaklaması hiç de şaşırtıcı değildir. Yine de Roma'daki Kilise hiyerarşisi klasik canlanmayı büyük ölçüde hoşgörüyle karşılamış ve hatta sahiplenmişti; özellikle de Floransa'lı Medici gibi kişilerin papalık gücüne nüfûz ederek, Kilise kaynaklarını, Rönesans'ın sanat şaheserlerini finanse edecek şekilde kullanmaya başlaması (sözgelişi, bunların masraflarının karşılanması için günah çıkarma kurumunun işletilmesi) bunun bir göstergesidir.

Rönesans dönemi papa'ları, Kilise'nin geniş Hıristiyan kitlelerinin manevî rehberliğini yapma işiyle meşgul olmasından ötürü bütünüyle ihmal ettiği

gözlenen bu yeni kültürel hareketin klasik ve seküler zenginliklerini hayranlıkla karşılıyorlardı. Hümanist hareketin teşvik ettiği -içkin ulûhiyet olarak tabiat, pagan duyguculuğu ve çoktanrıcılığı, insanın tanrısallaştırılması, evrensel din gibi fikirlerle- ortodoks Hıristiyan dogmasının ihlal edilmesini görecek ve dolayısıyla Rönesans'ın Hıristiyanlığı Helenleştirme çabalarına dur diyecek olan şey Reformasyon'du.

Ne var ki, Protestanlar, fikirlerini Hümanistlerin Kilise'ye yönelttikleri eleştiriler üzerine bina edecekler ve Kilise'den manevî ve kurumsal yapması talebinde bulunacaklardır. Hümanistlerin yeni dînî duyarlıkları, Kilise'nin sekülerleşmesiyle ve geç ortaçağ üniversitelerinin aşırı akılcılıklarıyla birlikte çözülen Batı kültürünün rûhî hayatını yeniden canlandırmışlardı. Ancak öte yandan da, Helen / Grek pagan kültürüne ve Hıristiyanlığın dışındaki dînî değerlere vurgu yapmakla, bu hareket, sadece Kutsal Kitap'ın vahyine dayanan geleneksel kutsal dine pagan etkilerinin nüfûz etmesine karşı arındırıcı / pür din yanlısı Yahûdî-Hıristiyan tepkisinin patlak vermesini kışkırtacaktı.

Eflatuncu canlanmanın bilimsel sonuçları, dînî sonuçlarından daha az önemli değildi. Hümanistlerin Aristo karşıtlıkları, bu kültür hareketinin, Aristocu geleneğin üniversitelere hâkim olan sürgit artan dogmatik otoritesinden entelektüel olarak bağımsızlaşmasını pekiştirmişti. Daha özel olarak ise, dünyanın niceliksel ölçümlenmesinin üstün İlâhî Akıl'dan südûr eden bir sırrı ifşa edebileceğini savunan Pisagorcu matematik teorisinin nüfûzu, Kopernik'e, onun takipçilerine ve oradan da Galileo ve Newton'a, tabiatın sırlarına nüfûz etme çabalarında doğrudan ilham verecekti.

Geç Skolastiklerin akılcılıklarma ve kupkuru ampirisizmlerine eklenen Yenieflatuncu matematik, Bilimsel Devrim'in ortaya çıkışı için gerekli olan son oluşturucu ögelerden birini sunmuştu. Onları, karmaşık ve artık büsbütün işlerliğini yitirdiği gözlenen Batlamyusçu yermezli astronomi sistemini yıkmaya zorlayan basit, kesin ve enfes matematik formlarla aydınlanan ve işlemeye başlayan görünür evren fikrinin doğmasına neden olan şey, Kopernik ve Kepler'in inatçı, yılmak bilmeyen Yenieflatuncu inançlarıydı.

Kopernikçi hipotezin gelişimini, aynı zamanda, özellikle Ficino'nun övgü ve takdirle karşıladığı Yenieflatuncuların Güneş'i kutsallaştırmaları da etkile-

mişti. Kopernik'in ve özellikle de Kepler'in Dünya-merkezli evren anlayışını dönüştürme konusunda harekete geçirdikleri entelektüel güç, onların merkezî Tanrı'yı Güneş'in yansıttığı, diğer gezegenlerin ve Dünya'nın onun etrafında döndüğü (ya da Kepler'in deyişiyle, Dünya'nın hayranlıkla Güneş'in etrafında döndüğü) şeklindeki Yenieflatuncu kâinât tasavvurlarından önemli bir itici güç ve hız almıştı. Eflatun, *Cumhuriyet*'inde / *Devlet*'inde, Güneş'in, görünür / zâhirî âlemde, üstün İyi İdesi'nin aşkın âlemde oynadığı role benzer bir rol oynadığını ifade ediyordu. Gökyüzündeki en parlak ve yaratıcı varlık olan Güneş'in sunduğu o sınırsız ışık, hayat ve sıcaklık armağanları [ve nimetleri] göz önünde bulundurulduğunda, hiç bir cismin, kâinâtın merkezi olma rolü için Güneş kadar uygun olmadığı görülecektir.

Dahası, sonlu [ve sâbit] Aristocu kâinât tasavvurunun aksine, sonsuz üstün Tanrı algısına dayanan Yenieflatuncu kâinât tasavvurunun mahiyeti ve bu tasavvurun yaratılıştaki sonsuz üretkenliği, ortaçağ kozmos'unun geleneksel mimarî yapısından kopuşu daha fazla belirginleştiren, buna mukabil olarak da, genişleyen bir kâinât tasavvuru öneriyordu. Dolayısıyla, bu gerçekten yola çıkan 15. yüzyılın ortalarında yaşayan derin âlim, Kilise kardinali ve Yenieflatuncu filozof-matematikçi, Cusa'lı Nicholas, merkezsiz (ya da çok-merkezli) sonsuz Yenieflatuncu kâinâtın bir parçası olan hareketli bir Dünya fikri geliştirmişti.

