Ortaçağ Felsefesi Tarihi

AHMET CEVİZCİ



ASA

AHMET CEVİZCİ

ORTAÇAĞ FELSEFESİ TARİHİ

Ortaçağ Felsefesi Tarihi

AHMET CEVİZCİ

AHMET CEVİZCİ

1959 yılında Bursa'da doğdu. İlk ve Orta öğrenimini Bursa'da tamamladıktan sonra 1978 yılında Ankara Üniversitesi, Dil ve Tarih Coğrafya Fakültesi, Felsefe Bölümüne girdi. Aynı fakültenin Felsefe Bölümü'nden 1982 yılında mezun oldu. 1984 yılında "Sokratik Diyaloglarda Yöntem" konulu tezle yüksek lisansını, 1992 yılında da "Platon'un Bilgi Kuramı" başlıklı doktora teziyle felsefe doktoru ünvanı aldı. 1989-1991 yılları arasında Sorbonne Üniversitesi'nde doktora düzeyinde araştırmalar yaptı. 1996 yılında Felsefe Tarihi Doçenti oldu. Halen Uludağ Üniversitesi, Fen-Edebiyat Fakültesi, Felsefe Bölümünde görev yapmaktadır. Uzmanlık alanı İlkçağ Felsefesi ve özellikle de Platon Felsefesi olan yazarın diğer eserleri arasında, *Paradigma Felsefe Sözlüğü*, Paradigma Yayınları, 3. baskı, İstanbul, 1999, *Platon Felsefesi Üstüne Araştırmalar* (der.), Gündoğan Yayınları, Ankara 1989, *İlkçağ Felsefesi Tarihi*, Asa Kitabevi, 2. baskı, Bursa 2000 ve *Onyedinci Yüzyıl Felsefesi Tarihi*, Asa Kitabevi, Bursa 2001 bulunmaktadır.

© Asa Kitabevi 2001
Ahmet Cevizci

© Her hakkı saklıdır.
Tanıtım için yapılacak kısa alıntılar dışında hiçbir yolla çoğaltılamaz.

Asa Kitabevi: 16

ISBN 975-8149-15-6
2. Basım: Bursa 2001

İç düzen & Kapak:
Verka (0224) 223 72 05

Baskı & Cilt:
Özal Matbaası
0 (212) 565 25 99 - İstanbul

Ortaçağ Felsefesi Tarihi

AHMET CEVİZCİ

ASA
Ünlü Cad. Sönmez İş Sarayı, No: 20 Bursa
Tel: (0 224) 220 40 74
Faks: (0 224) 223 93 20

İçindekiler

2. BASKIYA ÖNSÖZ 9
ÖNSÖZ 10
GİRİŞ 13
Ortaçağ Felsefesinin Genel Özellikleri 17

BİRİNCİ BÖLÜM: Hristiyan Felsefesi 31
I) Patristik Felsefe 31
1) Patristik Felsefenin İlk Dönemi 33
Aristeides 35
Aziz Justin 36
Tatianos 38
Athenagoras 39
Aziz İreneos 40
Tertullianos 42

2) Patristik Felsefenin Altın Çağı 43
Klement 44
Origenes 46
Aziz Gregorius 47
Aziz Augustinus 49
a. Hayatı ve Eserleri 50
b. Bilgi Anlayışı 52
c. Aydınlanma Teorisi 55
d. Tanrı 57
e. Değere Dayalı Varlık Görüşü 59
f. Kötülük Problemi 62
g. Etik Anlayışı 64
h. Devlet Anlayışı 69

3) Patristik Felsefenin Gerileme Dönemi 72
Sahte Dionisos 72
a. Birlik ve Çokluk Problemi 73
b. Mistik Teoloji 74
c. Kötülük Problemi 78
Boethius 80
a. Bilimler Sınıflaması 81
b. Tümel Görüşü 83
c. Tanrı'nın Mutlak Bilgisi 88
d. Felsefenin Tesellisi 91

İKİNCİ BÖLÜM: İslâm Felsefesi 95
Genel Özellikler 96
İlk İslâm Filozofu: Kindî 104
a. Hayatı ve Eserleri 105
b. Felsefe ve Hakikat 106
c. Metafizik 107
İslâm Doğalcılığı: Râzî 112
a. Hayatı ve Eserleri 112
b. Beş Ezelî İlke ve Yaradılış 113
c. Etik 116
d. Peygamberlik 118
Meşşaîlik: Farâbî 119
a. Hayatı ve Eserleri 120
b.Bilimler Sınıflaması ve Mantık 122
c. Metafizik 125
d. İnsan ve Etik Anlayışı 134
e. Siyaset Felsefesi 137
Sentez: İbn Sinâ 140
a. Hayatı ve Eserleri 142
b. Bilimler Sınıflaması 143
c. Metafiziği 144
d. Türüm Öğretisi 149
e. İnsan Anlayışı 153
f. Etiği 156
g. Bilgi Görüşü ..... 158.
h. Siyaset ve Din Felsefesi 162

Reddi Felsefe: Gazzâlî 163
a.Hayatı ve Eserleri 165
b.Yöntemi 167
c. Felsefe Eleştirisi 169
d. İslâm Mistisizmi: Tasavvuf 179
Şârih-i A'zam: İbn Rüşd 182
a. Hayatı ve Eserleri 183
b. Din Felsefe İlişkisine Dair Görüşleri 185
c. Metafiziği 189
d. Etik ve Siyaset Felsefesi 193

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM: Hristiyan Felsefesi (Devam) 197
II) Skolastik Felsefe 197
1) Hazırlık Dönemi 204
John Scotus Erigena 205
a. Hayatı ve Eserleri 206
b. İnanç-Akıl İlişkisine Dair Görüşleri 207
c. Metafiziği 209
2) Erken Skolastik 218
Aziz Anselmus 220
a. Hayatı ve Eserleri 221
b. İnanç-Akıl İlişkisine Dair Görüşleri 222
c. Tanrı Kanıtları 224
d. Tarziye Teorisi 229
Petrus Abelardus 230
a. Hayatı ve Eserleri 231
b. İnanç-Akıl İlişkisine Dair Görüşleri 232
c. Tümellerle İlgili Görüşü 235
d. Etik Görüşü 243
3) Yüksek Skolastik 250
Aziz Bonaventura 250
a. Hayatı ve Eserleri 251
b. İnanç-Akıl İlişkisine Dair Görüşleri 252
c. Metafiziği 255
Aquinaslı Thomas 260
a. Hayatı ve Eserleri 262
b. İnanç-Akıl İlişkisine Dair Görüşleri 263

c. Metafiziği 268
d. Bilgi Anlayışı 280
e. İnsan ve Etik Anlayışı 282
f. Siyaset Felsefesi 289
Roger Bacon 290
a. Hayatı ve Eserleri 291
b. Hikmetin Birliği 293
c. Bilgisizliğin Nedenleri 294
d. *Scientia Experimentalis* 295
e. Etik Anlayışı 298
John Duns Scotus 300
a. Hayatı ve Eserleri 302
b. Metafiziği 303
c. İrâdecilik 310
4) Gerileme Dönemi 312
Ockhamlı William 313
a. Hayatı ve Eserleri 314
b. İnanç-Akıl İlişkisine Dair Görüşleri 316
c. Bilgi Teorisi 317
BİBLİYOGRAFYA 325

2. Baskıya Önsöz

Ortaçağ felsefesinin birinci baskısı, tahminlerime uygun olarak bir yıl içinde tükendi. Genel bir felsefe tarihi dizisinin dördüncü kitabı olarak *Aydınlanma Felsefesi*'ni hazırlamakta olduğum bugünlerde, *Ortaçağ Felsefesi Tarihi*'ne yeniden dönüp, kitabı bir bütün olarak gözden geçirme imkânı buldum. Türkiye'de kitap tanıtma ve eleştirisi işi maalesef kurumsal olarak ve ciddî düzeyde yapılamadığı, ve bilgisayarımdan çıkan metin doğrudan doğruya matbaaya gittiği için, kitaplarımın eksiklerini ve hatalarını tespit etme ve onları eleştirel bir gözle değerlendirme işi de bana kalıyor; ve dolayısıyla, onları kendi tespitlerime göre kendim gözden geçirip, yeni baştan hazırlıyorum.

Bu, *Ortaçağ Felsefesi Tarihi*'nde de böyle oldu. Derslerde okuturken fiilen zaten kullanmakta olduğum ve eksiklerini bu şekilde iş başında tespit ettiğim kitabı, gücüm yettiğince yeni baştan kaleme aldım. Birinci baskıda eksik olan orijinal kaynaklarımı, birinci el metinleri arttırıp, birçok bölümü yeni kaynaklar ışığında yeniden yazdım. Temel tez ve argümanları, metnin bütünlüğünü sağlayacak şekilde, belirgin hâle getirip, tekrarları ayıkladım, eksik olan yerleri tamamladım.

Kitabın okuyucularıma bu hâliyle daha fazla yararlı olabilmesini diliyorum.

AHMET CEVİZCİ
Temmuz 2001, Bursa

Önsöz

Asa Kitabevine geçen yıl teslim ettiğim *İlkçağ Felsefesi Tarihi*'nin baskısı daha bir yıl bile dolmadan tükenince, genel bir felsefe tarihi dizisinin ikinci cildini, *Ortaçağ Felsefesi Tarihi*'ni hazırlamak benim için kaçınılmaz bir zorunluluk hâline geldi. Bundan doğrusu, pek şikayetçi değilim. Çünkü akademik kariyerimin, hatta öğrencilik günlerimin daha ilk günlerinden başlayarak, ülkemiz felsefesine en iyi hizmet yolunun referans kitapları alanındaki boşluğu karınca kararınca doldurmaya çalışmak olduğuna inandığım için, uzunca sayılabilecek bir süreden beri kendimi buna zaten kanalize etmiş bulunuyorum. Bu amaca 3. gözden geçirilmiş ve geliştirilmiş baskısı Paradigma yayınlarından çıkan *Felsefe Sözlüğü* bağlamında ulaştığıma inanıyorum. Aynı amacı *Felsefe Tarihi* açısından da en kısa süre içinde gerçekleştireceğimi düşünüyorum. Elimdeki iki yarım çeviriyle, uzunca bir süreden beri üzerinde üzerinde çalışmakta olup, yaklaşık olarak 2/3'ünü yazdığım *Ahlâk Felsefesi*'ni bitirir bitirmez, *Modern Felsefe*nin birinci cildini gelecek yıl bu zamanlar yayınlamayı şimdiden taahhüt ediyorum.

Ortaçağ Felsefesi Tarihi'ne gelince... Yazarken oldukça zorlandığımı, önyargılardan arınmış temiz bir tarih kitabı çıkartabilmek için oldukça titizlendiğimi söylemem gerekir. Bütün bu titizliğe rağmen, çalışmamın yine de gerçek bir Ortaçağ felsefesi tarihçisinin veya uzmanının elinden çıkmamış olduğunun herkesçe kabul edilmesinde yarar vardır. Okuduğum birinci elden kaynakların hiçbirini Latinceden veya Arapçadan takip edemedim. Çünkü Arapça bilmiyorum, felsefe lisansım sırasında iki yıl boyunca sıkı

çalıştığım Latinceyi ise bugün tamamen unutmuş durumdayım. Felsefe metinlerinin tamamını İngilizceden okudum. Dahası, çalışmamda kendilerine yer verdiğim filozofların bütün metinlerini okuduğum da söylenemez. Üç büyük Ortaçağ derlemesini temele alıp, adeta didik didik ettim; sonra Ortaçağ felsefesinin, bu felsefeye hakkını verecek ve onun temel problematiklerini serimleyecek, bir kurgusunu yapıp, kurguya uygun metinsel destekler aradım. Pozitivist eğilimleri ağır basan bir felsefe bölümünde felsefe tahsil yapmamın ve İlâhiyyât camiasından azımsanmayacak kadar insan tanımanın, kurgumun doğruluğu için bana bir avantaj sağladığı inancındayım.

Bütün bu hususlar bir kenara bırakılacak olursa, çalışmamın birtakım meziyetleri de olduğuna inanıyorum. Herşeyden önce, müstakil bir Ortaçağ Felsefesi Tarihi kitabı olarak, çalışmam, bilebildiğim kadarıyla Türkçede yayınlanmış ilk çalışma olma niteliği taşımaktadır. İkinci olarak, kitabım Hristiyan felsefesiyle İslâm felsefesine birlikte, ve uygun olduğuna inandığım ölçülerde, yer veren yine ilk çalışmadır. Üçüncü olarak, kitapta filozoflardan yaptığım alıntıların hatırı sayılır bir bölümü de, Türkçede ilk kez olarak yayınlanan metinler olmak durumundadır. Nihayet, kitap olabildiğince geliştirmeye ve tamamlanmaya açık bir eser olarak tamamlanmıştır. Bunların çalışmamın muhtemel eksiklerini dengeleyecek unsurlar olduklarına inanıyorum.

Teşekküre gelince... Gerek birinci el ve gerekse ikinci el kaynak temininde, özellikle İslâm felsefesi alanında, Uludağ Üniversitesi, İlâhiyyât Fakültesi öğretim üyelerinden Doç. Dr. Zeki Özcan, Yrd. Doç. Dr. Enver Uysal, ve Hidayet Peker'den ciddi destek gördüm. Yine, Uludağ Üniversitesi Merkez Kütüphanesi sorumlularından Neşe Arat hanımefendi farklı üniversite kütüphanelerinde tespit ettiğim kitapları temin etmemde bana çok yardımcı oldu. Kendilerine şükran borçluyum.

Bu kitabın Türkiye'deki felsefe eğitimi ve araştırmalarına katkı yapmasını diliyorum.

AHMET CEVİZCİ
Ekim 1999, Bursa

Giriş

Düşünce tarihinde M. S. I. ya da II. yüzyılla, XV. yüzyıl arasında kalan tarihsel kesitin felsefesi, her ne kadar gerek başlangıç ve gerekse bitiş tarihleri bakımından araştırmacılar veya felsefe tarihçileri arasında tam bir fikir birliği olmasa da,[1] Ortaçağ felsefesi adıyla bilinir. Özellikle de, başlangıç tarihi olarak M. S. 2. yüzyıl tarihi, bu tarihten başlayarak yaklaşık yüz yıllık dönem İlkçağ felsefesinin Hellenistik ve Roma dönemiyle çakıştığı için, hiç kuşku yok ki tartışmalı bir dönem olmak durumundadır.[2] Aynı dönem, bununla birlikte, o Hristiyan apolojistlerin imanı Yunan felsefesine karşı savunmaya kalkıştıkları bir çağa tekabül ettiği için, aynı zamanda Ortaçağ felsefesinin ayrılmaz bir parçasını oluşturur. Ortaçağ felsefesi kendi içinde dört ayrı geleneği ihtiva eder:

1) Bunlardan birincisi hiç kuşku yok ki, Batı ya da Avrupa'da gelişip, Latince ifade edilmiş olan Hristiyan felsefesidir.

2) İkincisini ise, Doğuda İslâm dünyasında zuhur etmiş ve Arap dilinde ifade edilmiş olan İslâm felsefesi meydana getirir.

---

[1] A. Hyman and James J. Walsh(eds), "Introduction", *Philosophy in the Middle Ages, The Christian, Islamic and Jewish Traditions*, Indianapolis, 2nd edition, 1986, s. I.

[2] Bkz., Ted Honderich, *The Oxford Companion to Philosophy*, Oxford, 1995, s. 544.

3) Ortaçağ'ın göreli olarak daha az önem taşıyan diğer iki geleneği, sadece Hristiyan ülkelerinde değil, fakat İslâm dünyasının çok çeşitli bölgelerinde de Musevî düşünürler tarafından İbranice ifade edilmiş olan Yahudi felsefesidir.

4) Sonuncu Ortaçağ felsefesi geleneği ise, Hristiyan Bizans İmparatorluğu içinde Grek diliyle ortaya konmuş olan Bizans felsefesinden meydana gelir.[3]

Dört farklı geleneğine, ve söz konusu geleneklerin kendi aralarında sergilediği temel birtakım farklılıklara rağmen, Ortaçağ felsefesi bir bütün meydana getirir. Farklılıklar elbette, vahye ve dolayısıyla bir Tanrı inancına dayanan söz konusu ayrı dinlerin açıklığa ve bir çözüme kavuşturmak durumunda oldukları problemlerin farklılığından kaynaklanır. Dahası, Hristiyanlıkta Üçleme Dogması benzeri diğer dinlerde hiç söz konusu olmayan birtakım gizemler vardır. Ve bu durum elbette bu dinlerin Yunan felsefesiyle olan ilişkilerine yansımıştır. Söz gelimi, Platonculuk Hristiyan felsefesine çok daha uygun düşerken, müslümanlar öncelikle Aristoteles felsefesine yönelmişler, ya da her ikisini birden almışlardır.

Ortaçağ felsefesinin söz konusu bağımsız geleneklerine ve geleneklerin kendi aralarındaki farklılıklarına rağmen, son çözümlemede bir birlik meydana getirmesinin üç temel nedeni vardır. Herşeyden önce, gerek Hristiyan felsefesi, gerek İslâm felsefesi ve gerekse Musevî ve Bizans felsefesi ortak bir felsefî mirası paylaşır: Antik Yunan felsefesi. Buna göre, Grek düşüncesi geç Antikçağda, özellikle Yeni-Platonculuk eliyle Ortaçağ felsefesine önemli bir etki yapmıştır. Yunan felsefesinin İslâm dünyasına daha çabuk girip, İslâmiyetin doğuşundan kısa bir süre sonra nispeten daha kolaylıkla benimsenmesi, buna karşın Hristiyan Batı'da etkisini gösterebilmek için, en azından M. S. V. yüzyıla kadar beklemek durumunda kalması, bu gerçeği hiçbir şekilde değiştirmez.

Ortaçağ felsefesinin kendi içinde bir bütün oluşturmasının ikinci büyük nedeni, sözünü ettiğimiz dört ayrı ve birbirinden ba-

[3] Bkz., John Marenbon, "Introduction", *Routledge History of Philosophy*, vol. III, *Medieaval Philosophy* (ed. J. Marenbon), s. 1.