Hâl böyle olunca, Hümanistlerin başlattığı Eflatuncu canlanma, yalnızca -sanatsal başarılarında, felsefî çeşitliliğinde ve beşerî dehâ kültü'nün gelişmesinde- Rönesansa ilham vermekle yetinmedi, aynı zamanda, Reformasyon ve Bilimsel Devrim için neden olduğu doğrudan ve dolaylı sonuçlarla birlikte, süratle modern dönemin oluşumuna katkı verecek kadar geniş bir alana yayıldı. Eflatuncu çizginin kaynaklar'ının doğrudan yeniden keşfiyle birlikte, ortaçağın izleyeceği yönelim bir anlamda belirginleşti. Aristo ile Eflatun, akıl ile muhayyile, içkin ile aşkın, tabiat ile ruh, dış dünya ile iç psişe arasında varolan ve Hıristiyanlığın bizzat kendi iç diyalektiği tarafından daha da içinden çıkılmaz hâle getirilen ve yoğunlaştırılan antik Yunan'daki denge ve gerilme benzer bir şey bir kez daha Batı kültüründe zuhûr ediyordu. Bu istikrarsız ama verimli denge'den bir sonraki çağ ortaya çıkacaktı.

YİRMİALTINCI BÖLÜM

EŞİKTE

Uzun ortaçağ dönemi boyunca Hıristiyan dölyatağında -felsefeden psikolojiye, dinden bilime, politikadan sanata kadar- hemen her cephede dikkate değer bir olgunlaşma gerçekleşti. Geç yüksek Orta Çağlar'a gelindiğinde, bu gelişme, bu dölyatağının sınırlarına meydana okumaya başladı. Olağanüstü sosyal ve ekonomik büyüme, Kilise'nin otoritesiyle rekabet eden seküler monarşiler tarafından siyasî otoritenin pekiştirilmesiyle birlikte daha da kışkırtılan bu tür bir kültürel dinamizmin müsait temelini oluşturmaya yetti. Feodal düzenden kentler, loncalar, birlikler, devletler, uluslararası ticaret, yeni bir tüccar sınıf, hareketli bir çiftçi sınıfı, yeni sözleşme ve hukuk yapıları, parlamentolar, müşterek özgürlükler, erken anayasa biçimleri ve temsîlî hükümetler doğdu. Önemli teknolojik ilerlemeler kaydedildi ve yaygınlaştırıldı. İlmî araştırmalar ve eğitim atılımları, hem üniversitelerde, hem de üniversitelerin dışında dikkate değer ilerlemeler gösterdiler. Batı'daki insan tecrübesi, yeni bir gelişkinlik, karmaşıklık ve yaygınlık düzeyine ulaşıyordu.

Bu evrimin karakteri, hepsi de ilâhî sırrın kendini ifşasında mündemiç unsurlar olarak Aquinas'nın insanın varlığının dinamik özerkliğini, tabiî dünyanın ontolojik önemini ve ampirik / deneysel bilginin değerini felsefî düzeyde tasdik etmesinde görülebiliyordu. Bu durum, daha genel olarak ise, Skolastikler'in natüralizmi ve rasyonalizmi, uzun bir sürede ve polemiklere dayalı olarak

geliştirmelerinde ve onların Grek felsefesi ile bilimini Hıristiyan dünya tasavvurunun çerçevesi içine yerleştiren ansiklopedik *summae*'larında kendisini gösteriyordu. Yine bu olgu, Gotik katedrallerin yakaladıkları benzersiz mimarî başarılarda ve Dante'nin büyük Hıristiyan epiğinde de gözlemleniyordu.

Erken deneysel bilimin Bacon ve Grosseteste'nin çalışmalarıyla, Ockham'ın nominalizm / "adcılık" teorisi ile akıl ile imanı birbirinden ayırmasında, Buridan ile Oresme'nin Aristocu bilimde eleştirel ilerlemeler kaydetmesinde gelişmiş olması şâyân-ı dikkat bir hâdiseydi.

Dahası bu olgu, halk mistisizminin ve husûsî dindarlığın yükselişinde, toplumda ve sanatlardaki yeni gerçekçilik ve romantizmde, halk ozanları ve şâirlerce kurtarıcı *aşk* / dünyevî aşk anlayışının kutlanmasında karşımıza çıkan kutsal'ın sekülerleştirilmesinde gözlemlenebiliyordu. Petrarch gibi kişilerin karmaşık, incelikli ve estetik olarak rafine duyarlıklarının ortaya çıkmasıyla, özellikle de Petrarch'ın yönelim bakımından aynı anda hem dînî, hem de seküler olan'a oldukça bireyselleşmiş bir yaklaşım geliştirmesiyle ölçümlenebilirdi.

Yine bu olgu, Hümanistler'in klasik bilim, sanat ve edebiyat geleneğini canlandırmalarında, Eflatuncu geleneği yeniden keşfetmelerinde ve Roma İmparatorluğu'nun çöküşünden bu yana Avrupa'da ilk kez özerk bir seküler eğitim anlayışı ihdas etmelerinde görülüyordu. Belki bu evrim, en çarpıcı ve sarsıcı biçimde, Pico ve Ficino tarafından ilan edilen yeni Promete'ci insan tahayyülü ve tasavvurunda gözleniyordu. Yeni ve sürgit büyüyen bağımsız bir ruh, her yerde kendini gösteriyor, sıklıkla ayrıksı ama her zaman genişleyen yönlerde kendini ifade ediyordu. Yavaş yavaş, meşakkatle ama harikulâde ve gözle görülür bir güçle, Batı düşüncesi yeni bir evren'e açılıyordu.

Avrupa kültürünü oluşturan Ortaçağ kuluçka dönemi, eski yapılar tarafından artık daha fazla ihata edilemeyecek kadar kritik bir eşiğe gelip dayandı. Gerçekten de, yaklaşık bin yıl gibi uzunca bir süre devam eden Batı'nın olgunlaşma süreci, modern dünyanın doğuşuna imkân tanıyacak bir dizi olağanüstü kültürel patlamaya tanıklık etmek üzereydi.