ğımsız felsefe geleneğinin birbirleriyle yakın bir ilişki içinde olmasıdır. Nitekim, Ortaçağ'da Musevi düşünürler, okudukları İslâm düşünürlerden, özellikle de Farâbî ve İbn Sinâ'dan yoğun bir biçimde etkilenmiş,[4] aynı İslâm felsefesi 12. yüzyıl Rönesansı yoluyla Batı'ya kaynaklık, ya da en azından antik Yunan felsefesinin aktarılmasına aracılık etmiştir. Nihayet, dört ayrı gelenek de, vahye dayalı tek Tanrılı dinlerin hâkim olduğu kültürlerin bir parçası olmak durumundadır. Dinî öğretiyle felsefî spekülasyon, veya teoloji ile felsefe arasındaki ilişki bu geleneklerin her birinde farklılık gösterse de, ele alınan felsefî problemler hepsinde üç aşağı beş yukarı aynıdır. Başka bir deyişle, hem Hristiyan felsefesi ve hem de İslâm ve Museyî felsefeleri bakımından Ortaçağ felsefesi, İlkçağ felsefesiyle Yeniçağ felsefesi ya da modern felsefenin tersine, dinî öğretileri temellendirme çabası sergileyen, dinle ilgili olan, dinden etkilenmiş olan bir felsefedir. Yani, Ortaçağ'da din, Yeniçağda bilimin oynadığı rolü, ya da işlevi yerine getirmiştir. Tıpkı modern dönemde, bir filozofun düşüncelerini oluştururken zorunlu olarak eldeki bilimsel bilgileri dikkate alması, ulaşılan bilimsel bilgi düzeyinin filozofun düşünceleri üzerinde önemli ve belirleyici bir etkisi olması gibi, Ortaçağ'da da filozof, öncelikle ve temelde felsefî düşüncelerini dinî dogmalarla uzlaştırma çabası içinde olmuştur. Bununla birlikte, Ortaçağ'da felsefeyle din arasında söz konusu olan bu ilişki, tek yanlı bir ilişki olmaktan uzaktır. Felsefî düşünce dinden, dinin dogmalarından etkilendiği gibi, din de felsefî düşünceden yoğun bir biçimde etkilenmiştir. Buna göre, Ortaçağ'da, felsefe dine teorik bir çerçeve, felsefî bir temel sağlamıştır.

İşte bu nedenden, yani Ortaçağ felsefesinin din temeli üzerinde yükselen bir felsefe olmasından dolayı, bilim temelli modern, bütünüyle dünyevîleşmiş, pozitivistik felsefenin etkisi altına az ya da çok girmiş, ilerleme düşüncesine inanmış olan modern insan için, bu felsefeyi anlamak oldukça zor bir iştir. Bu felsefenin tarihini yazmak ise bundan çok daha zor bir iştir. Nitekim, Ortaçağ felsefesinin yorumlanması söz konusu olduğunda, neredeyse 20.

---

[4] Bkz., Frederick Coplestone, *A History of Philosophy*, vol. 2, London, 1954, s. 204.

yüzyıla kadar hâkim olan bakış, kendince yeni matematiksel ve bilimsel düşüncelerden yoksun olduğu, kısır tartışmalarla boş ve temelsiz spekülasyonlardan oluştuğu gerekçesiyle, Ortaçağ'ı baştan sona "karanlık bir çağ" olarak nitelemiş, Ortaçağ felsefesine tarih kitaplarında neredeyse yer vermemiştir. Bu güçlük bir şekilde aşılabilse bile, dünya felsefesi hemen tümüyle bir Batı felsefesi veya Batı merkezli bir felsefe olarak geliştiği için, Ortaçağ Hristiyan Felsefesine yer veren tarih kitapları, Ortaçağ'ın Hristiyan geleneği dışındaki geleneklerini, özellikle yaratıcı sentez döneminde önemli bir gelişme kaydetmiş olan İslâm felsefesini genellikle yok sayarlar.

Ortaçağı antikitenin bir güzellik duygusu, kişiliğe saygı. ve özgür, akılcı düşünceyle belirlenen görkemli çağlarıyla bilim temelli aydınlanmış ve özerk düşünceyle seçkinleşen Yeniçağ arasında kalan karanlık bir çağ, Ortaçağ felsefesini de bu karanlık çağın, problemleri akıl tarafından değil, fakat teolojik otorite tarafından ortaya konan hizmetçi, muğlak ve karanlık felsefesi olarak gören bu ilerlemeci bakış açısının en azından bir tarihsel dönemi kendi kabulleri ve değer yargıları ile değil, fakat sonraki bir dönemin kabul ve değerleriyle yargılama hatasına düştüğü için yanlış ve yanıltıcı olduğu açıktır. Hatta, onun kendi kabullerine göre bile birçok bakımdan yanlış olduğu ortaya çıkmıştır, çünkü bilim tarihçileri, Rönesans'ın bilimsel düşüncelerinden bazılarının Ortaçağ düşünürleri tarafından ele alındığını göstermişlerdir.[5] Her ne kadar birer skolastik teolog olarak düşünmüş olsalar da, XIII. yüzyıl Hristiyan düşünürü Roger Bacon modern bilim düşüncesinin gerçek bir öncüsü olarak alınabilir, XIV. yüzyıl düşünürü Ockhamlı William da epistemoloji, mantık ve metafizik alanındaki görüşleriyle, modern düşüncenin bir anlamda kurucusu olarak yorumlanabilir. Yine, mantık tarihçileri, Ortaçağ filozoflarının mantık teorilerinin, modern teorileri kısmen öncelediğini kanıtlamışlardır. Dahası, Ortaçağ felsefesinin modern felsefeye göre çok daha teknik ve anlaşılması zor bir felsefe olduğu nere-

[5] Bkz., Desmond Paul Henry, "Medieval Philosophy" maddesi, *The Encyclopedia of Philosophy* (Ed. Paul Edwards), New York, 1967, vol. 5, s. 257 ve S. Tekeli, E. Kâhya, M. Dosay, R. Demir, H. G. Topdemir, Y. Unat ve A. K. Aydın, *Bilim Tarihine Giriş*, Ankara, 1999, s. 187-248.

deyse apaçık bir şeydir. Ortaçağ felsefesinin inkâr edilmesi ya da yoksayılması, işte bütün bu nedenlerden dolayı bütünüyle yanlış veya hatalı bir tavır olmak durumundadır.

Ortaçağ Felsefesinin Genel Özellikleri

Bu küçük saptamaların ardından, Ortaçağ felsefesinin temel özelliklerini, onu çoğunluk İlkçağ felsefesiyle, ama zaman zaman da modern düşünceyle karşılaştırarak, şu şekilde sınıflayabiliriz:

I İlkçağ Yunan felsefesinin belli bir halkın, antik Yunan ya da Atina halkının, modern felsefenin ise farklı uluslara mensup ayrı bireylerin felsefesi olduğu yerde, Ortaçağ felsefesi, bireylerin ve halkların karakteristik özelliklerinin üstünde olan dinî bir topluluğun, bir ümmetin, Hristiyan ya da İslâm toplumunun veya Yahudi cemaatinin felsefesidir. Buna göre, Grek felsefesi belli bir sözleşmeyle doğa durumundan sivil toplum hâline geçerek, belli bir toprak parçası üzerine yerleşmiş, üyeleri arasındaki ilişkilerin belli birtakım örf, âdet ve yasalara göre düzenlendiği bir toplumun ya da halkın felsefesidir. Oysa Ortaçağ felsefesi, bir dine inananların, bir peygamber etrafında toplananların felsefesi olarak karşımıza çıkar ve bu durum söz konusu felsefenin Ortaçağ kültürü içindeki yerini ve mahiyetini belirlemede çok etken olur.

II Buna göre, felsefenin antik Yunan'da bütün disiplin veya bilimlerin anası veya kraliçesi, modern dönemde ise bilgi ağacının kökü olduğu, her ikisinde de bilimlerin ve sanatların üstünde bir yere sahip bulunduğu yerde, Ortaçağ'da felsefeye bilimler ve sanatlar arasında, vahyi veya Tanrı'nın Kelâmını konu edinen teolojinin altında bir yer verilir. Ortaçağ'da bu bağlamda teolojiyle felsefe arasındaki ilişki Tanrı'nın inâyetiyle doğa, evin hanımı ile hizmetçisi arasındaki ilişkiye benzer.[6] Buna göre, Ortaçağ'da he-

[6] Bkz., G. R. Evans, *Philosophy and Theology in the Middle Ages*, London, 1993, s.12.

men bütün filozoflar felsefî bir tarzda konuşmak ile hakikate göre ve teolojik bir tarzda konuşmak, salt merakı gidermek amacıyla yapılan felsefe ile yanlışın nedenlerini araştıran, bunu hakikatin aşikâr hâle gelebilmesi için yapan ve böylelikle teolojik araştırmaların hizmetine koşan felsefe arasında bir ayırım yapmış ve bunlardan birincisinin sadece yararsız, fakat açıkça zararlı olduğunu da öne sürmüşlerdir. Felsefenin Ortaçağ'da ancak teolojinin hizmetinde olduğu zaman bir yer olabilir.

III Öte yandan, antik Yunan felsefesinin bütünüyle dünyevî bir felsefe olduktan başka, klâsik aklın en temel özelliğinin sekülarizm olduğu yerde, Ortaçağ felsefesi kendisine öte dünyasal bir ilginin hâkim olduğu bir felsefedir. Başka bir deyişle, Yunan'da insanın temel probleminin bu dünyada ve kent devleti sınırları içinde mutluluğa erişmek olduğu kabul edilmiştir; Yunan'da, insanın bu problemi çözebilecek güce sahip bulunduğuna ve kendi çabasıyla iyi ve mutlu bir hayata ulaşabileceğine inanılmışken, Ortaçağ'da problemler, bu dünyadaki hayattan ziyade, bu dünyadan sonraki hayatla ilgili olan problemlerdir. Aranan mutluluk, bu dünyadaki mutluluk değil, fakat ebedî bir saadettir. Bundan dolayı, antik Yunan'da bağımsız bir felsefe disiplini olan etik ve estetik yerini çok büyük ölçüde teolojiye bırakır veya teolojiye tâbi hâle gelir.

IV Başka bir deyişle, Yunanlı düşünürler temel görevlerini insanın doğayla olan ilişkisini ve bir toplum içinde kendini gerçekleştirme hedefine nasıl erişeceğini gözler önüne sermek diye belirlerken, Ortaçağ düşünürleri önemli olan biricik şeyin insanın doğaüstü varlık alanıyla, aşkın ve mutlak olarak yetkin varlıkla olan ilişkisi olduğunu öne sürmüşlerdir. Bu da, doğal olarak Ortaçağ'da felsefenin mahiyetini ve konu alanını baştan sona değiştirmiştir. Buna göre, antik Yunanda doğa bilimiyle sosyal bilimler hem kendi başlarına, ve hem de iyi ve mutlu bir yaşam amacı için sağlam araçlar olarak değer taşımaktaydılar. Oysa özellikle Hristiyanlar için bunlar sadece yararsız değil, fakat bazen de zararlı ve hatta tehlikeli disiplinler olup çıkmışlardır. Adem örneğinde olduğu gibi, insanların hata yaptıklarını, "ezelî-ebedî ve

kurtarıcı hakikati" kendi başlarına aslâ bulamayacaklarını gören Tanrı, teolojinin konusunu onlara vahiy yoluyla bildirmiştir.

Yine, Yunanlı ahlâklılığı bir toplumsal etik içinde ve mutluluk amacını gözeterek ele alırken, Ortaçağ'da ahlâklılık dinin bir parçası hâline gelmiştir. Dolayısıyla, Yunan'da etik zaman zaman kozmolojik olarak, zaman zaman da toplumsal bir zemin üzerinde temellendirilirken, Ortaçağ'da etik teolojik bir düzlemde temellenir. Nitekim, bu dönemde davranış ya da insanî eylem, amacına göre değil, fakat Tanrı'nın insana nasıl yaşaması gerektiğini bildiren emirlerine uygun düşmekliğine veya düşmemekliliğine göre değerlendirilir. Tanrı, insan için yüce ve yüksek bir ideal getirdiğinden, Ortaçağ insanı eksikliliğini, başarısızlığın ve hatta günahkârlığını her daim duyumsamak durumunda olan biridir.[7] İşte bu durumun bir sonucu olarak, Yunan düşüncesinin özü itibariyle iyimser bir felsefe olduğu yerde, özellikle Hristiyan Ortaçağ felsefesi kötümserlik üzerine yükselen bir felsefedir.

V Yine Yunanlının temelde bir olan, birlik içinde bulunan bir evrende, yani bir *mikrokosmos* olarak kendisinin bir parçası olduğu özde anlaşılabilir olan *makrokosmos*ta yaşadığı yerde, yaratıcısından ayrı düşmüş bir varlık olarak Ortaçağ insanı kendisine yabancı bir evrende yaşamak durumunda olmuştur. Buna göre, Ortaçağ'da insan, doğal ve aklî bir varlık değil, öncelikle Tanrı tarafından yaratılmış, fakat tanrısal özünden ayrı düşmüş bir varlıktır. Bu insan için, bir tarafta aşkın, yaratıcı Tanrı, diğer tarafta ise kendisini Tanrı'dan her geçen gün biraz daha uzaklaştıracak, özüne yabancı bir varlık alanı bulunmaktadır. Bundan dolayı, Ortaçağ felsefesi için problem, teorik ya da bilimsel bir problem olmayıp, özde veya tümüyle pratik bir problemdir: Yaratıcısına bozulmamış, maddenin kiriyle pislenmemiş olarak nasıl dönülebileceği problemi.

VI Ortaçağ felsefesi, söz konusu özellikleriyle, şu hâlde, İlkçağ felsefesinden öncelikle bir kopuşu gözler önüne serer. Bununla birlikte, iki felsefe arasındaki başkaca ayrılıklara işaret etmeden önce, aralarındaki sürekliliği ve çok önemli bir noktadaki

[7] Bkz., W. T. Jones, *A History of Western Philosophy*, vol. II *The Medieval Mind*, New York, 1969, s. 70

ortaklığı vurgulamakta büyük yarar vardır. Kopuş, sözünü ettiğimiz başkaca hususlar yanında temelde, İlkçağ felsefesinin, dinî açıklama ya da mitolojiyi reddedip, kendisini öne sürmek suretiyle oluşan ve gelişen özerk bir felsefe olduğu yerde, Ortaçağ felsefesinin özerkliğini yitirip, tümüyle dine, dinî dogmaya veya teolojiye tâbi olan bir felsefe olmasından kaynaklanmaktadır. Demek ki, İlkçağ felsefesinin bütünüyle rasyonel ve seküler yapısından farklı olarak, Ortaçağ felsefesinde, felsefe inanca, inanç ta vahye tâbi olmak durumundadır. Bundan dolayı, Ortaçağ kültüründe çok önemli bir rol oynayan din, felsefe ve rasyonel bir hayat görüşü üzerinde de çok temelli bir etki yapmıştır. Örneğin, Skolastik felsefede, vahyin temel ya da en azından aklın vazgeçilmez yolgöstericisi olduğuna inanılmıştır. Skolastik dönemin filozofları, akıl ile iman arasında bir ayırım yapmış ve zaman zaman da felsefenin göreli bağımsızlık ya da özerkliğini vargulamış olmakla birlikte, Ortaçağ'ın dünya görüşünde, bilimde ve felsefede, bir çözüme kavuşturulacak problemlerin çözümü de dahil olmak üzere hemen herşey teoloji tarafından belirlenmiştir.

Süreklilik ise, daha önce de belirtildiği üzere, Ortaçağ felsefesinin hem Doğu'da ve hem de Batı'da, kültürel ya da felsefî bir miras olarak doğrudan doğruya İlkçağ felsefesine dayanmasından meydana gelir. Nitekim, Ortaçağ felsefesi dine dayalı, din temelli bir felsefe olsa bile, kavram ve kategorilerini, terminolojisini kendi başına yaratmış bir felsefe değildir. Ortaçağ felsefesi, vahyolunan ilâhî hakikatleri anlamak, dine anlaşılır bir çerçeve kazandırmak amacıyla ihtiyaç duyduğu yöntem, kavram ve kategoriler için, doğrudan doğruya Yunan felsefesine yönelmiştir. Ortaçağ felsefesinin temelinde bulunan Grek felsefe geleneği ise öncelikle ve temelde Platon'la Plotinos'un ve Aristoteles'in felsefelerinden oluşur.

Fakat iki felsefe arasındaki, onları birlikte modern felsefeden bütünüyle farklılaştıran, sürekliliğin temel unsuru, gerek İlkçağ ve gerekse Ortaçağ düşüncesine damgasını vuran, modern çağın mekanik dünya görüşününün kendisinin yerini alacağı, teleolojik dünya görüşüdür. Bunu aşağıdaki alıntıyla şöyle ifade edebiliriz:

Katolik kilisesinin hâkimiyeti altında kurulmuş olan bu [teleolojik] dünya görüşü, klâsik ve Hristiyan öğretilerin kompleks bir senteziydi. Ortaçağ resminin merkezinde, muhtemelen düzenli ve anlamlı bir *kosmos* olarak dünya görüşü —daha önce Phytagorasçılarla diğer Sokrates-öncesi düşünürlerde geçen oldukça eski bir düşünce— bulunur. Doğanın, insanlık dahil bütün unsurları, tutarlı, düzenli ve anlamlı bir evren içindeki yerlerine göre anlaşılır. Kilise işte bu kozmolojiyi Hristiyan öğretiyle uzlaştırdı. Hem anlam ve hem de amacın aşikâr bir biçimde içine işlemiş olduğu bir şey olarak dünya Tanrı'nın eseri ve onun irâdesinin ifadesi olarak görülür. Aynı şekilde, Tanrı'nın varoluşunun ve kudretinin delili, mükemmelliği ve ögelerinin birbirine bağımlılığının zekîce ve lütufkâr bir plânın ürünü olduğu açıkça görülen, bir doğal dünyada aranmalıdır. Bu görüş, Aristoteles'in bitkilerin ve hayvanların gelişimlerini onların nihaî hedefi ya da formu ve erişmeye çalıştıkları telosla açıklayan 'teleolojik' biyolojisine de çok uygun düşmekteydi.[8]

VII Ortaçağ felsefesi, yine aynı bağlamda Yeniçağ felsefesinin doğanın ve doğadaki dinamik sürecin, onun tanrısal kökenini reddetmemekle birlikte, matematiksel olarak belirlenebilen içkin yapısıyla ilgilendiği ve fail nedensellik üzerinde yoğunlaştığı yerde, teleolojik bir anlayışla, doğayı Tanrı tarafından bir amaca göre yaratılmış ve düzenlenmiş statik bir sistem olarak görmüştür. Açıklamadan niteliksel bir açıklamayı, nedensellikten de büyük ölçüde ereksel nedenselliği anlayan Ortaçağ düşünürlerine göre, maddî dünya, tanrısal gerçekliğin çok soluk bir gölgesinden başka hiçbir şey değildir.