KAYNAKÇA

Aescylus (1953-56). *The Complete Greek Tragedies*. D. Grene & R. Lattimore (der.). Chicago: Chicago University Press.

[Alûsî (2005 /1426). Rûhü'l-Meânî fî Tefsîrü'l-Qur'ân. Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye. (Arapça Tefsir)].

Aquinas, Thomas (1972). *An Aquinas Reader*. (Derleme ve Giriş: Mark T. Clark). Garden City, NY: Doubleday.

———, (1945). *Basic Writings of St. Thomas Aquinas*. Der.: A. C. Pegis. 2 Cilt. New York: Random House.

———, (1945-48). *Summa Theologica*. İng. çev.: İngiliz Dominiken Tarikatı Papazları. 3 Cilt. New York: Benziger.

Aristo (1984). *The Complete Works of Aristotle: The Revised Oxford Translation*. (ed.) James Barnes. 2 Cilt. Princeton: Princeton University Press.

Armitage, Angus (1957). *Copernicus: The Founder of Modern Astronomy*. New York: Thomas Youseloff.

Armstrong, A. H. (1967) (ed.). *The Cambridge History of Later Greek and Early Rome*.

Augustine (1871-77). *Works*, C. 9. ed., M. Dods, Edinburg: Clark.

Barfield, Owen. (1989). "Coleridge's Philosophical Lectures," *Towards* 3 / 2.

Brown, Raymond E. (1975). "'Who Do Men Say That I Am?'-A Survey of Modern Scholarship on Gospel Christology," *Biblical Reflections on Crises Facing the Church*. New York: Paulist Press: 20-37

Campbell, Joseph (1964). *The Masks of God: Occidental Mythology*. New York: Viking.

Chadwick, Henry (1966). *Early Christian Thought and the Classical Tradition: Studies in Justin, Clement and Origen*. Oxford: Oxford University Press.

Chenu, M. D. (1983). "Theology and the New Awareness of History", *Nature, Man and Society in the Twelfth Century: Essays on New Theological Perspectives in the Latin West*'in içinde, (edite eden ve İngilizceye çeviren, J. Taylor ve L. K. Little), Chicago: University of Chicago Press: 162-201.

Dods, E. R., (1973). "Progress in Classical Antiquity," *Dictionary of the History of Ideas*, ed., Philip P. Weiner. New York: Charles Scribner's Sons. C. 3: 623-626.

[Elmalılı Hamdi Yazır (1971). *Hak Dini Kur'ân Dili: Türkçe Tefsir*. 9 cilt. İstanbul: Eser Kitabevi].

Engelsman, Joan Chamberlain (1987). *The Feminine Dimension of the Divine*. Willmette, Ill., Chiron.

Finley, John H. (1966). *Four Stages of Greek Thought*. Stanford: Stanford University Press.

Fox, Robin Lane (1987). *Pagans and Christians*. New York, Alfred A. Knopf.

Fromm, Erich (1963). *The Dogma of Christ and Other Essays on Religion, Psychology and Culture*. New York: Holt, Rhinehart & Winston.

Grube, Georges M. A., (1958). *Plato's Thought*. Boston: Beacon Press.

Guthrie, W. K. C. (1962). *A History of Greek Philosophy, I. Cilt: Earlier Presocratics and its Pythagoreans*. Cambridge: Cambridge University Press.

———, (1960). *The Greek Philosophers: From Thales to Aristotle*. New York: Harper Torchbook.

[Gündüz, Şinasi (2004). *Pavlus: Hıristiyanlığın Mimarı*, Ankara: Ankara Okulu Yayınları].

Harrison, Jane Ellen (1972). *Prolegomena to the Study of Greek Religion* (Cambridge: Cambridge University Press.

Heath, Sir Sir Thomas L., (1913). *Aristarchus of Samos: The Ancient Copernicus*. Oxford: Clarendon Press.

[İnciller: Barnabas İncili, Luka İncili, Markos İncili ve Yuhanna İncili].

Keller, Evelyn Fox. (1985) "Love and Sex in Plato's Epistemology", *Reflections on Gender and Science*'ın içinde. New Haven: Yale University Press. ss. 21-32.

Kuhn, Thomas S. (1957). *The Copernican Revolution: Planetary Astronomy and the Development of Western Thought*. Cambridge: Harvard University Prsss.

Ptolemy,(1952). *Almagest, Great Books of the Western World*. C. 16. Chicago: Encyclopedia Britannica.

Ross, J. B. ve M. M. McLaughlin (1977). *The Portable Renaissance Reader*, New York: Penguin.

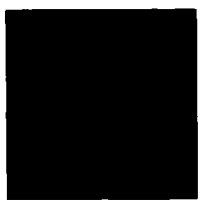
Spretnak, Charlene (1984). *Lost Goddesses of Early Greece*. Boston: Beacon Press.

[Toorn, Karel Van Der ve diğerleri (.1999). (ed), *Dictionary of Deities and Demons in the Bible*, 2. Baskı, Leiden: Brill, Hollanda, ss. 910-920].

[Toynbee, Arnold (1980). *Medeniyet Yargılanıyor*, çev. Ufuk Uyan, İstanbul: Yeryüzü Yayınları].

Vlastos, Gregory (1973). "The Individual as an Object of Love in Plato", *Platonic Studies*'in içinde, Princeton: Princeton University Press. ss. 3-42.

Not: Kaynakça'da köşeli parantez içinde zikredilen Türkçe, Arapça ve İngilizce kaynaklar, yayıncının dipnotlarda kullandığı kaynaklardır. (çev. notu).



indeks

akıl: 2, 69-78
Grek düşüncesinde evrensel ~: 69-78
İslâm düşüncesi akletme türleri: 2
Anexımenes: 36
Antik Yunan (bkz. Grek/ler, grek düşüncesi)
Aquinas: 287-303
~nın arayışı: 287-303
arketip: 15-24
~al formlar ve Grek düşüncesi: 15-24
Aristo: 89-108, 317-320
Grek dengesi ve ~: 89-108
ile Eflatun'un düşüncelerinin mukayesesi: 89-102, 105-108
~nun düşüncesinin Eflatun'un düşüncesinden farklılaşması: 89-91
~nun epistemolojisi: 92-100
~nun geri dönüşü: 317-320
~nun kategorileri: 90-91
~nun kozmolojisi: 102-104
~nun mantığı: 100-102
astroloji: 128-132
Grek düşüncesinde ~: 128-132
astronomi: 125-128
Grek düşüncesinde ~: 125-128
ilâhî bilgi olarak ~ bilgisi: 79-84
ve Dante: 309-312
Atina: 238-241
ve Kudüs çelişkisi: 238-241
Augustine: 219-241
~in düalist mirası: 219-241
~in Hıristiyanlığı Grekleştirmesi: 219-241
~in Hıristiyanlığı paganlaştırması: 219-241
aydınlanma: 45-55
Grek düşüncesinde ~dalgası: 45-55
Aziz Pavlus: 162-163, 169, 172, 182
Hıristiyanlığın mimarı olarak ~: 162-163, 169
Bâkire Meryem (bkz. Meryem)
Batı düşüncesi (ayrıca bkz.: Grek düşün-

cesi, Helenist düşünce, Hıristiyan/lık): 3-6
çatışma olarak ~: 4-5
gelenek ve süreklilik olarak ~: 3-4
~nde dönüşüm: 5-6
~ni inceleme sorunları: 3-6
~nin sorunları: 3-6
bilgi: 69-78, 80-88, 125-139
hakikat ~si: 70-71
ilâhî ~: 70-78
ilâhî ~ olarak astronomi bilgisi: 79-84
ilâhî ~ olarak kozmik düzen bilgisi: 79-88
ilâhî ~ olarak matematik bilgisi: 79-86
ve kozmik düzen fikri: 74-78, 80-88
problemi: 69-78
bilim: 125-139
Helenistik ~: 125-139
çeviri: 2
Türkçede ~ sorunları: 2
ve felsefe dilinin inşası: 2
Dante: 309-312, 33
Rönesans'ın öncüsü olarak ~: 309-312
ve astronomi: 309-312
din: 31-35
Grek düşüncesinde ~ ve mit: 31-35
diyalektik: 12-13
Eflatun'un ~ yöntemi: 12-13
düalizm: 109-114, 219-241
düalist Hıristiyanlık: 207-217
Augustine'in düalist mirası: 219-241
Grek düşüncesinde ~ ve sorunları: 109-114
düşünce: 1-6
tarihi: 1-6, 9-10
tarihini inceleme sorunları: 1-6, 9-10
Eflatun: 12-13, 15-30, 69-88, 105-108, 334-344
~cu kahraman olarak Socrates: 61-68
~culuk: 15-30
Grek düşüncesinde ~: 15-30, 69-88
Grek düşüncesinin kurucusu olarak ~: 15-30
ile Aristo'nun düşüncelerinin mukayesesi: 105-108
~un düşüncesinde arketipal formlar: 15-24
~un düşüncesinde Eros: 26
~un geri dönüşü: 334-344
~un şairleri eleştirmesinin nedenleri: 30
ve diyalektik yöntem: 12-13
ve gezegenler problemi: 79-88
ve bilgi problemi: 69-78
ve hakikat bilgisi: 70-71
ve ilâhî Akıl: 74-75
ve ilâhî bilgi: 70-78
ve ilâhî bilgi olarak astronomi bilgisi: 79-84
ve ilâhî bilgi olarak kozmik düzen bilgisi: 79-88
ve kozmik düzen fikri: 74-78
ve logos: 74-78
ve ilâhî bilgi olarak matematik bilgisi: 79-86
ve nous: 74-78
ve Promete: 27
ve Tanrı fikri: 15-24

Epikürcülük: 121-124
erdem: 58-59
~in keşfi olarak felsefe: 58-59
Eros: 26
Eflatun'un düşüncesinde ~: 26
evrensel akıl: 69-78
felsefe: 2, 25-45, 48-61, 69-78, 119-137, 281-286, 317-329
Aquinas'nın arayışı: 287-303
~de diyalektik: 59
~de idealar ve tanrılar: 25-30
~de sofistler: 48-61
~de Sokratik yöntem: 59
derûnî hakikatin ve erdemin keşfi olarak ~: 58-59
eleştirel Skolastisizm: 317-329
eleştirel şüphecilik olarak ~: 60-61
felsefî arayış: 69-78
filozofun arayışı: 69-78
Helenistik ~: 119-135
~nin çöküşü ve sürdürülüşü: 119-125
~nin doğuşu: 36-45
~nin dönüşümü: 117-137
~nin görevi: 57-61
Ockham'ın usturası: 317-329
Socrates ~si: 55-68
Skolastik uyanış: 281-286
Türkçede ~ dilinin inşası: 2
ve arketipal formlar: 15-24
ve mitik tasavvur: 31-36
ve Roma üzerindeki etkileri: 135-137
Yenieflatunculuk ~si: 132-137
form (bkz. idea): 15-24
Eflatun'un düşüncesinde ~lar: 15-24
gelenek: 3-4
ve süreklilik olarak Batı düşüncesi: 3-4
gezegen: 79-88
ilâhî bilgi olarak ~ler bilgisi: 79-88
~ler problemi: 79-88
~ler problemi ve Eflatun: 79-88
grek/ler: 7-137
dengesi ve Aristo: 89-108
grek dünya tasavvuru (bkz. grek düşüncesi ve grek/ler)
grek düşüncesi: 7-137
~nde arketipal formlar: 15-24
~nde astroloji: 128-132
~nde astronomi: 125-128
~nde aydınlanma dalgası: 45-55
~nde derûnî hakikatin ve erdemin keşfi olarak felsefe: 58-59
~nde din: 24-35
~nde din ve mit: 31-35
~nde düalizm ve sorunları: 109-114
~nde Eflatun: 69-88
~nde eleştirel şüphecilik olarak felsefe: 60-61
~nde evrensel akıl: 69-78
~nde felsefede diyalektik: 59
~nde felsefenin doğuşu: 36-45
~nde felsefenin görevi: 57-61
~nde felsefî arayış: 69-78
~nde filozofun arayışı: 69-78
~nde gezegenler problemi: 79-88
~nde Homercil düşünce: 31-35
~nde idealar ve tanrılar: 25-30
~nde mit ve rasyonalizm: 27
~nde mitik tasavvur: 31-36
~nde Socrates: 55-68
~nde sofistler: 48-61
~nde sofistler ve Socrates: 56-61