VIII Ortaçağ felsefesi, kabul ya da önkabulleri olmayan düşünceden pek söz edilemeyeceğine göre, hemen her felsefe gibi, birtakım kabulleri olan bir felsefe olmak durumundadır. Bu kabullerin en önemlisi ise, Ortaçağ düşüncesine esas Platon ve bu arada varlığı ayüstü evren ve ayaltı âlem diye ikiye ayırırken, ayüstü evreni sadece tek bir değişme türüyle seçkinleşen, kusursuz bir âlem, saf form olarak Tanrı'yı da bütünüyle gerçekleşmiş varlık olarak tanımlayan Aristoteles felsefesinden intikal eden, en yüksek veya en yüksekte olanın, en üstte bulunanın ontolojik olarak en gerçek, aksiyolojik olarak da en değerli varlık olduğu kabulüdür. Buna göre, en yüksekte olan sadece en yetkin varlık değil, fakat aynı zamanda varlığın, değerin ve hattâ iktidarın kayna-

[8] David West, *Kıta Avrupası Felsefesine Giriş*(çev. Ahmet Cevizci), Paradigma Yayınları, İstanbul, 1998, s. 25-6.

ğıdır. Ortaçağ felsefesi, burada da, özellikle Aydınlanmacı, ilerlemeci, bilimci ve pozitivist uğrakları itibariyle "zamansal olarak en son gelenin en iyi ve en değerli olduğu" kabulüne dayanan modern felsefeden ayrılırken, İlkçağ felsefesiyle bir kez daha süreklilik gösterir.

IX Demek ki, Ortaçağ felsefesi dini temellendirme, ilâhî hakikatları anlama ve anlaşılır kılma çabasında, ana düşüncelerinde, problemlerinde ve bu problemlere getirdiği çözümlerde, hemen her zaman Yunan felsefesine bağlı kalmıştır. Bu felsefede yapılan iş, daha çok Antik Yunan'ın düşünce dünyasını benimsemek, onun yöntemini kullanmak ve Yunan felsefesinin temel kavramlarını işleyerek, inancı temellendirmek olmuştur. Ama, Ortaçağ felsefesi benimsediği ve kendisine göre biçimlendirdiği felsefeyi, genellikle olmuş bitmiş, yetkin bir sistem olarak görmüştür. Buna göre, antik Yunan felsefesinin dinamik bir yapı sergilediği yerde, Ortaçağ felsefesi mutlak hakikatleri bulmuş olduğuna inanan statik bir felsefedir.

IX Yine, İlkçağ felsefesinin merkezinde doğanın ve insanın, modern felsefenin merkezinde ise bilginin ve insanın bulunduğu yerde, Ortaçağ felsefesinin merkezinde Tanrı vardır. Başka bir deyişle, Ortaçağ felsefesi teosantrik, ya da Tanrı merkezli bir felsefedir. Dolayısıyla, bu felsefenin ilk ve en temel konusu Tanrı'dır; Tanrı'nın varoluşunun kanıtlanması, Tanrı'nın sıfatlarının açıklanmasıdır. Ortaçağ'da metafizik de yine bu eksen üzerinde belirlenir; buna göre, varlık söz konusu olduğunda, temel problem Tanrı-dünya ilişkisi, Tanrı'nın yaratma tarzı ve kötülük problemidir.

X Buradan hareketle, Ortaçağ'da, İlkçağın ontoloji olarak metafizik görüşü yerine, teoloji olarak metafizik anlayışının zuhur ettiğini söyleyebiliriz. Buna göre, Ortaçağ'ın metafizik anlayışı, varolan herşeyin nedeni ya da kaynağı olan aşkın bir gerçekliğe ilişkin araştırma, varolanları varlık kaynağı olan Tanrı'yla ilişkisi içinde ele alma anlamında teoloji olarak metafizikten meydana gelir. Ortaçağ'da gelişen metafizik, ayrı, değişmez ve ezelî-ebedî bir varlığa ilişkin araştırmadır. İstisnasız tüm Ortaçağ filozofları, sistemlerinde Tanrı'dan yola çıkar ve önce Tanrı'nın va-

roluşunu kanıtlayarak, varlığı yaratan-yaratılmış olan ilişkisi çerçevesinde ele alır. Buna en iyi örnek, ünlü "beş yol"uyla, Aquinaslı Aziz Thomas'tır. O, Tanrı'nın varoluşunu beş ayrı kanıtla ispat ettikten sonra, yaratıcı ve doğaüstü bir Tanrı dışındaki varlıkları ya da yaratılanları Aristotelesçi bir kavramsal çerçeveyle açıklama çabası vermiştir. Aynı şey, İslâm dünyası filozofları için de geçerlidir, şu farkla ki Farabî, İbn Sinâ ve İbni Rüşd'de, Aristotelesçi bir kavramsal çerçeve, Plotinos'tan gelen bir sudûr ya da türüm öğretisiyle tamamlanmıştır.

Ortaçağ düşüncesinin teoloji olarak metafizik anlayışının temelinde ise, varlığın ancak ve ancak onun kaynağı olan yaratıcı Tanrı aracılığıyla açıklanabileceğini ve Tanrı'nın varlığının akıl yoluyla kavranabileceğini dile getiren iki kabul bulunur.

XI Ortaçağ felsefesindeki söz konusu teoloji olarak metafizik anlayışı, doğal olarak hemen her Ortaçağ düşünüründe bir örneğine rastladığımız değere dayalı bir varlık hiyerarşisine yol açmıştır. Böyle bir varlık hiyerarşisi, varlıkları hiyerarşideki yerlerine göre sınıflar ve onlara varlık ve ahlâk bakımından belli bir değer yükler. Ya da tersinden söylendiğinde, bir değer hiyerarşisini bir gerçeklik hiyerarşisi hâline getiren ve dolayısıyla varlık derecelerinden söz eden bu anlayışa göre, bir şey daha değerli olduğu, daha yüksek bir değere sahip olduğu sürece, varlık hiyerarşisinde daha yüksekte bir yerlerde bulunur. Söz konusu varlık hiyerarşisinin en tepesinde, doğallıkla Tanrı yer almaktadın. Madde ya da fizikî nesneler bu hiyerarşinin en altında bir yerlerde ortaya çıkar; insan ruhu ise, bu ikisi arasında kalır. Buna karşın, akıllar veya melekler, insan ruhunun üzerinde, Tanrı'nın altında bir yer işgal ederler.

XII Ortaçağ felsefesi, yine tıpkı İlkçağ felsefesi gibi, ve özellikle ilk dönemlerine epistemolojik idealizmin damgasını vurduğu modern felsefeden farklı olarak, bütünüyle realist bir çizgi boyunca gelişmiştir. Yani, Ortaçağ düşünürleri, Skolastiğin gerileme döneminde çok etkili olan Ockhamlı William bir kıyıya bırakılacak olursa, tümeller konusunda benimsedikleri realist tavırdan başka, zihinden bağımsız bir gerçekliğin var olduğundan aslâ kuşku duymamışlardır. Başka bir deyişle, Ortaçağ düşünür-

leri, ontolojik realizm bağlamında, tıpkı İlkçağ filozofları gibi, gerçekliğin zihinden bağımsız olduğunu öne sürmüşlerdir. Bununla birlikte, Ortaçağ düşüncesinde, zihinden bağımsız bu gerçeklik, gerçekten ve mutlak olarak var olanın ezelî-ebedî ve değişmez Tanrı olması anlamında, tinsel bir yapıdadır. Buna göre, realizmi tamamlayan yaklaşım, aynen Platon ve Plotinos'ta olduğu gibi, spiritüalizmdir. Öte yandan, Ortaçağ felsefesi, metafiziksel bir anlam içinde de, en azından son dönemine kadar, realist bir görüş benimsemiş, tümellerin insan zihninden bağımsız bir varoluşa sahip olduğunu savunmuştur.

XIII Ortaçağ felsefesinin teosantrik bir felsefe olduğu gerçeği, epistemoloji bakımından da geçerlidir. Buna göre, Ortaçağ düşüncesinde bilginin konusu herşeyden önce Tanrı'dır, ilâhî hakikattir. Burada, insanın Tanrı'yı ve ilâhî hakikati ne duyular, ne de akıl yoluyla bilemeyeceği, bunun için insan zihnine yukarıdan gelecek bir ışığa ihtiyaç duyulduğu temeli üzerinde, ilk ve en çok başvurulan epistemolojik öğretinin bir tür "aydınlanma öğretisi" olması bir raslantı değildir. Buna göre, Tanrı Ortaçağ'da hem bilginin konusunu, sağladığı ışık dikkate alındığında, kaynağını; insanî araçların sağladığı delillere biçilecek değerin ölçüsünü oluşturur, sınırlarını belirler.

XIV Metafizik ve epistemoloji, ya da varolan ve bilgi ilişkisi ya da sıralaması söz konusu olduğunda ise, Ortaçağ felsefesi varlığın bilgi konusundan, ya da ontolojinin epistemolojiden önce geldiği bir felsefedir. Buna göre, Ortaçağ felsefesi, özneden hareket eden, bilimin gelişimine koşut olarak önce bilgi konusunu ele alan, ve varlığı bilimin taleplerine göre sınıflayan ya da yorumlayan modern felsefenin tersine, önce zihinden bağımsız bir gerçekliğin varoluşunu teslim edip, bu gerçekliğin bilgisine nasıl ulaşılabileceği konusunu daha sonra ele alır.

X V Yine, aynı ontolojik bağlamda, Ortaçağ felsefesi, özellikle varlığı bilinen maddî varlık alanı ve bilen özne, madde ve zihin olarak ikiyi ayıran modern felsefenin düalizminin tersine, baştan sona monist olan bir felsefedir. Bu, hem ezelî-ebedî, mutlak, değişmez ve yetkin bir varlık olarak Tanrı'nın, gelip geçici maddî varlık alanıyla kıyaslandığında, biricik gerçek varlık ol-

ması; hem modern dönemde ikiye bölünen insanın, her ne kadar madde-form, beden-ruh analizine tâbi tutulabilse de, birlikli, bütünlüklü ve ahenkli bir töz olması; ve hem de geliştirilen öğretiler bağlamında, resmî görüşe uygun olmayan hiçbir öğretiye izin verilmemesi anlamında, böyledir.

XVI Tanrı'nın Ortaçağ felsefesinin merkezinde bulunduğu, Ortaçağ felsefesinin teolojinin hizmetine girmiş bir felsefe olduğu, bu felsefenin Tanrı'dan sonra en önemli konusunu oluşturan, adı zikredildiğinde neredeyse Ortaçağ ile özdeşleşen ünlü "tümeller kavgasından" da bellidir. Buna göre, tümeller meselesi, felsefenin bizatihi kendisinde hem ontolojik ve hem de epistemolojik bakımdan zaten önemli olmakla birlikte, Ortaçağ felsefesi söz konusu olduğunda çok daha büyük bir önem kazanmır. Çünkü, örneğin tikellerin, ya da somut bireylerin tümellerden daha az gerçek olduğunu, ilk örneklerinden pay almak suretiyle varlığa geldiklerini dile getiren realist hatta radikal realist bir görüş, Hristiyanlığın veya İslâmiyetin ya da Musevîliğin içinde yaşadığımız dünyanın tam anlamıyla ve gerçekten varolmadığı, gerçekten varolanın öte dünya olduğu tezini anlaşılır hâle getirir, ahiret inancını temellendirir. Başka bir deyişle, değişen bireylerin gerçek olmadığı, gerçekten varolanın yalnızca tümeller olduğu görüşüyle kavram realizmi, bütün dinlerin içinde yaşadığımız bu dünyanın gelip geçici olduğu, asıl gerçekliğin aşkın bir öte dünya veya ahiret olduğu inancını güçlendirir. Yine aynı görüş, Ortaçağ felsefesinin konu alanını tanımlar ve dikkatleri aşkın bir gerçek alanına yöneltirken, söz gelimi Kilise'nin dinî ve kurumsal otoritesini pekiştirmeye yarar.

Buna göre, özellikle Ortaçağ Hristiyan düşünürlerinin bu felsefenin daha kuruluş ya da oluşum aşamalarından itibaren dört elle sarıldıkları radikal realizmin onlara sağladığı esas büyük avantaj, onun ortodoks Hristiyan dogmasının, başkaca tümel görüşleri tarafından, örneğin nominalizm tarafından açıklanması imkânsız olan, kimi unsurlarını anlaşılır hâle getirmesidir. Nitekim, bu dogmaların en önemlilerinden biri olan "İlk Günah" dogması söz konusu olduğunda; nominalizmin söylediği gibi, tümellerin hiçbir gerçekliği olmayıp, gerçekten varolan bireyler

ise, eşdeyişle her birey kendi başına ayrı bir gerçeklik ise, bütün Hristiyanların nasıl olup da Adem'in şahsında veya günahında günah işlemiş olabileceklerini, onların Adem'in günahına neden dolayı ortak olacaklarını, nasıl olup da onun günahının sonuçlarına katlanabileceklerini anlamak ve açıklamak gerçekten de oldukça güç olur. Yani, yalnızca bireysel olan gerçek ise, gerçek olan yalnızca tek tek bireylerin bu dünyadaki yaşantıları sırasında işledikleri günahlardır ve ilk günahın hiçbir gerçekliği yoktur. Fakat realizmin söylediği gibi, gerçekten var olan insan bireyi değil de, tümel insan, genel olarak insanın kendisi ise, bu takdirde tümelin başına gelen, onu etkileyen herşey, onun altında yer alan tikelleri ya da bireyleri etkiler, kavram realizminin terimiyle bireyler de ondan "pay alırlar."

Aynı durum, hiç kuşku yok ki, Hristiyan inancının olmazsa olmaz bir diğer dogması olan Kutsal Üçleme için de geçerlidir. Bu inancı örneğin nominalizm hiçbir şekilde açıklayamaz. Çünkü söz konusu tümel görüşünün öne sürdüğü gibi, eğer gerçekten varolanlar yalnızca bireyler olup, Platon, Sokrates ve Aristoteles, sadece onlar için aynı insan adının kullanılması anlamında bir iseler, buradan Baba, Oğul ve Kutsal Ruhun aralarında ortak hiçbir noktanın bulunmadığı, onların yalnızca kendilerine aynı Tanrı adının verilmesi anlamında bir oldukları sonucu çıkar. Bu durumda, yalnızca bireylerin gerçek olduklarını öne süren nominalist, Tanrı'nın hem bir ve hem de üç olduğu dogmasını reddederek, ya yalnızca Tanrı'nın bir olduğunu ya da yalnızca üç olduğunu öne sürmek durumundadır.

Tümeller konusu Ortaçağ düşüncesinde, Tanrı'nın evrene ilişkin bilgisi ve Tanrı-evren ilişkisi veya kader meselesi açısından da önem taşır. Burada dezavantajlı duruma düşen ise, bu kez realizmdir. Çünkü realizmin doğru olması, yani bireylerin hiçbir gerçekliği olmayıp, esas varolanın tümeller olması ve dolayısıyla, Tanrı'nın, tek tek olanları değil de, türleri ve cinsleri bilmesi durumunda, Tanrı'nın dünya ile ilişkisi ve Tanrı'nın dünyaya müdahale edebilme imkânı zayıflar. Gazâlî'nin söylediği gibi, Tanrı bireyin Kendisine olan yakarışlarını duymaz olur.

Fakat realizmin esas büyük güçlüğü, onun bir şekilde panteizme yol açması veya en iyi durumda panteizme açık kapı bırakmasıdır. Çünkü kavram realizminde tümellerin tikellerden daha gerçek olduğu tezi, zorunlulukla daha genel tümellerin daha az genel olan tümellerden daha gerçek olduğu sonucuna yol açar. Bu ise, insan, akıllı hayvan, hayvan, canlı varlık ve varlık diye yukarı çıktıkça genelleşen bir gerçeklik hiyerarşisine götürür. İşte bu bağlamda, bir üstteki tümel kendisinden bir şekilde türeyen ve dolayısıyla kendisine bağımlı olan altındaki bütün tümelleri ve en sonunda da tikelleri kapsar. Buna göre, en yüksek ve en genel varlık olarak Tanrı kendisinde bütün bir evreni ihtiva etmektedir; evren O'ndan türer ve O'nda varolur. Bu ise Ortaçağ'da dinin bakış açısından, varlığı hiçten yaratması ve evrene bütünüyle aşkın olması gereken Tanrı'yı dünyaya taşıdığı, fizikî evrene dahil ettiği için, yasak bir öğreti olan panteizmden başka hiçbir şey değildir.

Tümeller konusu, Ortaçağ düşüncesinde yine değerlerin varoluşu bakımından da vazgeçilmez önemi olan bir mesele olarak ortaya çıkar. Buna göre, Tanrı örneğin on emir başlığı altında, Hristiyanlardan belli birtakım eylemleri yerine getirmelerini istemiştir. Acaba Tanrı onlardan bunu söz konusu eylemler her koşul altında iyi olduğu için mi istemiştir? Yoksa bu eylemler Tanrı onların yapılmasını istediği için mi iyi olmak durumundadırlar? Kolaylıkla farkedileceği üzere, bu sorulardan birincisine verilecek olumlu bir cevap tümeller bağlamında realist bir bakışı, yani değerlerin Tanrı'nın irâdesinden bağımsız bir varoluşa sahip olduğu görüşünü gerektirir. Buna karşın, ikinci soruya verilecek olumlu yanıt, hiç kuşku yok ki nominalizmle irtibatlandırılmak durumundadır.