~nde tabiat fikri: 36-44
~nde trajik tasavvur: 34-35
~nin aşamaları: 28-30
~nin çöküşü ve sürdürülüşü: 119-125
~nin dönüşümü: 117-137
~nin kadim kökenleri: 117-118
~nin Roma'ya tevarüsü: 117-118
~nin temel özellikleri: 9-13
ve Helenistik matriks: 119-135
ve Roma üzerindeki etkileri: 135-137
ve Yenieflatunculuk: 132-137
grek uygarlığı (bkz. grek/ler ve grek düşüncesi)
hakikat: 58-59, 70-71
bilgisi: 70-71
derûnî ~in ve erdemin keşfi olarak felsefe: 58-59
Helenistik bilim: 125-139
astroloji: 128-132
astroloji ve gizem dinleri: 130-132
astronomi: 125-128
Batlamyus: 125-132
Galen: 125
matematiğe dayalı astronomi: 126-127
Öklid: 125
Helenistik felsefe: 119-135
Epikürcülük: 121-124
Stoacılık: 121-124
ve felsefenin dönüşümü: 119-125
ve kozmopolitanizm: 120-121
Yenieflatunculuk: 132-135
Hıristiyan/lık: 139-348
Augustine'in ~ı paganlaştırması: 219-241
düalist ~: 207-217
dünya tasavvuru: 145-348
dünya tasavvurundaki çelişkiler: 189-195, 219-241
dünya tasavvurundaki çelişkiler ve Augustine'ci miras: 219-241
dünya tasavvurunun temel özellikleri: 265-272
mistik ~: 197-205
~ın dönüşümü: 275-348
~ın dönüşümü ve sekülerizmin yükselişi: 305-315
~ın ortaya çıkışı: 139-142
~ın pagan zihin tarafından dönüştürülmesi: 157-195
~ın pagan zihni dönüştürmesi: 169-188
Kilisesi: 259-363
Kilisesi ve Bâkire Meryem: 259-263
~ta Atina ve Kudüs çelişkisi: 238-241
~ta Eflatuncu miras: 157-168
~ta hukuk ve lütuf çelişkisi: 233-238
~ta klasik döneme ait unsurlar: 157-168
~ta Kutsal Ruh: 243-248
~ta madde ve ruh çelişkisi: 219-225
~ta pagan düşüncenin izleri: 157-195
ve Aquinas'nın arayışı: 287-303
ve eleştirel Skolastisizm: 317-329
ve eleştirel Skolastisizm ve Ockham'ın usturası: 317-329
ve halk mistisizmi: 312-315
ve hümanizm: 331-344
ve Katoliklik: 249-257
ve Kilisenin sekülerleşmesi: 312-

315
ve Musevî tektanrıcılığı: 149-155
ve Roma: 249-257
ve sekülerleşmenin yükselişi: 305-315
ve Skolastik uyanış: 281-286
ve tarihin kutsanması: 149-155
ve Yahûdîler: 149-155
Homer:.31-35
Grek düşüncesinde ~cil düşünce: 31-35
hümanizm: 305-315, 331-344
ve Kilisenin sekülerleşmesi: 312-315
ve sekülerleşmenin yükselişi: 305-315
idea: 25-30
Eflatun'un düşüncesinde ~lar: 25-30
ilâhî: 70-78
Akıl: 74-75
bilgi: 70-78
bilgi olarak astronomi bilgisi: 79-84
bilgi olarak kozmik düzen bilgisi: 79-88
bilgi olarak matematik bilgisi: 79-86
İncil/ler: 145-147
İsa-Mesih: 146-155
ve İnciller: 145-147
ve Yahûdîler: 149-155
İslâm düşüncesi: 2
~nde akletme türleri: 2
İslâm medeniyeti: 141
Katoliklik: 249-257
Kilise: 249-257, 312-315
Katolik ~nin ortaya çıkışı: 249-257
~nin sekülerleşmesi: 312-315
ve halk mistisizmi: 312-315
kozmik: 74-88
Eflatun'un ~ düzen fikri: 74-78
ilâhî bilgi olarak ~ düzen bilgisi: 79-88
Kudüs: 238-241
ve Atina çelişkisi: 238-241
logos: 74-78
Eflatun'un ~ fikri: 74-78
matematik: 79-86
ilâhî bilgi olarak ~ bilgisi: 79-86
Meryem: 259-363
Bâkire ~: 259-363
mistisizm: 197-205, 259-263, 312-315
halk ~i ve Kilise: 312-315
ve Bâkire Meryem: 259-263
mit: 27, 31-36
~ik tasavvur: 31-36
~ik tasavvur ve Grek düşüncesi: 31-36
ve rasyonalizm: 27
modern düşünce (ayrıca bak.: humanizm): 109-113
~nin Grek kökenleri: 109-113
modernlik (bkz.: humanizm)
nous (ayrıca bkz.: akıl) : 74-78
Ockham: 317-329
~ın usturası: 317-329
ortaçağ/lar (ayrıca bkz.: Hıristiyan/lık, Hıristiyan düşüncesi, skolastik düşünce): 305-315
ve sekülerliğin yükselişi: 305-315
Petrarch: 331-334
hümanizmin ve Rönesans'ın kurucusu olarak ~: 331-334
pagan düşünce (ayrıca bkz. Grek düşüncesi): 157-195
Hıristiyanlık'ın ~ tarafından dö-