Tümeller kavgası, nihayet insanî bilgi problemi ve bilime Ortaçağ'da verilen değer ile ilgili olmak durumundadır. Nitekim, doğa bilimlerinin Ortaçağ'da en küçük bir gelişme kaydedemesinin en temel nedeninin tümeller konusunda benimsenen realist görüş olduğu hemen herkes tarafından söylenmiştir. Çünkü tümeller konusunda benimsenen realist bir görüş, dikkatleri akledilebilir bir dünyaya, aşkın bir varlık ya da özler alanına yöneltirken, duyu dünyasının yalnızca görünüşten ibaret olduğu anlayı-

şından ayrılmaz; o değişenin veya görünüşün bilgisinin olamayacağı gerekçesiyle, akla ve deneye dayalı bilimsel bilginin imkânını ortadan kaldırır. Mutlak hakikat duyu dünyasına bütünüyle aşkın hâle getirilince de, bu hakikate ilişkin bilgiye, insanî yollarla değil, fakat insanüstü yollarla, ilâhî aydınlanma sayesinde erişilebileceğini söylemek kaçınılmaz olur.

XVII Ortaçağ felsefesinin bu kez yöntemi söz konusu olduğunda, onun yönteminin bir otorite yöntemi olduğunu söylemek gerekir. Başka ve daha genel bir söyleyişle, bu felsefede belli bir gelenek, ve vahye dayanan bir din çerçevesinde oluşan otoriteye duyulan saygı esastır. Bu dönemde felsefenin mahiyeti, kapsamı ve sınırları dinî çerçeve ve ruhanî otorite tarafından belirlenir ve hiçbir şekilde değiştirilemez. Ortaçağ felsefesi, otoriteye duyulan inancı temele aldığı için de, doğal olarak eleştiriye ve şüpheciliğe kesinlikle kapalı olan bir felsefedir.

Biraz daha özel olarak da teoloji açısından ele alındığında, Ortaçağ'da en sık sorulan soru teolojik meselelerde bir karara varılırken, ustanın akılyürütmeye mi yoksa otoriteye mi dayanması gerektiği sorusu olmuştur. Ortaçağ düşünürüne göre, her bilimde soru ve problemleri belirleyen o bilimin ilk ilkeleridir. Teoloji biliminin ilk ilkeleri ise imanın, bize otoriteler tarafından bildirilen temel unsurlarından meydana gelir. Demek ki, teolojik meselelerde belirleyici olma rolü otoriteye ait olmak durumundadır; öte yandan şüpheyi gidermenin en iyi yolu otoritelere başvuru olup, bu otoriteler ilgili bireyi ikna edecek şekilde seçilmelidir.

XVIII İmanı veya dinî öğretiyi anlaşılır hâle getirme ve öğretme söz konusu olduğunda, yöntem bu kez akılyürütme, tartışma ve analiz olarak karşımıza çıkar. Çünkü Ortaçağ düşünürü salt otoriteye dayanırsa, dinleyicisine, öğrencisine veya okuyucusuna sadece hakikati gösterir, fakat dinleyici kavrayış bakımından gelişmez ve pek bir şey öğrenemez. Dolayısıyla, dine ait olan görünmez şeylerin genel idrakine tekabül eden iman yoluyla kazanılan apaçık doğrulardan hareket edecek akılyürütme ve tartışmalara ihtiyaç vardır. Buna göre, Ortaçağ düşünürleri, Tanrı sözü olan kutsal kitaba dayanan imanı sistematik bir biçimde ifade etmek, savunmak ve geliştirmek için, daha çok şerhe, kutsal metin-

leri yorumlama metoduna ve mantıksal/dilsel analize yönelmişlerdir. Ortaçağ düşünürleri bu bağlamda, öncelikle Yunanlıların bilimsel ve felsefî terminolojilerini kullanmışlar ve daha sonra da, Yunan mantığını bir bütün olarak almışlardır. Şu hâlde, Ortaçağ filozofları, imanı sistemleştirme ve temellendirme çabalarında aklı ve mantığın tümdengelimsel tekniklerini kullanmışlardır.

BİRİNCİ BÖLÜM:

Hristiyan Felsefesi

Ortaçağ felsefesi, Batıda Hristiyan Ortaçağ Felsefesi olarak, I) M. S. II. yüzyıldan VIII. yüzyıla kadar olan Patristik felsefeyle, II) VIII. yüzyıldan XV. yüzyıla kadar süren Skolastik felsefeden meydana gelir. Hristiyan Ortaçağ felsefesiyle esas anlaşılan şey, bunlardan Skolastik felsefe ve bu felsefenin özellikle de XII. ve XIV. yüzyıllar arasındaki parlak dönemi olmakla birlikte, söz konusu altın çağın büyük entelektüel yapılarının temelinde, Skolastik felsefeyi önemli ölçüde şekillendiren, onun felsefeyle olan ilişkisini belirleyen Patristik felsefenin olduğunu unutmamak gerekir.

I) Patristik Felsefe

Ortaçağ'da felsefenin doğuşunun temelinde iki temel faaliyet bulunur. Bunlardan birincisi Yeni Ahit'in öğretilerine tam ve dakik bir anlam kazandırma, bu öğretileri serimleme çabası ya da faali-

yetidir. Buradan hareketle, Ortaçağ genelde felsefenin, özel olarak da Hristiyan felsefesinin kökeninde kutsal kitabın bizatihi kendisi bulunduğu söylenebilir. İkincisi ise, Kilise Babaları ve Apolojistlerin Hristiyanlığı savunma gayretleridir. Nitekim, bu şekillendirici dönemin felsefî açıdan en önemli konusunu, Hristiyanlığın kurtarıcı hakikatlerinin felsefî spekülasyonun sonuçlarıyla nasıl bir ilişki içinde olduğunu belirleme problemi oluşturur.[9]

Buradan hareketle, Ortaçağ Hristiyan felsefesinin, bazıları Hristiyanlığa dönmeden önce birer pagan filozof olan ilk apolojistlerin felsefe veya başka bir deyişle, klâsik felsefe karşısında, ya onu tümden mahkûm etmek, ya onu yeni din içinde eritmek ya da ondan Hristiyan apolojisinin amaçlarına uygun bir tarzda yararlanmak için, belli bir biçimde tavır alışlarıyla başlamış olduğu söylenebilir.[10] Bu dönemde, hepsi de Hristiyan öğretinin gücü, doğruluğu ve üstünlüğüne sarsılmaz bir inanç besleyen ilk Hristiyan düşünürler klâsik felsefe karşısında birbirine karşıt iki ayrı tavır içinde olmuşlardır. Bunlardan birincisi Aziz Justin ve Athenagoras gibi düşünürlerin felsefe karşısındaki olumlu, Hristiyan öğretiyle felsefî görüşler arasında bir uyuşma veya yakınlık gören, dolayısıyla dinî öğretinin serimlenmesinde felsefeden yararlanılabileceğini dile getiren tavrıdır. Diğeri ise, Tatianos ve Tertullianos gibi Babaların felsefe karşısındaki, iman ile aklı birbirlerine düşman gören, olumsuz tavırlarıdır. Bu tavırlardan son çözümlemede baskın çıkan, elbette birincisi olmuştur.

Şu hâlde, Patristik felsefe, putperestliğe ya da aynı anlama gelmek üzere, seküler felsefeye karşı Hristiyan inancını savunmuş,[11] ve daha sonra benimsediği Platoncu ve Yeni-Platoncu felsefeyle Hristiyan inancını anlamlandırıp güçlendirmeye, onu putperestliğin ve gnostisizmin saldırıları karşısında korumaya çalışmıştır. Başka bir deyişle, yaklaşık 500 yüzyıl süren tarihsel dönem boyunca, Patristik felsefe Hristiyan dini ve öğretisini fel-

---

[9] Bkz., A. Hyman and James J. Walsh(eds), *a. g. e.*, s. 11.

[10] Bkz., Etienne Gilson, *La Philosophie au Moyen Age*, Paris, 1947, s. 15.

[11] Bkz., William S. Sahakian, *Felsefe Tarihi*(çev. Aziz Yardımlı), İdea Yayınları, İstanbul, 1990, s. 86.

sefenin kavramsal araçlarını kullanarak temellendirmeyi amaçlamıştır. Söz konusu felsefe, Skolastik felsefeyle modern felsefeden, akla dayanılarak elde edilen sonuçlarla vahyin doğruları arasında bir ayırım yapmamak bakımından farklılık gösterir. Buna göre, Patristik dönemde felsefe, teoloji ve dinin doğruları, bir bütünün ayırılmaz ögeleri ya da parçaları olarak değerlendirilir.

Patristik felsefe kendi içinde üç döneme ayrılır:

a) M. S. I. yüzyıldan II. yüzyıla kadar olan dönem. Bu dönem düşünürleri, ya da daha doğrusu teologları öncelikle Hristiyanlığın "hakikî felsefe" olduğunu savunup, onun felsefî bilgelik karşısındaki durumunu belirlemeye çalışmışlar, sonra da Hristiyan öğretiyi putperestlerin saldırılarına ya da Gnostisizmin dinî spekülasyonlarına karşı korumaya, yanlış anlamaları önlemeye çalışmışlardır.

b) 200-450 yılları arasındaki altın dönem. Bu dönem Hellenistik felsefe ve Hristiyanlık dini arasında, Yeni-Platoncu İskenderiye Okulu'nun ve özellikle de Klement ve Origenes gibi düşünürlerin etkisiyle, vuku bulan gerçek etkileşim ve uzlaşım dönemidir, felsefenin Hristiyan kültüre tamamen dahil edilmesi çağıdır. Hristiyanlığın dogmalarını Yunan düşüncesinin terminolojisi ve kavramsal çerçevesiyle ifade etmeye çalışan bu Altın Çağ, Aziz Augustinus'un felsefesiyle en üst düzeye ulaşmıştır.

c) 450 yılından VIII. yüzyıla dek olan gerileme dönemi. Yeni ve özgün bir çabanın, düşüncenin söz konusu olmadığı bu dönem, yalnızca daha önce ifade edilmiş doğruların ele alınıp işlenmesi ve sistematize edilmesi yönündeki çabalardan meydana gelir.

1) Patristik Felsefenin İlk Dönemi

Patristik felsefenin M. S. I. yüzyılla II. yüzyıl arasında kalan dönemi, daha çok Hristiyan düşünürlerin Hristiyan inancını pagan felsefe ve putperest saldırılar karşısında savunma ve Gnostiklerin

felsefî spekülasyonlarına karşı koyma çabalarından oluşur. Ortodoks Hristiyanlık için önemli bir tehlike meydana getiren Gnostisizm, Hıristiyanlığın kutsal kitabıyla Yunanlı ve Doğulu inanç ve düşünüşlerin garip bir karışımını gerçekleştirerek, inancın yerine *gnosis* ya da ezoterik bir bilgiyi geçirmiş, belli bir Tanrı, yaradılış, ve kurtuluş öğretisiyle, kötülük problemine ilişkin bir açıklama ortaya koymuş,[12] bazen nihilizmin, bazen de çileciliğin savunuculuğunu yapmıştır. Başka bir deyişle, kadın ve erkeklerin kendilerinde tanrısal bir kıvılcım taşıdıklarını, fakat kaderin, doğum ve ölümün hüküm sürdüğü bir dünyaya düşmüş olduklarını, insanlardaki bu kıvılcımın ezoterik bir bilgi sayesinde yeniden canlandırılacağını ve böylelikle de, insanın Tanrı'ya yeniden ulaşacağını savunan Gnostikler, önemli bir kollarını meydana getiren Manişeistler gibi, Tanrı ile maddenin belirlediği bir düalizmin savunucusu olmuşlardır.[13] Gnostikler söz konusu düalizmin bir sonucu olarak, Tanrı'yı yüceltirken, maddeyi ve insan bedenini kötülemişler, Tanrı ile madde arasında oluşan büyük boşluğu Tanrı'dan başlayıp maddeye dek uzanan bir dizi türümle kapatmaya çalışmışlardır. Türüm süreci, Gnostiklerin sisteminde, Tanrı'ya dönüşle belirlenen bir kurtuluş yoluyla tamamlanır.

Kilise babaları, daha ilk dönemden başlayarak, Hristiyanlığa yöneltilen saldırıları savuşturmak yanında, bir tür sapkınlık olarak değerlendirdikleri bu Gnostisizme ve Gnostisizmin temelinde yer aldıklarına inandıkları antik Yunan felsefesine ve hatta pagan mitolojisine şiddetle karşı çıkıp, eleştiri yöneltmişler ve bu eleştiri çerçevesi içinde, Hristiyan inancının üstünlüğünü savunan denemeler kaleme almışlardır. Söz konusu baba ya da düşünürler, genel olarak felsefe karşısında dini, daha özel olarak da pagan filozoflar karşısında Hıristiyan inancını savundukları için, apolojistler olarak bilinirler. Apolojistlerin önemi Hristiyan kültüre felsefeyi sokmuş, ve Hristiyan düşüncesini belli ölçüler içinde şekillendirmiş olmalarından kaynaklanır. Zira söz konusu apolojistlerin Greko-Romen düşünceye yönelik eleştirileri, bu

---

[12] Bkz., Hans Jonas, "Gnosticism maddesi", *The Encylopedia of Philosophy*(ed. Paul Edwards), New York 1967, vol. 3, s. 336-42.

[13] Bkz., Ted Honderich(ed), *The Oxford Companion to Philosophy*, s. 314.

düşünürleri sadece klâsik felsefeyi enine boyuna öğrenmek zorunda bırakmamış, fakat aynı zamanda onları antik felsefenin söylem tarzlarıyla temel aksiyomlarını kullanmak zorunda bırakmıştır. Onlar karşıtlarının kendilerine yönelik saldırılarında, kullanacak başka araç olmadığı için, paradoksal olarak karşıtlarının silâhlarını kullanmak durumunda kalmışlardır. Felsefî düşüncenin gelişimine katkı yapmış, hatta ivme kazandırmış olan bu apolojistlerin felsefe, özellikle de Yunan felsefesi karşısındaki tavırları, daha önce de belirtildiği üzere, bundan dolayı farklılık gösterir.

Patristik felsefenin ilk döneminin belli başlı apolojist ya da düşünürleri, şöyle sıralanabilir:

Aristeides

M. S. 2. yüzyılda yaşamış ilk Hristiyan apolojistlerden olan Aristeides, *Hristiyan İmanı için Savunma* adını taşıyan apolojisiyle tanınır. Bu eserinin önemli bir bölümünde, o, doğal teolog tavrıyla, Yunan ve Mısırlıların tanrılarını, Yunan ahlâk anlayışını eleştirmiştir.

> Herşeyden önce, herşeyi yaratmış ve meydana getirmiş, herşeyi yoktan var etmiş olan sadece tek bir Tanrı'nın varolduğuna inan! [14]

diyen Aristeides'e göre, Tanrı sonsuz, yetkin, ölümsüz, bilge, iyi, kendine yeten, fakat akıl yoluyla kavranamayan bir varlıktır. [15] Hristiyan felsefesinin bu ilk ismi, bununla kalmaz. İmanın akıl yoluyla güçlendirilebileceğine ve onun entelektüel bir kavrayışta temellendirilebileceğine ve hatta akılyürütme yoluyla inançsızın dahi imana davet edilebileceğine inanan Aristeides, bir de Tanrı'nın varoluşu için birtakım argümanlar geliştirmiş, düzen ve amaç kanıtından başka kozmolojik delilin belli bir versiyonunu öne

[14] Aristeides'ten aktaran E. Gilson, *A. g. e.*, s. 16.

[15] Bkz., F. Coplestone, *A History of Philosophy*, vol. 2, s. 16

sürmüştür. Buna göre, dünyadaki düzene bakan, dünyadaki düzen ve amaçlılığın gücü herşeye yeten bir düzen vericiyi gerektirdiğini; yine aynı şekilde, dünya ile dünyadaki herşeyin başka bir şeyin etkisiyle hareket ettiğini savunan Aristeides, "hareket ettirenin hareket ettirilenden daha kudretli olduğu"[16] inancıyla, dünyanın hareket ettiricisi ve düzen vericisinin, herşeyi insan için yaratmış olan Tanrı olduğu sonucuna varmıştır. Başka bir deyişle, yaratıklardan Tanrı'ya geçtiği, maddî dünyaya ilişkin empirik gözlemlere dayandığı için, Tanrı kanıtları *a posteriori* olan Aristeides şu hâlde, en basidinden bir doğal veya akla dayalı teolojinin bilinen ilk temsilcisi olmak durumundadır.

Aziz Justin

Patristik felsefenin ilk döneminin adı anılmaya değer apolojistlerinden bir diğeri de, M. S. 100 yılında doğup, M. S. 164 yılında, Roma'da öldürülen Aziz Justin'dir. Onun esas önemi, felsefe karşısında takındığı açık ve olumlu tavırdan, ve dolayısıyla dinin felsefeye olan ihtiyacını farketmesinden kaynaklanmaktadır. Felsefenin mahiyeti, değeri ve öneminin, çok sayıda felsefe okulunun varlığından da çıkartılacağı üzere, insanların pek çoğu tarafından farkedilemediğini savunan Justin'e göre,

> felsefe Tanrı'nın insana sunduğu, onu Tanrı yoluna sokan, en değerli armağandır.[17]

O, felsefeyi önce Stoalılardan öğrenmeye çalışmış, Stoalıların Tanrı anlayışını beğenmeyince, önce bir Peripatetiğin, sonra da bir Pythagorasçının öğrencisi olmuştur. En nihayetinde, Platoncu felsefeye yönelen Aziz Justin, maddî olmayan gerçeklikler olarak İdealar öğretisinden çok etkilenmiş, bu çerçeve içinde Tanrı'ya, İyi İdeasına ilişkin açık bir görüye ulaşmayı beklerken,

[16] Aristeides'ten aktaran F. Copplestone, *A. g. e.*
[17] Aziz Justin'den aktaran E. Gilson, *A. g. e.*, s. 17.

Yunan felsefesinin yetersizliği nedeniyle Hristiyanlığa dönmüştür. Aziz Justin, bu dönüşün ardından, Tanrı'ya ilişkin sağlam, kesin ve emin bilgiye, doğru felsefeye, ancak vahyin kabul edilmesi suretiyle ulaşılabileceğini öne sürmeye başlamış olmakla birlikte, maddî olmayan dünya ve özün ötesindeki varlık öğretisi nedeniyle, Platon'u övmeye devam etmiştir.

O, ayrıca Platon'un fail nedeni olan *Demiurgos*'u aynı adla kullanmış, ölümden sonraki ödül ve ceza söz konusu olduğunda, Hristiyanlıkla Platon'un öğretisi arasındaki benzerliklere işaret etmiştir. Bununla yetinmeyip, Sokrates'le Hz. İsa'nın durumu arasında bir koşutluk kuran Aziz Justin'e göre, nasıl ki insanları doğru yola getirmeye çalışan Sokrates'e dinsizlik suçlaması yöneltildiyse, İsa da ateizm suçlamasına muhatap olmuştur. [18] Onun gözünde başta Sokrates olmak üzere, Platon ve diğer filozoflar Hristiyan vahyinin yetkin bir tarzda ortaya koyduğu hakikatin tohumlarına sahip olmuşlardır.[19]

Aziz Justin, Aristeides'in öncülüğünü yaptığı teolojinin kapsamına irâde özgürlüğü problemini dahil etmiştir. O, insan eylemlerinin, özellikle determinist Stoalıların düşündüğü gibi, belirlenmiş olmadığını, insanların özgür seçimlerine bağlı olarak, doğru ya da yanlış davranışlarda bulunduklarını öne sürmüştür. İlk günahtan pek söz etmeyen Aziz Justin'e göre, insan, irâdesi özgür olduğu ,ve Stoalıların iddia etmiş oldukları gibi, değişmez bir yazgıya tâbi olmadığı için, eylemlerinden tamamen sorumludur. Felsefeyle teoloji ya da ilâhiyyât arasında bir ayırım yapmayan Aziz Justin'e göre, tek bir hakikî bilgelik, ifadesini İsa'da bulan ve İsa aracılığıyla vahyedilen tek bir felsefe vardır. Bu felsefe de, Hristiyanlıktan başkası değildir; Yunan felsefesinin en iyi ögeleri, özellikle de Platon'un felsefesi, Hristiyanlık için bir hazırlık olmaktan öteye geçemez.

[18] Bkz., F. Coplestone, *A. g. e.*

[19] C. Sena, Filozoflar Ansiklopedisi, III. cilt, İstanbul, 1976, s. 81.

Tatianos

Patristik dönemin önemli bir diğer babası, M. S. 130-176 yılları arasında yaşamış olan Tatianos'tur. Aziz Justin'in öğrencisi olmuş olan Tatianos, hocasından Yunan felsefesi hakkında pek olumlu düşüncelere sahip olmamak bakımmdan farklılık gösterir. Buna göre, Suriyeli biri olan Tatianos, önce Yunan edebiyatı ve felsefesini öğrenmiş, sonra da Hristiyan olmuştur. O Hristiyan olduktan sonra, klâsik felsefeye karşı yoğun bir düşmanlık gütmüş, ve ısrarla Yunanlı filozofların bilgeliklerini, İbranîlerden almış olduklarını öne sürmüştür. Tatianos'a göre felsefe içinde iyi olan ne varsa, Kitabı Mukaddes'ten alınmıştır.[20] O, daha sonra da, tıpkı Philon gibi, İskenderiye'nin Yahudi Okuluna mensup düşünürlerle, sonradan Aziz Justin tarafından geliştirilmiş olan kanıtlara dayanarak, Hristiyanlığın tüm diğer doktrinlerden eski ve üstün olduğunu dile getirmiştir.

Tatianos'a göre, Yunanlıların bilim, felsefe ve sanatları kendilerinin bulmuş ya da kurmuş oldukları şeklindeki iddiaları dayanağı olmayan bir iddiadır; Yunanlılar tüm bildiklerini başkalarından öğrenmiş olup, bilimleri, hele felsefeyi geliştirip yetkinleştirecek yerde, tahrif etmiş, yanlış kullanmışlardır. O, buradan da anlaşılacağı üzere, Yunanlı filozofları çelişik düşünceleri nedeniyle eleştirmiştir. Tatianos, örneğin Aristoteles'in Tanrı'nın inâyetini inkâr edişine, Stoalıların ebedî dönüş öğretileriyle, yazgıcılık ya da determinizmin savunuculuğunu yapmış olmalarına şiddetle karşı çıkmıştır.

Tatianos kendi teolojisinde, insan aklının Tanrı'nın varoluşunu yaratıklardan hareket ederek, *a posteriori* bir biçimde kanıtlayabileceğini kabul etmiştir:

> Tanrı'yı yaratıklarından tanıyor ve görünmez kudretini eserlerinden biliyoruz.[21]

---

[20] A. Hyman ve J. J. Walsh, "Early Medieval Christian Philosophy", a. g. e., s. 10.

[21] Tatianus'tan aktaran E. Gilson, *A. g. e.*, s. 23.

O, felsefeyle filozoflara yönelik eleştirisine karşın, kullandığı felsefî kavram ve kategorilerle, Hristiyan teolojisinin gelişimine katkı yapmıştır. Tatianos'a göre, Tanrı bir olup, varolan herşeyin ilkesidir. Duyusal yoldan bilinemeyen tinsel bir gerçeklik, saf ruh olarak Tanrı, nedeni olmayan nedendir.

Athenagoras

Athenagoras, M. S. 2. yüzyılda yaşamış ve Hristiyanları ahlâksızlık ve devlete itaatsizlikle suçlayan putperestlerin iddialarına karşı çıkmak ve Hristiyan inancıyla ibadet ilkelerini Yunan ve Roma dünyasına yaymak için, 177 yılında bir apoloji kaleme almış olan Hristiyan düşünürdür. Başka bir deyişle, o apolojisinde, Hristiyanlarla ilgili, daha önce Musevilere de yöneltilmiş olan ateizm ya da putperestlerin tanrılarına inanmama, ziyafetlerde çocuk yeme ya da yamyamlık ve ensest ithamı ya da akrabayla cinsel ilişkide bulunma gibi suçlamalar karşısında, Hıristiyan inancıyla Hristiyanları savunmuştur.[22]

Buna göre, ateizm ve çocuk öldürme suçlamalarına, Hristiyanların tek bir Tanrı'ya kan dökmeden ibadet ettikleri yanıtını veren Athenagoras, Hristiyanın ezelî-ebedî ve tinsel bir Tanrı inancını akıl yoluyla ve Yunan rasyonalizminin kavramlarıyla temellendirmeye çalışmıştır. Başka bir deyişle, ilk kez olarak inanç-akıl ilişkisi üzerinde duran, imanın önceliğini, aklın da tamamlayıcı veya temellendirici rolünü vurgulayan Athenagoras,

> Tanrı hakkında Tanrı yoluyla, yani Vahye dayanarak bilgi sahibi olmak gerekir; bu da, vahyedilmiş hakikat üzerinde düşünmek ve onu akıl yardımıyla yorumlamak suretiyle olur.[23]

demiştir. Tanrı'nın varoluşunu akıl yoluyla ispatlamak söz konusu olduğunda doğrudan doğruya Platon'a müracaat eden düşü-

[22] Bkz., F. Coplestone, *A. g. e.*, s. 19.

[23] Athenagoras'tan aktaran E. Gilson, *A. g. e.*, s. 28-9.

nür, maddeye şekil veren Tanrı'nın maddeye aşkın olması gerektiğini, yok olup giden maddî varlıkların nedeninin yok edilemez ve tinsel olmak durumunda olduğunu iddia etmiştir. Platon ve Pythagorasçılarda görülen monoteizmin, Musa ile diğer filozoflarda olduğu gibi, tanrısal bir ilhamın ürünü olduğuna, hatta Platon'un üçüzlemeyi bile kavradığına ve dolayısıyla onun bir Hristiyandan farkı olmadığına inanan Athenagoras,[24] Hristiyanlığın ünlü üçlemecilik inancı veya teslis dogmasını da, ilk kez olarak akıl temeli üzerinde anlaşılır kılma çabası vermiş, Hristiyanların ezelî-ebedî ve yetkin bir Tanrı'ya inandığını söylerken, Tanrı'nın üç ayrı kişiliğe bürünmesinin çoktanrıcı bir inanış olmadığını vurgulamıştır. Tanrı'nın aynı anda hem bir ve hem de üçlü olması inanışını, birden çok kişiliğin tek bir töz ve irâde içinde bulunması olarak açıklayan Athenagoras, tıpkı aziz Justin gibi, yalnızca Hristiyan vahyi aracılığıyla elde edilebilen tek bir doğru felsefe ya da bilgelik olduğunu öne sürmüştür. O, ayrıca Hristiyanların ahlâkî bir düşkünlük içinde oldukları suçlamasına karşı da, Hristiyan dinî ahlâkının son derece katı bir yorumunu yapmış ve ölümden sonraki yaşama hazırlanmanın büyük önemi üzerinde durmuştur.

Aziz İreneos

Aynı dönemin önemli bir diğer düşünürü de, Gnostiklere karşı verdiği savaş ile tanınan ve, M. S. 126 yılında doğup, 202 yılında din şehitliği mertebesine yükselmiş olan İreneos'tur. Buna göre, o, gnostikler için kaleme aldığı, *Adversus Haereses* [Sapkınlara Karşı] adlı eserinde, varolan herşeyi yaratmış olan tek bir Tanrı'nın var olduğu, gökyüzü ve yeryüzünün tek bir Yaratıcısının bulunduğu iddiasıyla ortaya çıkar O Tanrı'nın varoluşunu teleolojik kanıtla, yani maddî dünyadaki düzenin tinsel bir düzen vericiyi

[24] Bkz., Cemil Sena, *Filozoflar Ansiklopedisi*, Remzi Kitabevi, İstanbul, 1974, c. 1, s. 124.

gerektirdiğini ortaya koyan kanıtla ve ortak onay deliliyle kanıtlamaya çalışmıştır.

Ortaçağ felsefesini meydana getiren kimi konuları ilk kez olarak ortaya koyan Aziz İreneos, yaratma konusunu ele alan herhalde Hristiyan babaların ilkidir. Buna göre, Tanrı dünyayı, gnostiklerin Anaksagoras, Empedokles, Platon ve Aristoteles gibi Yunan düşünürlerinden hareketle iddia ettikleri gibi, ezelî olan maddeye şekil vermek suretiyle değil de, hiçten yaratmıştır. Başka bir deyişle, kâdiri mutlak olan Tanrı, herşeyi kendi Kelâmı ile yoktan var etmiştir. İnsandır ki, bir şeyi meydana getirirken, önceden varolan maddeyi kullanır. Tanrı ise, önceden varolmayan maddeyi de yaratır.[25] Dahası, Tanrı dünyayı zorunlulukla değil de, özgürce ve iyiliğinden yaratmıştır;[26] evren, iyiden ve iyilik amacıyla çıkmıştır. Zaten evrenin arzettiği manzara ve sergilediği düzen de, bunu açıkça kanıtlar.

İreneos'a göre, insan da, tüm diğer varlıklar gibi, Tanrı tarafından, kendi suretinden ve bir bütün olarak yaratılmıştır. İnsan, Tanrı tarafından yaratılmış olduğu için, iyidir; yetkin olmaması ise, sadece onun yaratılmış bir varlık oluşunun bir delilidir. Bununla birlikte, bir ruh ve bir bedenden mürekkep olan insan gelişip belli bir yetkinlik derecesine erişebilir. Bunu mümkün kılan şey ise, insan ruhunu meydana getiren akıl ve irâde güçleri ya da melekeleridir. Aklı insana, sırasıyla duyum, inceleme, akılyürütme, anlama ve yorumlama aşamalarından geçerek hakikate ulaşma imkânı verir. Özgür olan irâdesi ise, insanın ilâhî emirleri temele alarak eylemesini ve son çözümlemede de, yaratıcısına olabildiğince benzer bir varlık hâline gelmesini mümkün kılar.[27]

[25] Bkz., Cemil Sena, *A. g. e.*, c. 2, s. 32
[26] Bkz., F. Coplestone, *A. g. e.*, s. 22.
[27] E. Gilson, *A. g. e.*, s. 43.

Tertullianus

Patristik felsefenin, gnostisizmle Yunan felsefesine karşı olduğu bu ilk döneminin önem taşıyan sonuncu babası M. S. 160-220 yılları arasında yaşamış olan Tertullainus'tur. Latince yazmış ilk büyük Hristiyan düşünürü olan Tertullianus'un eserleri onun pagan felsefeye duyduğu tiksintiyi ifade eden satırlarla doludur. O, Tanrı'nın İsa'dan, İsa'nın da Kutsal Ruhtan ayrı olarak bilinemeyeceğini öne sürdüğü için, içindeki kutlu ses tarafından yönlendirilen Sokrates'in bilgeliğinin bile bir işe yaramayacağını belirtmiştir. Mutlak bir felsefe karşıtlığı ve tam bir anti-rasyonalizm savunuculuğu içinde olmuş olan Tertullianus'a göre, Platon'un evrenin babası ve yapıcısını bulmanın zor olduğunu söylediği yerde,[28] Tanrı'yı en sıradan bir Hristiyanın bile bulduğu unutulmamalıdır.

Yunan felsefesiyle Hristiyan bilgeliği arasında kurduğu bu karşıtlığa rağmen, Tertullianus, Yunan felsefesinden, özellikle de Stoalılardan etkilenmiş ve kendisi de birtakım felsefî konularda kimi açıklamalar ortaya koymuştur. O, Tanrı'nın varoluşunu, yaratıklarından ve eserlerinden hareketle bilebileceğimizi, Tanrı kanıtımızın empirik bir temeli olması gerektiğini öne sürmüştür. Başka bir deyişle, onun Tanrı'nın varoluşuyla ilgili kanıtları *a posteriori* deliller olmak durumundadır. Tertullianus, yine Tanrı'nın yaratılmamış oluşundan, O'nun yetkin olduğu sonucunu çıkartabileceğimizi iddia etmiştir. O, Stoacıların etkisiyle, varolan herşeyin, Tanrı da dahil olmak üzere, cisimsel olduğunu öne sürmüş, örneğin Tanrı'nın *corpus sui generis*, yani kendisine özgü türden bir cisim olduğunu belirtmiştir.

Varolan herşey *sui generis* bir cisimsel varlıktır. Var olmayan bir şey hariç, hiçbir şey cisimsel varoluştan yoksun değildir.

[28] *A. g. e.*, s. 97.

"Tanrı her ne kadar bir tin olsa" da, kim Tanrı'nın bir cisim olduğunu inkâr eder, zira Tin, kendi türünde, kendi formu içinde cisimsel bir töze sahiptir.[29]

Bununla birlikte, bütün bu ifadeler, Tertullianus'un materyalist biri olduğu anlamına gelecek şekilde yorumlanmamalıdır, zira o Tanrı'nın tinsel bir töz olduğunu öne sürerken, bir yandan da mekanist ve determinist bir evren anlayışından uzak durmaya çalışmış, irâdenin özgür ve ruhun ölümsüz olduğunu iddia etmiştir. Bununla birlikte, onun açısından önemli olan, teolojiye yaptığı katkılardan, özgünlüğü bulunmayan söz konusu felsefî görüşlerden çok, Latin dilindeki felsefî terminolojiye yaptığı katkıdır.

2) Patristik Felsefenin Altın Çağı

Patristik felsefenin ikinci dönemi, özellikle Klement, Origenes ve Aziz. Augustinus'un felsefeleriyle seçkinleşmiştir. Patristik felsefenin altın çağı olarak bilinen bu dönemin en önemli özelliği, söz konusu dönemde Yunan felsefesiyle Hristiyanlık arasındaki karşıtlığın en aza indirgenmiş olmasıdır. Başka bir deyişle, Patristik felsefenin bu ikinci dönemi Yunan felsefesiyle, özellikle de Hellenistik felsefeyle Hristiyanlık arasındaki ciddî yakınlaşma, hatta uzlaşma ve etkileşim dönemidir. Yaklaşık olarak iki yüz elli yıl süren bu dönemde, Hristiyan Kilise Babaları Yunan felsefesinden, o en kötü eller tarafından kullanıldığı zaman bile, zarar gelmeyeceğini, tam tersine bu felsefenin Hristiyan inancını açıklayıp temellendirme faaliyetinde çok yararlı olacağını anlamış ve Hristiyanlığın dogmalarını Yunan düşüncesinin terminoloji ve kavramsal çerçevesiyle ifade etmeye başlamışlardır. Bu dönemin en önemli düşünürü olan Aziz Augustinus'un kendisine Plotinos yoluyla intikal eden Platonik geleneği temele

[29] Tertullianus'tan aktaran F. Coplestone, *A. g. e.*, s. 24.

almasından da belli olduğu gibi, Hristiyan Ortaçağ felsefesine damgasını vuran Yunan düşünürü, Hristiyanların İslâm düşünürlerden Aristoteles felsefesini öğrendikleri onikinci yüzyıla kadar, Platon olmuştur.

Klement

Dönemin ilk önemli düşünürü, Titus Flavius Klemens ya da İskenderiyeli Klement'tir. M. Ö. 150-219 yılları arasında yaşamış olan Klement aklı inanca, felsefeyi dine tâbi kılan, ve daha sonra Aziz Augustinus ve Aziz Anselmus'ta ön plâna çıkacak olan *credo, ut intelligam* tavrının ilk örneğini gözler önüne sermiştir. Başka bir deyişle, o Hristiyan dinini ve bilgeliğini en iyi ve en doğru bir biçimde ifade etmek için, Yunan felsefesinin sağladığı araçlardan yararlanmıştır. Buna göre, Klement felsefeyi küfür sayan, onu şeytanın ilham ettiğine inanan diğer bazı Kilise babalarının aksine, Yunan felsefesine büyük bir sevgi ve hayranlık beslemiş ve felsefenin bütünüyle ilâhî bir ürün olduğunu söylemiştir; felsefe, bilgeliği tüm kavim ve uluslar için parlayan Tanrı'nın inayetinin bir sonucu ya da lütfudur.