nüştürülmesi: 157-195
Hıristiyanlık'ın ~yi dönüştürmesi: 169-188
Hıristiyanlık'ta ~nin izleri: 157-195
Promete: 27
rasyonalizm: 27
Grek düşüncesinde ~ ve mitoloji: 27
Roma (ayrıca bkz.: Helenistik bilim, Helenistik düşünce): 117-118, 135-137, 249-257
Grek düşüncesinin ~ üzerindeki etkileri: 117-118, 135-137
ve Hıristiyanlık: 249-257
sekülerleşme:305-315
Kilisenin ~si: 312-315
ve Hıristiyanlığın dönüşümü: 305-315
skolastik düşünce: 281-286, 287-303, 305-315, 317-329
eleştirel Skolastisizm: 317-329
eleştirel Skolastisizm ve Ockham'ın usturası: 317-329
skolastik uyanış: 281-286
ve Aquinas'nın düşüncesi: 287-303
ve sekülerliğin yükselişi: 305-315
Socrates: 55-68
Eflatuncu kahraman olarak: 61-68
~in karakteri: 66-68
~in yargılanması ve idamı: 67-68
Sokratik yöntem: 59
ve derûnî hakikatin ve erdemin keşfi olarak felsefe: 58-59
ve eleştirel şüphecilik olarak felsefe: 60-61
ve felsefede diyalektik: 59
ve felsefenin görevi: 57-61
sofistler: 48-61
ve Socrates: 56-61
Stoacılık: 121-124
tabiat: 36-44
felsefesi: 36-44
Grek düşüncesinde ~ fikri: 36-44
tanrı: 25-30
Eflatun ve ~ fikri: 15-24
Greklerde ve Grek düşüncesinde ~ fikri: 25-30
tarih: 149-155
düşünce ~i: 1-6
düşünce ~ini inceleme sorunları: 1-6
~in kutsanması: 149-155
~in kutsanması ve Musevî tektanrıcılığı: 149-155
tektanrıcılık: 149-155
Musevî ~ı: 149-155
Musevî ~ı ve tarihin kutsanması: 149-155
Thales: 37-39
ve mantık: 38-39
ve tabiat felsefesi: 37-39
Yahûdî/lik: 149-162
Hıristiyanlığın kökeni olarak ~: 149-162
tektanrıcılığı: 149-155
ve tarihin kutsanması: 149-155
Yenieflatunculuk: 132-137
Grek düşüncesi ve ~: 132-137



yoldakiler...

I- ANA METİNLER

İslâm Düşüncesi / **Muhammed İkbal**

İslâm Düşüncesinin Yeniden-İnşası / **Muhammed İkbal**

Tarih ve Devlet Felsefesi / **Hegel**

Batı Düşüncesinin Bunalımı / **Husserl**

Düşünmek Nedir? / **Martin Heidegger**

Batı Uygarlığının Alacakaranlığı / **Jacques Maritain**

II- ARA/CI METİNLER

Endülüs Medeniyeti / **M. Florin**

İslâm Medeniyeti / **Gustave Le Bon**

Tarih Boyunca Medeniyetlerde Eğitim Düşüncesi / **Edward D. Myers**

III- REFERANS METİNLER

Siyasî Düşünce Ansiklopedisi (3 cilt)
Alev Erkilet, Yusuf Kaplan, David Miller (der.)



külliyat'ımız...

I. ANA METİNLER KÜLLİYATI

Düşünce Tarihi / Klasik İslâm Düşüncesi Külliyatı

Düşünce Tarihi / Klasik İslâm Düşüncesi Külliyatı

Ta'rifât / Cürcânî

El-Fihrist / İbn Nedim

Düşünce Tarihi / Klasik İslâm Düşüncesi / Gazâlî Külliyatı

El-Hudûd

El-Makasıd

Düşünce Tarihi / Klasik İslâm Düşüncesi / Fârâbî Külliyatı

El-Elfâz

El-Hurûf

Düşünce Tarihi / Klasik İslâm Düşüncesi / Endülüs Düşüncesi Külliyatı

Düşünce Tarihî / Klasik İslâm Düşüncesi / Selçuklu Düşüncesi Külliyatı

Düşünce Tarihi / Klasik İslâm Düşüncesi / Osmanlı Düşüncesi Külliyatı

Düşünce Tarihi / Klasik Batı Düşüncesi Külliyatı

Düşünce Tarihi / Klasik Batı Düşüncesi Külliyatı

Pre-Sokratikler Külliyatı
Aristo Külliyatı
Eflatun Külliyatı
Aziz Augustine Külliyatı
Thomas Aquinas Külliyatı
Descartes Külliyatı
Spinoza Külliyatı
Kant Külliyatı
Schopenhauer Külliyatı
Hegel Külliyatı