> Benim felsefe dediğim şey, ne Stoacılık ve Eflatunculuk, ne Epiküros'un ne de Aristo'nun doktrinleridir. Belki, bütün bu sistemlerin adalet ve dine uygun olarak söylediklerinden bir seçmedir.[30]

Klement, felsefe ile ilgili tüm bu olumlu değerlendirmelerine karşın, Yunan felsefesini Hristiyanlık için sadece bir hazırlık, Yunan dünyasının vahye dayalı din için eğitilmesi olarak görmüştür. Felsefe, onun gözünde, yalnızca Hristiyanlık için bir hazırlık değil, fakat Hristiyanlığın anlaşılmasına katkıda bulunacak bir yardımcıdır.[31] Çünkü yalnızca inanan ve anlamak için hiçbir çaba göstermeyen kişi, bir adamla kıyaslandığında, tıpkı bir çocuğa

---

[30] Klement'ten aktaran Cemil Sena, *A. g. e.*, c. 1, s. 404.

[31] Bkz., F. Coplestone, *A. g. e.*, s. 26.

benzer. Klement'e göre, tıpkı vahiyle uyumlu kılınamayan bilimin, spekülâsyon ve akılyürütmenin doğru olamaması gibi, körü körüne inanç veya salt pasif bir biçimde kabul de istenmeyen, ideal olmayan bir şeydir.

Hristiyanlığı felsefeyle olan ilişkisi içinde ele alıp yücelt-meye çalışan ilk Hristiyan düşünürü olan Klement, bu çerçeve içinde, kurgusal aklı, spekülatif düşünen aklı teolojinin hizmetine koşmuş, onu ilâhiyyâtın sistemleştirilerek geliştirilmesi işinde kullanmıştır. İmanı bilgeliğin tek yolu olarak gören Klement'in Tanrı'ya ilişkin olumlu bir bilgiyi reddettiğini belirtmek gerekir. Bu anlamda, o, Ortaçağ felsefesinde daha sonra çok kullanılacak olan negatif teolojinin, *via negativa*nın ilk örneğini vermiştir. Başka bir deyişle, Klement'e göre, biz Tanrı'nın ne olduğunu hiçbir zaman bilemeyiz, fakat yalnızca ne olmadığını bilebiliriz. O, örneğin bir cins ya da bir tür değildir; yine, o, deneyimlediğimiz ya da kavrayabildiğimiz herşeyin ötesindedir.

> Tanrı ne cins, ne ayırım, ne tür, ne sayı, ne ilinek, ne özne, ne de bir bütündür. Tanrı, herşeyden ve bütün adlardan yüksektir, hiçbir düşüncenin kavrayamayacağı kadar sonsuzdur.[32]

Tanrı'yla ilgili olarak, bize biraz da Platon ve Plotinos'u anımsatan bir biçimde konuşan Klement'a göre, biz insanların Tanrı'ya iyilik, güzellik, tümgüç, tümbilgi, vb., yetkinlikler yüklememiz çok doğaldır, ama bu yetkinliklerin, biz onların kavramlarını kendi duyu dünyamızdan hareket ederek kurduğumuzdan dolayı, Tanrı için yetersiz kaldığı ve geçerli olamayacağı unutulmamalıdır.

Tanrı ile evren arasındaki ilişki üzerinde duran, tanrısal etki ve müdahalenin evrenin her yerinde ve her an iş başında olduğunu ifade edebilmek için de, eşyanın Tanrı'nın organları olduğunu söyleyecek kadar ileri giden Klement, kötülük problemini irâde özgürlüğüyle açıklamaya çalışmıştır. Ona göre, acı günahkârları ıslah etmenin bir yolu olup[33] insan özgürlüğünü istismar etmek su-

---

[32] Klement'ten aktaran Cemil Sena, *A. g. e.*, c.1, s. 405.

[33] E. F. Osborn, "Clement df Alexandria maddesi", *The Encyclopedia of Philosohy*(ed. Paul Edwards), c. 2, s. 122.

retiyle, esas amacından ve Tanrı'yla olan benzerliğinden uzaklaşır. Evrene kötülüğün girmesinin esas nedeni budur.

Origenes

Patristik felsefenin altın çağının ikinci önemli düşünürü M. S. 186-232 yılları arasında yaşamış ve Hristiyanlığın kutsal üçleme, İsa'nın insanları kurtarmak üzere kendini feda etmesi, Tanrı'nin inayeti ve cisimleşme gibi dogmalarını, felsefî bir görüşle ve hem akıl ve hem de imanın ışığı altında sistemli bir şekilde açıklamanın zorunluluğuna ve önemine işaret ederken, Hristiyanlıkla klâsik felsefenin sentezine giden yolda ciddî adımlar atmış olan Origenes'tir.

Başka bir deyişle, apolojisinde, Hristiyanlığı Yunan felsefesiyle kaynaştırma çabası veren Origenes, en büyük saygıyı, kendisinde kutsal üçlemeyi gördüğü Platon'a duymuştur. Nitekim, o, Baba, Oğul ve Kutsal Ruh üçlemesini, Platoncu ve Yeni-Platoncu düşüncenin etkisi altında, türümcü öğretiyle yorumlamıştır.[34] Origenes, zaman zaman pratiğe daha büyük bir önem vermiş, bu çerçeve içinde Epiktetos'a da büyük bir saygı beslemiştir. Bununla birlikte, Hristiyan inancına felsefî bir temel kazandırma çabası, onu zaman zaman Kilisenin resmi öğretisine aykırı görüşlere götürmüştür. Buna göre, o, bir ve tümüyle tinsel olan, hakikat ve aklı, öz ve varlığı aşan Tanrı'nın dünyayı, özgürce değil de, doğasının zorunluluğuyla yarattığını öne sürmüştür. Başka bir deyişle, mutlak iyilik olan Tanrı, âtıl ya da eylemsiz olamaz, çünkü, yayılmak, iyiliğin doğasında vardır.[35]

Yine, yaradılışın Tanrı'nın ezelî olan maddeye şekil vermesinden meydana geldiğini öne süren Platon'dan ve diğer Yunan filozoflarından Tanrı'nın varolan herşeyi hiçten yarattığını söylemek bakımından ayrılan Origenes, bir yandan Tanrı'nın maddenin de

[34] Bkz., F. Coplestone. *A. g. e.*, s. 27.
[35] Bkz., E.Gilson, *A. g. e.*, s. 55.

Yaratıcısı, tam ve gerçek anlamda bir Yaratıcı olduğunu, diğer yandan da, biri diğerinin ardından gelen, ve hepsi birbirinden farklılık gösteren sonsuz sayıda dünya bulunduğunu öne sürmüştür. Dünyada kötülerle kötülüğün varolduğunu kabul etmekle birlikte, bu kötülüğün olumlu bir şey olmayıp iyiliğin yoksunluğu olduğunu, dolayısıyla Tanrı'nın bundan sorumlu tutulamayacağını öne süren Origenes, Tanrı'nın tüm ruhları nitelik bakımından aynı yarattığını, fakat varlığa gelmezden önceki günahın onların beden içinde gizlenmeleri sonucunu doğurduğunu ve ruhlar arasındaki niteliksel farklılığın onların bu dünyaya girmezden önceki davranışlarından kaynaklandığını savunan öğretisiyle de ortodoks görüşten ayrılmıştır.[36] Ona göre, ruhlar bu dünyada irâde özgürlüğüne sahiptirler, fakat onların eylemleri özgür seçimlerinin yanında, Tanrı'nın, ruhların bir beden içine girmezden önceki davranışlarıyla orantılı olan inayetine bağlıdır. Bu duruma rağmen bile, onun sisteminde tüm yaratıkların nihaî ve en yüksek amacı Tanrı'ya dönmek olduğu için, bütün ruhlar ve hatta şeytan bile, saflaştırıcı çilelerin, günahların kefareti olan acıların ardından, en sonunda Tanrı'ya dönecektir.

Aziz Gregorius

Patristik dönemin Kilise Babaları arasında, özellikle felsefî bir bakış açısından son derece ilginç ve önemli olan bir düşünür, Aziz Gregorius'tur. M. S. 335 ve 395 yılları arasında yaşamış olan Gregorius, inancın önceliğini ve üstünlüğünü teslim etmekle birlikte, bir yandan da imanın rasyonel bir temeli olduğunu, onun akılla temellendirilmesi ve desteklenmesi gerektiğini belirtmiştir.[37]

Ona göre, vahiy yoluyla bildirilenler, akıl yoluyla bulunmuş, mantıksal bir akılyürütme sürecinin sonucu olan veriler olmayıp, iman temeli üzerinde kabul edilir; inancın gizleri, felsefî ya da

[36] Bkz., William S. Sahakian, *Felsefe Tarihi*, s. 88
[37] Bkz., E. Gilson, *A. g. e.*, s. 63.

bilimsel sonuçlar değildir, olsaydı zaten, Hristiyanlıkla Yunan felsefesi arasında hiçbir fark olmazdı. Bununla birlikte, imanın akılla hiçbir ilişkisi bulunmadığı da düşünülmemelidir, çünkü inancın rasyonel bir temeli vardır; buna göre, örneğin Tanrı'nın varoluşunun kanıtlanmasında olduğu gibi, dinin temel hakikatleri, ilk doğruları, akıl yoluyla ortaya konduktan sonra, imanın başkaca gizlerine giden kapı açılır. Bundan dolayı, inancın üstünlüğü kabul edilirken, felsefenin yardım ve hizmetinden asla vazgeçilmemelidir. Aziz Gregorius'a göre, ahlâk, doğa felsefesi, mantık ve matematik, hakikat tapınağının süsleri olmakla kalmayıp, erdem ve bilgeliğe önemli katkıda bulunurlar.[38] Buradan da anlaşılacağı üzere, onun amacı, inancın gizlerini, diyalektik ya da felsefeyi kullanarak, resmî öğretiden sapma göstermek anlamında rasyonalize etmek değil de, daha anlaşılır hâle getirmektir.

Onun "insan" sözcüğünün öncelikle tümel, ikinci olarak da bireysel insana uygulanmak durumunda olduğunu ifade eden öğretisi de bu bağlamda, kendisinin imanın gizlerini daha anlaşılır kılma çabasının bir parçası olarak değerlendirilmelidir. Başka bir deyişle, tümeller konusunda, tıpkı Platon gibi, realist, hatta hiper-realist bir görüş benimseyen Aziz Gregorius'a göre, biri göksel, ideal, ya da tümel olan insan, diğeri ise tikel ve duyu-deneyiminin konusu olan insan olmak üzere, iki ayrı insanı birbirinden ayırmak gerekir. Bunlardan ideal olan birincisi, Tanrı'nın zihninde, cinsel belirlemeden yoksun, ve İdea olarak varolan insan ya da insan varlığıdır; buna karşın, duyu yoluyla algılanan ikincisi, ideal insanın, cinsel belirleme almış bir ifadesi, tümel insanın tek tek birçok insanda kısmen gerçekleşen tezahürü ya da ifadesidir. Bunlardan gerçekten var olan birincisi olup, ikinci birincisinin bir tezahürü, sureti ya da yansıması olarak varolur. Aynı şeyi "Tanrı" kavramına uyguladığımızda, Aziz Gregorius'a göre, Tanrı sözcüğünün öncelikle, bir ve yetkin, varlığın yaratıcısı, aşkın Tanrı için, ikinci olarak da, Kutsal Üçleme, yani tanrısal kişiler için kullanılması gerekir. Buradan da anlaşılacağı üzere, o, genel olarak felsefeyi, daha özel olarak da tümeller konusundaki realizmi, teolojiyi, yani Hristiyanlığın temel inançlarından biri

[38] Bkz., F. Coplestone, *A. g. e.*, s. 32.

olan Kutsal Üçleme dogmasını anlaşılır hâle getirmek için kullanmıştır.[39]

Ruhun bedenin her yerine yayılan yaratılmış bir öz, organik bir bedeni harekete geçiren, hayat verme ve, bedensel araçlar varolduğu sürece, duyusal nesneleri algılama gücüne sahip olan tinsel, ilâhî bir varlık olarak, ölümsüz olduğunu savunan Aziz Gregorius, mistik teolojinin kurucusu olarak da bilinir. Buna göre, insan varlığı, bilgi bakımından ancak duyusal dünyaya yönelebilir; başka bir deyişle, insan bilgi yetileri itibariyle, yalnızca değişen duyusal nesneleri bilebilir ve bu nesneleri gözlemlerken de, Tanrı ve Tanrı'nın nitelikleri hakkında, dolaylı olarak, pek az şey kavrayabilir. Ama, insan bilgisinin nesneleri olan duyusal varlıklar, tümüyle gerçek olmayıp, bir yanılsamadan, maddî olmayan gerçekliğin simge ya da kısmî tezahürlerinden başka bir şey değildir. Öte yandan, ruh tanrısal kökeninden dolayı, bir yandan da Tanrı tarafından tinsel bakımdan, aşk yoluyla çekimlenen bir varlıktır. İşte bu durum, Aziz Gregorius'a göre, ruhta bir gerilime yol açar ve onda bir umutsuzluk doğurur. Zira, gizemciliğin doğuşu olarak görülebilecek bu noktada, ruh, Tanrı tarafından çekimlendiği için, bilgisinin doğal konusunu oluşturan duyusal varlıklardan uzaklaşırken, Tanrı'yı da göremez, karanlık içine düşüp, bilgisizlik bulutu içinde kalır. Ruhun, Tanrı'ya doğru bu yükselişi, bilgisizlik bulutunun dağıldığı, mistik bir vecd hâliyle, Tanrı'yla birleşme yoluyla ortadan kalkar.

Aziz Augustinus

Patristik felsefenin en etkili ve önemli düşünürü, Ortaçağ'ın, Aquinaslı Thomas'ın Hristiyan felsefesine damgasını vurmaya başladığı XIII. yüzyıla kadar en büyük otoritesi olan Aziz

[39] S. J. Herbert Musurillo, "Gregory of Nazianzus maddesi", *The Encyclopedia of Philosophy*, c. 3, s. 89.

Augustinus'tur. Aydınlanma teorisiyle Platon'un anımsama teorisini anımsatan, Descartes'ın "doğal ışık"ında ve Malebranche'da yaşayan, Reformasyon'da etkisi çok fazla hissedilen, kötülük problemi ve insan özgürlüğüne ilişkin çözümleri bugün bile kabul gören Augustinus, düşüncesinde en çok Platon felsefesinden etkilenmiştir. O saf bir düşünür, sistem kuran bir filozof olmayı hiç düşünmemiş, ve dolayısıyla Patristik dönemin diğer düşünürleri gibi, teolojiyle felsefe arasında bir ayırım yapmamıştır. Buna göre, Aziz Augustinus felsefeyi bağımsız bir disiplin olarak görmeyip, büyük ölçüde Hristiyanlığın akla uygun içeriğini kavrayabilmek için bir araç olarak değerlendirmiştir. O, işte bundan dolayıdır ki, "inanabilmek için, anla; anlayabilmek için, iman et!" demiştir.

a. Hayatı ve Eserleri

Aziz Augustinus pagan bir babanın ve erdemli, Hristiyan bir annenin oğlu olarak, Kuzey Afrika'daki Tagaste kentinde, 354 yılında doğmuştur. Yaşamını ve düşüncelerini anlattığı *Confessions* [İtiraflar] adlı kitabında, yaramaz ve haylaz bir çocukluk geçirdiğini söyler. Onaltı yaşına kadar, "en kaba şehvetlere eğilimli" olduğunu bildiren filozof, bu dönemde Yunan kültürüyle, belâgat ilkelerini öğrenmiştir. O, daha sonraki yıllarda, babasının özverisiyle gönderildiği Kartaca'da Latin literatürüyle gramerine giriş yapmış ve hitabet sanatında büyük bir ustalık kazanmıştır. Cicero'nun eserleri aracılığıyla, Yunan felsefî sistemleri hakkında fikir sahibi olan Augustinus, yaklaşık yirmi yaşlarında, Hristiyanlıktan bütünüyle uzaklaşarak, Manişeizmi benimsemiştir.

Hristiyanlığın, Tanrı'nın iyi olup, bütün evreni yarattığını söylerken, dünyadaki acıların ve kötülüğün varoluşunu açıklayamadığını düşünen Augustinus, kendi deneyimlerinden de hareketle, dünyayı biri iyi ve aydınlık, diğeri kötü ve karanlık gibi nihaî ve en yüksek iki ilke ya da Tanrı'nın mücadele alanı olarak gören düalist Manişeizme bağlanmıştır. Başka bir deyişle, tutkularının, duyusal arzu ve cinsel isteklerinin çok açık bir biçimde bi-

lincinde olan filozof, kötü saydığı bütün bu yaşantıların, kendisinin dışındaki kötü bir güce izafe edebileceğini düşünmüştür.