Düşünce Tarihi / Klasik Çin Düşüncesi Külliyatı

Düşünce Tarihi / Klasik Çin Düşüncesi Külliyatı

Konfüçyüs Külliyatı
Tao Külliyatı

Düşünce Tarihi / Klasik Hint Düşüncesi Külliyatı

Budizm ve Hinduizm Külliyatı

Düşünce / Çağdaş İslâm Düşüncesi Külliyatı

Düşünce / Çağdaş İslâm Düşüncesi / İkbal Külliyatı

İslâm Düşüncesi
İslâm Düşüncesinin Yeniden-İnşası
Muhammed İkbal

Düşünce / Çağdaş İslâm Düşüncesi / Bin Nebi Külliyatı

Kur'ân Fenomeni / **Mâlik bin Nebî**

Düşünce / Çağdaş İslâm Düşüncesi / Attas Külliyatı

İslâm Düşüncesine Giriş / **Seyyid Nakib el-Attas**

Düşünce / Çağdaş İslâm Düşüncesi / Hanefi Külliyatı

İslâm'ın Medeniyet Projesi / **Hasan Hanefî**

Düşünce / Çağdaş İslâm Düşüncesi / Câbirî Külliyatı

Kur'ân Araştırmaları (3 Cilt) / **Muhammed Âbid el-Câbirî**

Düşünce / Çağdaş Batı Düşüncesi Külliyatı

Düşünce / Çağdaş Batı Düşüncesi Külliyatı

Batı Uygarlığının Alacakaranlığı / **Jacques Maritain**

Düşünce / Çağdaş Batı Düşüncesi / Nietzsche Külliyatı

Putların Alacakaranlığında
Deccal / Sahte İsa
Kudret İradesi
Böyle Buyurdu Zerdüşt
Friedrich Nietzsche

Düşünce / Çağdaş Batı Düşüncesi / Heidegger Külliyatı

Düşünmek Nedir? / **Martin Heidegger**

II. ARA/CI METİNLER KÜLLİYATI

Düşünce / "Yeni Düşünür Tipi" Külliyatı

Düşünce / "Yeni Düşünür Tipi" / Görgün Külliyatı

Anlam ve Yorum / **Tahsin Görgün**
İlâhî Sözün Gücü / **Tahsin Görgün**

Düşünce / "Yeni Düşünür Tipi" / Şentürk Külliyatı

Medeniyet Sosyolojisi
Bilgi Sosyolojileri
Yeni Din Sosyolojileri
Recep Şentürk

Düşünce / Çağdaş Batı Düşüncesi Külliyatı

Düşünce / Çağdaş Batı Düşüncesi / Whitehead Külliyatı

Düşüncelerin Serüvenleri
Süreç ve Gerçeklik
Bilim ve Modern Dünya
Bilim, Felsefe ve Eğitim
Alfred North Whitehead

Düşünce / Çağdaş Batı Düşüncesi / Mumford Külliyatı

Gelecek Yorumları / **Lewis Mumford**

Düşünce Tarihi Külliyatı

Medeniyetler ve Düşünce Tarihi (3 Cilt) / **Peter Watson**

Düşünce Tarihi / Batı Düşüncesi Tarihi Külliyatı

Batı Düşüncesi Tarihi / 2 Cilt / **Richard Tarnas**

Medeniyet Tasavvuru Külliyatı

Medeniyet Tasavvuru Külliyatı

Endülüs Medeniyeti / **M. Florin**

Medeniyet Nedir? / **Ananda Coomaraswamy**

Medeniyet Felsefesi / **Jan Hellenus Ferguson**

Medeniyet Tasavvuru (4 cilt) / **Yusuf Kaplan**

1-Medeniyet Tipolojileri: Üç Tarz-ı Medeniyet

2-Tekno-paganizm: Öküze Bakan Tren

3-Yeni Bir Medeniyet Tasavvuru: Kitap, Mîzan, Hadid

4-Öncü Varoluş Kuşağı: Âlim, Ârif, Hakîm /

Medeniyet Tasavvuru / Karşılaştırmalı Medeniyetler Tarihi

Medeniyetlerin Yükselişleri ve Çöküşleri / **Christopher Dawson**

Medeniyet Tasavvuru / İslâm Medeniyeti

İslâm Medeniyeti / **Gustave Le Bon**

Medeniyet Tasavvuru / Eğitim Tarihi

Tarih Boyunca Medeniyetlerde Eğitim Düşüncesi / **Edward D. Myers**

Medeniyet Tasavvuru / Şehircilik

Şehirler ve Medeniyetler / **Christopher Hibbert**

Şehirlerin Tarihi, Tarihlerin Şehri / **Oscar Handlin & John Burchard (der.)**

Tarih Külliyatı

Tarih / Avrupa Tarihi Külliyatı

Avrupa Tarihinin Oluşumu / **William McNeill**

Tarih / Tarihyazımı Külliyatı

Tarihyazımının Tarihi / **Harry Elmer Barnes**
Tarihin Yazılması / **Michel de Certeau**
Tarihe ve Tarihyazımına Yeni Yaklaşımlar / **Edmund Burke** (der.)
Tarihçiler ve Yaşayan Geçmiş / **Allan J. Lichtman & Valerie French**

Tarih / Tarih Felsefesi Külliyatı

Tarih Düşüncesi (3 cilt) / **Yusuf Kaplan** (der.)
1-Tarihin (ve Tarihyazımının) Tarihi
2-Tarih ve Sanat
3-Tarihin Sorunları ve Sorunların Tarihi

Yeni Bilim / **Giambattista Vico**
Çağdaş Toplum ve Tarih Felsefeleri / **Pitirim Sorokin**
Batı Uygarlığının Krizi / **Edward Carpenter**

Tarih / Tarih Felsefesi / Spengler Külliyatı

Batı'nın Çöküşü (2 Cilt) / **Oswald Spengler**

Tarih / Bilim Tarihi Külliyatı

Modern Bilim Tarihi / **Thomas Goldstein**

Kültürel Araştırmalar Külliyatı

Kültürel Araştırmalar Külliyatı

Kültür Kalıpları / **Ruth Benedict**
Üç Dünya Çağı'nda Kültür / **Michael Denning**
Hümanizm: Batı Kültürünün Enkazı / **John Carroll**
Eleştiri Kültürü, Kültür Eleştirisi / **Giles Gunn**

Kültürel Araştırmalar / Mekân Felsefesi

Mekân Fesefesi / **Neil Leach** (der.)

Kültürel Araştırmalar / Kültür Felsefesi

Kültür Felsefesi / **Yusuf Kaplan** (der.)

Kültürel Araştırmalar / Antropoloji

Kültürlerin Yorumları / **Clifford Geertz**
Kültür / **Adam Cuper**
Aklın Antropolojisi / **Paul Robinov**

Sanat Külliyatı

Sanat / Sanat Felsefesi Külliyatı

Sanatın İlkeleri / **R. G. Collingwood**

Film / Film Teorileri Külliyatı

Sinemada Aşkın Dil / **Paul Schraider**
Postmodern Sinema ve Kaos / **Rıdvan Şentürk**
Film Felsefesi: Felsefe Öldü, Yaşasın Sinema! / **Yusuf Kaplan**
Sinemanın Dünyası, Dünyanın Sineması / **Yusuf Kaplan** (der.)

İletişim Külliyatı

İletişim / İletişim Teorileri Külliyatı

Medya Teorisi / **Fred Inglis**
Enformasyon Devrimi Efsanesi (Genişletilmiş Baskı)
Yusuf Kaplan (der.)

İletişim / İletişim Felsefesi

Postmodern Çağda İletişim Felsefesi / **Richard Coyne**
Medya Eleştirisi ve Felsefesi / **Theodore Rozsak**
İletişim Felsefesi: Medya Epistemolojisi ve Ontolojisi / **Yusuf Kaplan**

İletişim / Televizyon Teorisi

Televizyona Karşı Dört Argüman / **Jerry Mander**

Sosyal Teori Külliyatı

Sosyal Teori Külliyatı

Modernlik ve Dinin Protestanlaşması / **Ernst Troeltsch**
Seküler Aklın Ötesi / **John Milbank**
Sosyoloji: Biyografik Bir Yöntem / **Peter Berger**
İlişkilerin Kopması ve Sosyolojinin Doğuşu / **Bruce Mazlish**
İlerleme Fikri: Kökeni ve Gelişimi / **J. B. Bury**
Kitlelerin İsyanı / **Ortega y Gasset**

Sosyal Teori / Lasch Külliyatı

Narsisizm Kültürü: Kaybolan Umutlar Çağında Amerikan Hayat Tarzı
Ailenin Çöküşü: Kalpsiz Bir Dünyada Cennet
Christopher Lasch

Sosyal Teori / Shils Külliyatı

Toplumun Oluşumu / **Edward Shils**

Sosyal Teori / Nisbet Külliyatı

Sosyal Değişim ve Tarih: Batılı Gelişme Teorisinin Görünümleri
Sosyal Filozoflar
İlerleme Fikrinin Tarihi
Sosyolojik Düşünce Geleneği
Robert Nisbet

Siyaset Teorisi Külliyatı

Siyaset Teorisi Külliyatı

Büyük Siyasî Fikirler (2 cilt) / **Michael Curtis**
Fransa'daki Devrim Üzerine Düşünceler / **Edmund Burke**

III. RERERANS METİNLER KÜLLİYATI

Düşünce Tarihi

Düşünce Tarihi Ansiklopedisi (12 Cilt) / Editör: **Yusuf Kaplan**

Medeniyet Tasavvuru / İslâm Medeniyeti

İslâm Medeniyeti (20 Cilt) / Editör: **Yusuf Kaplan**

Dinler Tarihi

Dünya Dinleri Ansiklopedisi (2 Cilt) / **John Renard**

Siyasî Düşünce

Siyasî Düşünce Ansiklopedisi (3 cilt)
Alev Erkilet, Yusuf Kaplan, David Miller (der.)

BATI DÜŞÜNCESİ TARİHİ - I

ANTİK YUNAN'DAN MODERN DÖNEME

Batı uygarlığının kurucu entelektüel temelleri neler?

Batı uygarlığının yaşadığı entelektüel krizin nedenleri nerede gizli?

Sekülerleşme, Batı düşüncesinin seyrüseferini nasıl etkiledi?

Bilimsel, iktisadî ve entelektüel devrimlerin sonuçları neler?

Postmodernizmin yol açtığı ontolojik evsizlik ve anlam krizi nasıl aşılabilir?

Profesör Tarnas, bu kitabında, Batı düşüncesinin antik dönemden postmodern sürece kadar izlediği seyrüseferi nefes kesici bir dille anlatıyor ve özgün bir şekilde yorumluyor. Rönesans'ta Kopernik'in kozmolojik devrimiyle birlikte kozmos'un ve insanın izafileştirildiğini; modernite sürecinde, Descartes'ın metafizik devrimiyle birlikte, kozmosun, madde ve zihin olarak parçalandığını, Kant'ın epistemolojik devrimiyle birlikte ise insanın ve anlamın algılanan nesneden koparıldığını; bütün bu süreçlerin postmodern aralıkta, ontolojik evsizlik ve manevî yabancılaşmayla sonuçlandığını gösteriyor.

Tarnas, insanlığın eşiğine sürüklendiği bu çok boyutlu varoluşsal bunalımdan çıkış yolunun, "katılımcı mistik" olarak tanımladığı, kozmos'la insanı yeniden bütünleştirecek bir çabanın ortaya konulmasından geçtiğini ikna edici bir dille gözler önüne seriyor.

Külliyat Yayınları olarak dünyadaki en son entelektüel gelişmeleri de içeren kapsamlı, kışkırtıcı ve en özgün Batı düşüncesi tarihi metinlerinden birini Türkçe'ye ve düşünce hayatımıza kazandırmaktan kıvanç duyuyoruz.

Richard Tarnas Kaliforniya Üniversitesi'nde düşünce tarihi profesörü. *Arketipal Araştırmalar Kollektivi*'ni kurdu. 2006'da Entheogen: *İçteki İlâhî Gücün Uyanışı* başlıklı bir film yaptı.

KÜLLİYAT YAYINLARI 00011

ARA/CI METİNLER 0005

DÜŞÜNCE TARİHİ 001 / BATI DÜŞÜNCESİ TARİHİ 001

ISBN 978-605-5976-10-1 (Tk.)
ISBN 978-605-5976-11-8
9 786055 976118

20 TL.-