Otuzlarına doğru, kendisinden kurtulmaya çalıştıkça içine daha çok gömüldüğünü hissettiği bu çamur uçurumundan, yanılsama karanlıklarından kurtulabilmek için, Augustinus, önce doğduğu kente geri dönmüş, daha sonra Kartaca ve nihayet Roma'ya giderken, yavaş yavaş da Manişeizmden uzaklaşmıştır. Roma'da bir hitabet okulu açan filozof, daha sonra Milan'da piskopos Aziz Ambrosius'un etkisiyle, en nihayet Hristiyanlığa dönmüştür. Fakat, onun Manişeizmden uzaklaşmasında en büyük etkiyi filozoflar yapmıştır:

> Tinsel bir töz tasavvur edebilmiş olsaydım, onların bütün aldatıcı delilleri bir darbede yıkılmış ve zihnimden çıkmış olacaktı; ama maalesef tasavvur edemedim. Yine de, bu dünyanın fizikî boyutu, ve bedensel duyularla idrak edilen bütün bir doğa alanı söz konusu olduğunda, kendimi düşünmeye vakfettiğim ve kıyaslamaya verdiğim ölçüde, filozoflardan pek çoğunun iddialarının daha kabul edilebilir olduğu sonucuna vardım. Sonuçta, genel olarak yorumlandığı şekliyle, Akademi Okulu'nun tarzında, herşeyden şüphe ederek ve her konuda tereddüt içine düşerek, Manişeizmi terketmeye karar verdim. Çünkü bir şüphe hâli içinde kaldığım sürece, daha önce kendisini birtakım filozoflara tercih ettiğim bir tarikata bağlı kalmaya devam etmemem gerektiği hissine kapıldım. Bununla birlikte, İsa'nın kurtarıcı adından bihaber oldukları için, hasta ruhumun tedavisini bu filozoflara bırakmayı şiddetle reddettim.[40]

O, bu dönemde, Platon'un diyaloglarını Latince tercümesinden okumuş ve Yeni-Platonculukla birlikte, Platoncu felsefe, onun materyalizmin ve duyumsallığın sıkıntılarını aşmasına ve maddî olmayan bir gerçekliğin varoluşunu kabul etmesine katkıda bulunmuştur. Yine, Yeni-Platonculuktan kazandığı, olumlu bir şey olarak değil de, yoksunluk olarak kötülük anlayışı, Augustinus'a, kötülük probleminin, Manişeizmin düalizmine yönelmeden de çözümlenebileceğini göstermiştir. İşte bu tarihten itibaren, kendini tümüyle Hristiyanlığın emrine veren filozof, Hristiyan bilgeliği ve dinini daha anlaşılır kılmaya, Hristiyan inancını, felsefe yoluyla temellendirmeye çalışmıştır.[41]

---

[40] St. Augustinus, *Confessions*, v, xiv, 25. Alternatif bir tercüme için bkz., Saint Augustinus, *İtiraflar*(çev. D. Pamir), s. 106

[41] Bkz., Doç. Dr. Zeki Özcan, *Augustinus'ta Tanrı ve Yaratma*, s. 39-40.

Çok sayıda eser yazmış olan Aziz Augustinus'un en önemli kitapları arasında *Confessions* [İtiraflar], *De Immortalitate Animae* [Ruhun Ölümsüzlüğü], *De Libero Adbitrio* [İrâde Özgürlüğüne Dair], *Contra Academicos* [Akademi Mensuplarına Karşı], *De Vera Religione* [Gerçek Dine Dair] bulunur.

b. Bilgi Anlayışı

Hakikati arayan, fakat onu bulamayan insanın mutlu olamayacağını söyleyen ve kendi kişisel hayatında, şüpheciliğin yarattığı belirsizlik, sallantı ve acılardan çok muzdarip olmu olan Augustinus, Tanrı'ya bilgi konusundan hareket ederek ulaşmıştır. Bundan dolayı, onu en fazla meşgul eden iki soru, "bizim bir şeyi bilip bilemeyeceğimiz" ve "biz insan varlıklarının kesinliğe ulaşıp ulaşamayacağımız, ulaşabildiğimiz takdirde de, ona nasıl ulaşabileceğimiz" soruları olmuştur. Başka bir deyişle, şüpheciliği aştıktan sonra, "sonlu, sınırlı ve değişen, yalnızca duyusal varlıkları bilmeye yetili olan insan varlıkları, kendilerini her bakımdan aşan, değişmez, ezelî-ebedî hakikatları nasıl bilebilir?" sorusu, Aziz Augustinus'u Tanrı'ya götürdüğü için, onun felsefesinde bilgi anlayışı önce gelir.

Onun bilgi anlayışının klâsik düzeni ise sırasıyla, bilginin imkânı, konusu ve kaynağı konusunda ortaya koyduğu cevaplardan oluşur. Augustinus, şu hâlde, önce bilginin mümkün olduğunu gösterebilmek için, Akademi şüpheciliğine saldırır. Ona göre de, doğanın ilkeleri karanlıktır. İnsanlar yüzyıllardan beri hayatın ateşten mi yoksa havadan mı çıktığını, insan beninin basit mi yoksa karmaşık mı olduğunu tartışagelmişlerdir. Augustinus, herşey tartışmalı olsa dahi, kişinin ne kadar şüpheci olursa olsun, kendisinden şüphe edemeyeceği en azından bir olgu olduğunu, yani onun kendi varoluşundan asla şüphe edemeyeceğini söyler. Ne kadar şüphe edersem edeyim, şüphe ettiğim zaman, varolan biri olarak kendimin bilincinde olurum. Bildiğimi düşündüğüm zaman aldanabilsem dahi, yine de aldanabilmek için varolmam gerekir. *Si fallar sum*:

Biz (1) *varolur* ve (2) varolduğumuzu *biliriz*, ve bu varolan ve bilen şey, bizim (3) *sevdiğimiz* bir şeydir. Sözünü ettiğim bu üç madde söz konusu olduğu sürece, hakikat kılığına girmiş bir yalan korkusu bizi hiçbir şekilde tedirgin etmez. Zira, onlar, dışımızdaki şeylerin tersine, renkleri görmeyle, sesleri işitmeyle, kokuları koklamayla, tadları tad alma, katı ve yumuşak olanı dokunma yoluyla algıladığımız tarzda, bedenin duyularından herhangi biriyle idrak edilmez. Bu türden duyusal şeylerin zihinsel resimlerini oluştururken, zihinlerimizde onlar üzerinde yoğunlaşır, onları belleklerimizde depolar ve onları canlı tutma arzumuzu koruruz. Fakat hayal edilmiş ya da görünüşteki şeylerin beni aldatacak bir sureti bulunmuyorsa eğer, varolduğumu, bildiğimi ve sevdiğimi mümkün en yüksek kesinlikle bilirim. Bu türden hakikatlerle ilgili olarak, Akademi kuşkucularından gelecek hiçbir kanıttan korkmam. Onlar "Peki ya aldanıyorsan?" deyip itiraz ederler. *Aldanıyorsam, varım.* Çünkü varolmayan biri, aldanamaz.[42]

İşte burası, söz konusu sarsılmaz kanaat, bilgi için bir temel sağlar. Augustinus, insanın kendi benine ilişkin ilk ve temel sezginin, soyut bir biçimde ayırd edilebilecek olan bütün zihinsel edim ve işlemleri ihtiva ettiğini söyler. Buna göre, o istemeyi, anımsamayı, düşünmeyi, hissetmeyi, dolayımsız idraki, yargılamayı içerir. O bu tür dolayımsız bir bilgi ya da sezginin başka örnekleri de olduğundan emindir.

Fakat Augustinus bu örnekleri aramaya geçmezden önce, aklı pratik akıl ya da *sapientia* ve teorik akıl ya da *scieantia* olarak ikiye,[43] bilgiyi de dolayımlı, duyusal bilgiden temaşaya ya da sezgiye dayalı dolayımsız bilgiye yükselecek şekilde üçe ayırır. Akıl söz konusu olduğunda, *sapientia* zaman içindeki değişen şeylerin, bu dünyanın ihtiyaçlarını karşılamak için gerekli olan bilgisi olarak; *scientia* ise, amacı gerçek tefekkür, konusu akılla anlaşılabilir İdealar olan hakikî bilgelik diye tanımlanır. Öyleyse, bilgi duyusal nesnelerin empirik bilgisinden *intelligibiles res*in rasyonel veya daha doğrusu sezgisel bilgisine doğru bir gelişir. Nitekim, ona göre, birinci bilgi türü duyusal bilgi, duyular aracılığıyla ka-

---

[42] Saint Augustine, *A Critique of Scepticism. Contra Academicos* II, chapter 5'den alınıp, *Readings in the History of Philosophy, Medieval Philosophy, From St. Augustinus to Nicholas of Cusa*(eds. John F. Wippel ve Allan B. Wolter), New York, 1969'de yayınlanan metin, s. 40.

[43] Bkz., Meyrick H. Carré, *Realists and Nominalists*, Oxford Üniversity Press, Oxford, 1946, s. 12.,

zanılan malûmattır.[44] Söz konusu bilgi, bilginin en aşağı derecesi olup, duyuma karşılık gelir ve insanlarda olduğu kadar hayvanlarda da söz konusu olur.[45]

Bu bilginin konusu olan varlıklar, zamansaldır; yani, zaman içinde varlığa gelir, belli bir süre sonra da yok olup giderler. Duyumsal bilginin konusu olan varlıklar, ikinci olarak mümkün ya da olumsal olan varlıklardır; yani, onlar varlığa gelmeleri kadar, gelmemeleri de mümkün olan, olduklarından başka türlü de olabilen ve dolayısıyla, zorunlu bir bilgi doğurmaya elverişli olmayan varlıklardır. Bu varlıklar, üçüncü olarak değişen, sürekli bir değişme süreci içinde olan varlıklardır. Burada Platoncu bir bakış açısıyla hareket eden Augustinus, değişen varlıklara ilişkin gerçek bir bilgiden söz edilemeyeceğini söyler. Bu düzeyde söz konusu olan bilgi, en iyi durumda muhtemel, şüpheye açık, göreli ve kendisinde zorunlu hiçbir öge içermeyen olumsal bir bilgi, bir kanaat ya da sanıdır..

İkinci bilgi düzeyi, ya da ikinci türden bilgi ile, biz insan varlıkları, Augustinus'a göre, duyumsal düzeyden akıl düzeyine yükseliriz. Duyumsal bilgi ile, üçüncü türden dolayımsız, sezgisel bilgi arasında tam orta noktada bulunan bu bilgide, insan zihni birinci bilgi düzeyinde konu aldığı cisimsel varlıkları, cisimsel olmayan, ezelî-ebedî öz ya da standartlara göre yargılar, değerlendirir. Burada sözü edilen cisimsel olmayan, ezelî-ebedî özler ise Platon'un İdealarıdır. Mutlak bir realizmin savunuculuğunu yapan, tümellerin insan zihninden bağımsız olarak varolduğuna inanan Augustinus'a göre, ezelî-ebedî ve mantıksal özler olarak İdealar, yetkin standartlar olarak tanrısal ideler maddî dünyadaki kısmî tezahürleri ya da yansımaları olan duyusal varlıklardan, mantıksal ve zamansal bakımdan önce olmak durumundadırlar. Duyusal varlıklarla bu yetkin özler arasında, suret-orijinal, kopya-asıl ilişkisi bulunduğundan, değişen tikel varlıklar, ancak asıllarıyla, orijinalleriyle yargılanabilirler. Salt insana özgü bir bilgi olan söz konusu bilgi türü, duyumdan veya duyumsal bilgiden, aklın katkısını, zihnin ezelî-ebedî gerçekliklerinin bilgisini

---

[44] Bkz., Saint Augustin, *A. g. e.*, s. 42.

[45] Bkz., Doç. Dr. Zeki Özcan, *A. g. e.*, s. 125.

içerdiği için üstün olmakla birlikte, duyumsal hiçbir şey içermeyen üçüncü bilgi türünden, duyuları kullandığı ve duyusal varlıkları konu aldığı için daha aşağıdır. Öte yandan, üçüncü bilgi türü, bizatihi kendisi için istenen bir bilgi iken, ikinci bilgi türü eylem amaçlı bir bilgi olup, pratik bir bilgeliğe karşılık gelir.

Üçüncü bilgi türü, en yüksek bilgi türü olarak, şu hâlde, cisimsel olmayan, ezelî-ebedî ve değişmez gerçekliklerin, zorunlu doğruların temaşaya dayalı, doğrudan bilgisidir. Bu düzeyde, *sapientia* dan *scienntia*ya, yani hakikî bilgeliğe geçilir ve insanın rasyonel ruhu gerçek bilgiye sahip olurken, duyusal dünyayla sınırlı kaldığında, hiçbir zaman erişemeyeceği, kesinliğe erişir.

c. Aydınlanma Teorisi

Gerek ikinci, gerekse üçüncü bilgi düzeyinde söz konusu olan, maddî olmayan, ezelî-ebedî ve değişmez gerçekliklerin, zorunlu doğruların dolayımsız bilgisi, nasıl mümkün olabilir? Sonlu, sınırlı, değişen ve olumsal bir varlık olarak insan kendisini her bakımdan aşan değişmez doğruların, ezelî-ebedî İdeaların doğrudan bilgisine, ve dolayısıyla kesinliğe nasıl ulaşabilir?

Böyle bir bilginin varolduğundan, Augustinus, hiç kuşku duymaz. Onun buradaki argümanı bütünüyle Platonik bir argümandır. Aziz Augustinus'a göre, örneğin, bir sanat eserine, güzel bir tabloya bakıp, onun güzel ya da çirkin, çok ya da az güzel olduğu yargısına ulaştığım zaman, bu yargı, yalnızca kendisiyle sanat eserini güzellik bakımından yargıladığım nesnel bir güzellik ölçütünün, kişiden kişiye değişmeyen bir güzellik standartının varoluşunu değil, fakat bu nesnel ölçütün bilgisini de gerektirir. Bu nesnel güzellik standartının bilgisine sahip olmasam, nasıl olur da, ona güzel diyebilirim?

Aynı şey, matematikçinin konusunu oluşturan doğrular, çemberler ve rakamlar için de geçerlidir. Geometricinin tahtaya çizdiği doğru çizgi, sokakta gördüğümüz dümdüz sopa, yetkinlikten yoksun, gelip geçici ve zamansal şeylerdir, oysa doğrunun ya da

matematiksel doğruluğun kendisi, doğruluk İdeası, değişmez.[46] İkincisinin varoluşu ve bilgisi olmadan, nasıl olup da, sopanın ya da tahtanın doğruluğuna karar verebilirim? Yine, bir araya getirdiğimiz üç elma ile beş elmanın birlikte sekiz elma yaptığını görürüz. Elmaların kendisinin ve onları toplayan insan zihninin değişken ve zamansal olduğu yerde, matematikçinin elmalardan, duyusal varlıklardan bağımsız olarak topladığı üç ve beş sayılarının sekiz ettiği doğrusu değişmez, nesnel, zorunlu ve ezelî-ebedî bir doğrudur. Dahası, duyumların kişiye özel olduğu yerde, bu doğrular, tüm insanlarda ortaktır.

Augustinus, bilgi problemini bu şekilde ortaya koyunca, tıpkı Platon gibi, aralarında ortak hiçbir nokta bulunmayan iki varlık alanı veya gerçeklik türü arasında, bilgi temeli üzerinde, ilişki kurma problemiyle karşı karşıya kalır. Zira, onun öngördüğü kesin bilgi anlayışına göre, bir yanda en azından bir yönüyle duyusal, olumsal, zamansal, değişken ve gelip geçici olan insan varlığı, diğer yanda ise akledilir, zorunlu, ezelî-ebedî, değişmez ve kalıcı olan İdealar ve zorunlu doğrular vardır. O, Hristiyan öğreti gereği, ruhun doğum öncesi varoluşunu kabul edemediği için, anımsama öğretisinden uzak durur. Dahası, Aziz Augustinus'un gözünde kesin bilgi, temsilî veya dolayımlı bir bilgi değil de, dolayımsız bir bilgi olduğu, kişi gerçek bilgiye sahip olduğunda, kesin bilginin ideal nesneleriyle doğrudan bir temas içinde bulunduğu için de, o anımsama öğretisini veya Descartes'ta söz konusu olan türden, "doğuştan fikirler" anlayışını da kabul edemez.[47]

Aziz Augustinus, işte bu noktada, özel bir aydınlatma teorisinden söz eder. Başka bir deyişle, ona göre, insan zihni ezelî-ebedî, değişmez doğruları, nesnel ölçütleri görebilmek için, aydınlatılmaya gerek duyar. Bu aydınlatmanın kaynağında ise, Tanrı vardır. Söz konusu aydınlatma, insanın bilgide, zihninin sonlulu-

---

[46] Saint Augustin, *How Great is the Soul. De Quantitate animae* I-14. bölümlerden alınıp, *Readings in the History of Philosophy, Medieval Philosophy, From St. Augustinus to Nicholas of Cusa* (eds. John F. Wippel ve Allan B. Wolter), New York, 1969'da yayınlanan metin. s. 53-7.

[47] Paul Vincent Spade, "Medieval Philosophy", *The Oxford Illustrated History of Western Philosophy* (Ed. Anthony Kenny), Oxford University Press, Oxford, 1994, s. 67.

ğunun yol açtığı sınırlamanın üstesinden gelmesine imkân verir. Bilgide insan zihnini aydınlatan ışık, ona göre, Tanrı'dan gelir. Burada söz konusu olan aydınlatma, güneş ışığının gözün gördüğü duyusal nesneler için gerçekleştirdiği işlevin aynısını, zihnin bilgide konu aldığı nesneler için gerçekleştiren tinsel bir aydınlatmadır;[48] yani, tıpkı güneş ışığının cisimsel ya da duyusal varlıkları, göz için görülür hâle getirmesi, görme için gerekli aydınlığı sağlaması gibi, tanrısal aydınlatma da, akılla anlaşılabilir İdeaları, ezelî-ebedî ve değişmez doğruları zihin için akladelibilir ya da kavranabilir hâle getirir. Zihin bu sayede, ışığın kendisini değil de, zorunlu ve ezelî-ebedî hakikatlerle, bu doğrulardaki zorunluluk ve ezelî-ebedîlik özelliklerini görür. Yine, zihin böylelikle, yaratılmış şeylerle, değişmez ve zamandışı İdealar arasındaki ilişkiyi, zorunlu bir yargıda yer alan kavramlar arasındaki ilişkide ortaya çıkan zorunluluk ve değişmezlik unsurlarını kavrar.

d. Tanrı

Söz konusu bilgi anlayışı ya da aydınlatma teorisi, Augustinus'a, ayrıca Tanrı'nın varoluşu için bir kanıt sağlar.[49] Buna göre, Tanrı'nın varoluşu için, öncelikle ve temelde, dış dünyadan, dış dünyadaki nedensellik ilişkisi veya düzen ve amaçtan hareketle *a posteriori* bir kanıt öne sürmeyen filozof, kendi içinden, kendi dünyasından hareket eder. Kanıtın hareket noktası, zihnin zorunlu ve değişmez hakikatlerle ilgili kavrayışıdır. Augustinus'a göre, zorunlu ve ezelî-ebedî bu hakikatler, sonlu insan zihninin çok üstündedir, bundan dolayı insan zihni onların karşısında eğilmek ve bu hakikatleri kabul etmek durumunda kalır. İnsan zihni bu hakikatleri kendince uydurmadığı gibi, değiştiremez de. Zihin yalnızca, kendisini aşan bu doğruların bilincine varır ve düşüncesini onlara göre düzenler. Augustinus, bu zorunlu ve değişmez haki-

[48] Bkz., D. Luscombe, *Medieval Thought*, Oxford, 1997, s.11

[49] Saint Augustin, *On the Existence of God. De Libero Arbitrio* II. kısım, 3-15. bölümlerden alınıp, *Readings in the History of Philosophy, Medieval Philosophy, From St. Augustinus to Nicholas of Cusa*(eds. John F. Wippel ve Allan B. Wolter), New York, 1969'da yayınlanan metin. s. 72.

katler, insan zihninin üstünde olmasaydı, insan zihninden bağımsız değil de, zihne tâbi olsaydı eğer, zihin onları dilediği gibi değiştirebilirdi, der.

O, tıpkı imgelerimizin, kendisinde ortaya çıktığı zihnin değişken ve yetersizliğini, duyum ya da izlenimlerimizin de, kendilerinden türedikleri cisimsel ya da duyusal varlıkların maddîlik ve olumsallığını yansıtması gibi, bu hakikatlerin da zorunlu ve ezelî-ebedî bir varlığı yansıttığını, veya onların, bütün hakikatin temelini oluşturan tinsel bir varlıkta temellenmek durumunda olduğunu söyler. Biz insan varlıkları, insan davranışlarını az ya da çok adil olan eylemler olarak yargılıyorsak eğer, yargılarımız keyfî ve gelişigüzel olmayıp, zorunlu ve ezelî-ebedî bir ölçüt, öz ya da İdeaya göre olmak durumundadır. İşte bu öz ya da ölçüt ezelî-ebedî ve yetkin bir varlıkta bulunmak ya da temellenmek durumundadır. Bu varlık ise, Tanrı'dır.

Augustinus Tanrı'nın varoluşunu kanıtlamak için, zaman zaman Ortak Onay kanıtına, yani "Tanrı inancının varlığı ve evrenselliğinden Tanrı inancının doğruluğuna geçen delil türü"ne[50] başvurur. O bu kanıta özel bir önem verir, çünkü kendi inancına göre,

> aklını kullanmak isteyen rasyonel bir yaratığın bilgisinden Tanrı fikrini söküp atmak imkânsızdır.[51]

Zaman zaman veya başı sıkıştığında kozmolojik kanıtı veya ilk neden delilini de kullanan Augustinus,[52] yaratıklardan, doğadaki düzenden hareket eder, eşdeyişle düzen ve amaç kanıtını kullanır.[53] Ona göre, doğadaki düzen ve birlik en yüksek derecede akıllı ve herşeyi bilen bir Tanrı'nın varoluşuna, yetkin Yaratıcının birliğine işaret eder. Yine, yaratıkların iyiliği, onların sahip olduğu pozitif gerçeklik Tanrı'nın iyiliğinin ve evrendeki süreklilik ve kalıcılık da, O'nun üstün bilgeliğinin bir delili olmak durumun-

---

[50] Bkz., Ahmet Cevizci, *Paradigma Felsefe Sözlüğü*, Paradigma Yayınları, İstanbul, 1999, s. 650.

[51] Augustinus'tan aktaran Doç. Dr. Zeki Özcan, *A. g. e.*, s. 158

[52] *A. g. e.*, s. 161-64.

[53] Bkz., Saint Augustine, *On the Existence of God*, s. 77-8.

dadır. Öte yandan, Tanrı kendinden-kaim olan, ezelî-ebedî ve değişmez; ve yine, sonsuz olduğu için de, sonlu insan zihni tarafından kavranamayan Varlık'tır. Tanrı, ayrıca basit olan, kendisinde bileşik hiçbir yan bulunmayan yetkin Varlık'tır; Tanrı'da öz ve varoluş bir olup, O'nun bilgeliği ve bilgisi, iyiliği ve kudreti, özünün ayrılmaz bir parçasını meydana getirir.[54] Şu hâlde, O, tinselliği, sonsuzluğu ve basitliğiyle mekânı, ezelî-ebediliğiyle de zamanı aşar.

Tanrı, yetkin bir bilgiye sahip olduktan başka, O'nun gücü sınırsızdır. Yaratılmış tüm varlık türlerinin, O'nda İdeaları ya da tohumları vardır ve Tanrı bu İdeaları, kendisinin mümkün yansıma ya da tezahürleri, yaratacağı şeyler olarak, ezelî-ebedî bir tarzda, görmüş ve bilmiştir. Şu hâlde, söz konusu görü ya da ezelî-ebedî bilgi ediminde, Tanrı herşeyi, insanın özgür eylemlerini bile, önceden bilir. Augustinus, yaradılış ve Tanrı'nın mutlak gücü konusunda, Hristiyan inancına uygun olarak, dünyanın Tanrı tarafından hiçten, özgürce yaratılmış olduğunu öne sürmüştür. Yunanlıların ezelî maddeye biçim vermekten oluşan yaratma anlayışına ve daha özel olarak da, Plotinos'un türüm ya da sudûr öğretisine karşı çıkan filozof, hiçten özgür yaradılış ve Tanrı'nın yüceliği ve üstünlüğüyle, dünyanın Tanrı'ya bağımlılığı konusunda ısrarlı olmuştur.

e. Değere Dayalı Varlık Görüşü

Augustinus, Tanrı dünya ilişkisi söz konusu olduğunda, dünyanın ya da varolanların hiyerarşik bir tarzda düzenlenmiş olduklarını savunur. Başka bir deyişle, o köklerinin yine Platon'da ve Plotinos'da olduğu, varlıkları aslî ve temel değerlerine göre derecelendirip düzenleyen hiyerarşik bir varlık görüşü benimsemiştir. Onun bir değer hiyerarşisini bir gerçeklik hiyerarşisi hâline getiren ve dolayısıyla varlık derecelerinden söz eden bu varlık anlayışına göre, bir şey daha iyi ve daha değerli olduğu, daha yüksek bir değere sahip bulunduğu sürece, varlık hiyerarşisinde, daha yüksekte

[54] Bkz., W. T. Jones, *A. g. e.*, s. 93-4.

bir yerlerde bulunur. Buna göre, en yetkin, en yüksek değere sahip, en iyi varlık olan Tanrı, hiyerarşinin en tepesinde bulunmaktadır. Maddî varlıklar, fizikî şeyler hiyerarşinin en altında bir yerlerdedir. Buna karşın, insanların ruhları, Tanrı'yla fizikî varlıklar arasında, ortalarda bir yerde bulunmaktadır; bu ruhlardan iyi insanların ruhları, günahkâr ruhların üstünde bir yerde olup, iyi melekler insan ruhlarının üstünde, Tanrı'nın altında bir yer işgâl ederler.

İlk bakışta son derece açık ve masûm bir varlık görüşü gibi görünen bu hiyerarşik varlık anlayışı, önemli birtakım ontolojik ve etik sonuçlar içerdiği için, büyük önem taşır. Buna göre, en değerli, en iyi ve yetkin varlık olan Tanrı aynı zamanda, tüm varlıkların en gerçeği olan Varlık olduğu için, değer ölçütü doğal olarak bir varlık dereceleri anlayışına götürür. Örneğin, fizikî ya da duyusal varlıklar, oldukça düşük bir varlık derecesine sahiptirler, hatta tüm yaratıklar, Tanrı'yla kıyaslandığında, hiçliğe yakındırlar. Başka bir deyişle, onlar mutlak bir yokluk ya da hiçlik içinde bulunmamakla birlikte, tümüyle ya da tam anlamıyla gerçek de değildirler. Onlar oluş içinde olan, değişen, varlığa gelen ve sonra da geçip giden varlıklardır. Değer hiyerarşisinden gerçeklik hiyerarşisine ya da varlık derecelerine geçildiğinde, bu kez ölçüt iyilik değil de, değişmezliktir. Augustinus'un Platoncu bakış açısı burada, açık ve seçik bir biçimde ortaya çıkar: Değişen, oluş içinde bulunan, varlığa gelen tümüyle gerçek olamaz. Şu hâlde, Tanrı'nın altında bulunan tüm varlıklar, ancak kısmen gerçektirler ve yalnızca Tanrı, bütünüyle gerçektir. Buna göre, değişmenin yaratıkların bir özelliği olduğu yerde, değişmeme Yaratıcının temel sıfatlarındandır.[55]

Değere dayalı varlık hiyerarşisini, yine basitlik ve dolayısıyla birlik açısından değerlendirilmek mümkündür. Buna göre, değişme ve oluş içinde olan varlıkların yalnızca kısmen gerçek olduğu görüşü, değişme Aristotelesçi bir açıdan analiz edildiği takdirde, bu varlıkların ontolojik anlamda bileşik varlıklar olmalarını gerektirir. Başka bir deyişle, tıpkı Plotinos gibi, Tanrı'yı Bir ve İyi diye adlandıran Augustinus'un söz konusu gerçeklik anla-

[55] Bkz., *A. g. e.*, s. 85.

yışında, iyilik dereceleriyle varlık ya da gerçeklik dereceleri birlik derecelerini içerir. Hiyerarşinin en tepesinde bulunan en yetkin, en iyi ve en gerçek Varlık olarak Tanrı, aynı zamanda mutlak anlamda bir olan, bileşik olmayan ve parçaları bulunmayan en basit Varlık'tır. Yani, değişme gibi, bileşik olmanın da, Tanrı tarafından yaratılmış varlıkların bir özelliği olduğu yerde, değişmezlik ve basitlik, eşdeyişle bileşik olmama, Tanrı'nın başka bir temel sıfatıdır.

Söz konusu anlayışta, değer hiyerarşisi ya da iyilik derecelerinin gerçeklik hiyerarşisi ya da varlık dereceleriyle özdeşleştirilmesi, Augustinus'ta, Ortaçağ felsefesinin çok önemli problemlerinden biri olan kötülük problemini gözler önüne sermesi bakımından da önem taşır. Buna göre, hiyerarşide yer alan varlıklar, en iyi ve en yetkin varlık Tanrı olacak şekilde, İyilikten değişen derecelerde pay alırlar. Bundan dolayı, cetvelde, iyilikten hiçbir şekilde pay almayan ve tümüyle kötü olan tek bir varlık bulunmaz. Kötülüğün yokluk ya da hiçlikle eşanlamlı olduğunu, kendisinde iyi hiçbir şeyin bulunmadığı bir varlıkta gerçeklik te bulunamayacağını, onun hiçbir şekilde varolamayacağını dile getiren söz konusu hiyerarşik değer ve varlık anlayışına göre, varolan herşey, şöyle ya da böyle iyi olmak durumundadır.

> Bozulan şeylerin iyi bir tarafı olduğundan emin. Mutlak iyi olsalardı ya da içlerinde iyiliğin zerresi olmasaydı, o zaman bozulmayacaklardı. Gerçekten de, mutlak iyi olsalardı, bozulmayacaklardı; kendilerinde herhangi bir iyilik olmasaydı, o zaman da onlarda bozulabilecek hiçbir şey olmayacaktı. Çünkü bozulma zarar verir, iyi olan hiçbir şeye ulaşamayınca da zarar veremez olur. Öyleyse, ya bozulma zararsızdır, ki bu olamaz; ya da –bu kesin olarak doğrudur– bozulan herşey iyiden yoksundur. Ve bir nesneden her türlü iyi şeyini yitirerek daha iyi duruma geldiğini söylemek kadar korkunç bir şey olamaz. Şu hâlde, her türlü iyiden yoksun olmak demek, mutlak hiçlik demektir. Nesneler varoldukları sürece iyidirler. Şu hâlde, varolan herşey iyidir.[56]

Dünyada mutlak kötülük diye bir şey söz konusu olamaz. Yani, Manişeizm'de olduğu gibi, varlık cetvelinin en tepesinde bulunan ve mutlak İyilik olan Tanrı'nın tam karşıt kutbunda bulunan bir kötülük ilkesinden söz edilemez. Augustinus, mutlak kötülüğü

[56] Saint Augustine, *İtiraflar*(çev. D. Pamir), s. 154.

reddetmekle kalmaz, fakat Tanrı'nın altında bulunan varlıklarda, iyi ve kötünün karışımlarının bulunduğunu dile getiren bir görüşe de karşı çıkar. Ona göre, bir şeyin az iyi olmasından hemen onun kötü, az kötü olmasından hareketle, iyi olduğu sonucu çıkartılamaz. Yani, iyilik ve kötülük, şu ya da bu ölçüde bir kötülük belli ölçüde iyiliğin yoksunluğu olarak tanımlanacak şekilde, birbirlerini gerektiren, birbirlerine olumlu ve olumsuz değerler olarak bağlanmış şeyler değildirler.

Peki, bu durumda Augustinus'un, savaşlarda, cinayetlerde, özgür irâdenin kötüye kullanılmasında, insanın duyularına, tutku ve arzularına yenik düşerek kendisine zarar verişinde gözlemlediği kötülüğün varoluşu nasıl açıklanabilir?

f. Kötülük Problemi

Augustinus'a göre, kötülük pozitif bir şey olarak açıklanamaz. Kötülük, ancak ve ancak, mevcut olması gereken bir iyi ya da iyiliğin yokluğu olarak açıklanabilir.[57] Bu çerçeve içinde, bir şeyin, o normalde daha yüksek bir iyilik derecesine sahip olmak durumundayken, bundan yoksun olduğu takdirde kötü olduğunu söyleyebiliriz.

Bu durum, Augustinus'un değere dayalı hiyerarşik varlık görüşü temele alındığında, varlık cetvelinde daha yukarıda bulunan şeylerin göreli olarak daha aşağıda bulunanları yönetmesi, yönlendirmesi, onlar üzerinde bir güce ve etkiye sahip bulunması gerektiği, ama bunun tersinin hiçbir zaman söz konusu olamayacağı ilkesiyle açıklanabilir. Nedensellik açısından ifade edildiğinde, nedensel etki kendisini, aşağıdan yukarıya doğru değil de, yukarıdan aşağıya doğru göstermelidir. Buna göre, varlık cetvelinde şeyler olmaları gerektiği gibi oldukları, bulunmaları gerektiği yerde bulundukları, daha iyi olup, daha üstte bulunan altındakini yönettiği ve alttaki varlık da üstündeki varlığa tâbi olduğu sürece, herşey düzen içinde olup, âdil bir biçimde ayarlanmıştır; aksi tak-

[57] Bkz., W. S. Sahakian, *Ethics*, s. 77.

dirde, varlıkların düzeni bozulmuş olup, onlar kargaşa ve adaletsizlik içinde kalmışlardır.

İşte Augustinus, kötülüğü bu çerçeve içinde değerlendirir ve onu, nedensel etkinin aşağıdan yukarıya doğru gitmesi, daha aşağıdakilerin daha üsttekileri baştan çıkarıp, üsttekilerin alttakilere tâbi olması, düzenin bozulması ya da tersine çevirilmesi, yani düzensizlik ve adaletsizlik olarak tanımlar. Bundan dolayı, kötülük, varlık cetvelinde gerçekten varolan pozitif bir şey olmayıp, şeylerin doğal düzenlerinden uzaklaşmaları, normalde varolması gereken düzenin tersine çevirilmesi olarak ortaya çıkar. Bu nedenle, Augustinus'a göre, dünyada kötülüğün ne zaman ortaya çıktığını sormak, daha aşağı dereceden veya daha aşağıda bulunan şeylerin nasıl olup da daha yüksek varlıklara yön verebildiklerini sormaktır. Buna göre, insanda ruh bedeni ve bedenin araçlarını, bütünün amacına uygun olarak yönlendirmek durumundayken, kötülüğün ortaya çıkışı bu düzenin bozulması, ruhun akıllı parçası tarafından yönetilmek ve sınırlandırılmak durumunda olan tutku, duyusal istek ve cinsel arzuların ruha tahakküm etmesi anlamına gelir.[58]

Bundan dolayı, ister ahlâkî, ister fizikî ya da ister metafiziksel bir çerçeve içinde ortaya çıksın, kötülüğün sorumluluğu, Augustinus'a göre, Tanrı'ya değil de, insana aittir. Herşeyin yaratıcısı olan Tanrı, onları âdil bir biçimde, yani her birine hakkını vererek, bulunmaları gereken yerde ve sahip olmaları gereken düzen içinde yaratmıştır. Fakat, bu düzen bir şekilde bozulmuş ve tersine çevirilmiştir. O, bunu özgür irâdesiyle insanın yapmış olduğunu söyler; insan, özgür irâdesiyle daha aşağı şeylerin daha yüksek şeyler üzerinde güç ve değer kazanmalarına neden olmuştur; kötülük, yaratılmış irâdenin, Tanrı'ya yüz çevirmesinin, sonsuz Tanrı'dan uzaklaşmasının bir sonucu olmak durumundadır:

> Damak zevki bozulmamış birine lezzetli gelen ekmek, damak zevki bozulmuş birine lezzetli gelmeyebilir; gözleri sağlıklı birine ışık hoş gelirken hastalıklı gözlere acı verebilir. Aynı şekilde senin hakkaniyetin dürüst olmayan kişilere hoş gelmez; haydi haydi iyi olarak yaratmış olduğun ve aşağı

[55] R. A. Markus, "Augustine", *A Critical History of Western Philosophy* (ed., D. J. Connor], Glencoe, 1964, s. 91.

seviyedeki yaratıkların bir bölümü ile uyum içinde bulunan bir engerek ve bir küçük yer solucanı da hoş gelmez. Kötüler bu aşağı bölgelere daha çok uyum sağlayarak sana olan benzerliklerini yitirirler; tersine sana daha çok benzemeye çalışanlar ise, üstün yaratıklarınla daha çok uyum içine girerler. Kötünün ne olduğunu aradım ve onun bir töz olmadığını keşfettim, kötülük yüce tözden, yani Tanrı'm senden yüz çeviren, bu içten zenginlikleri reddeden, daha aşağı seviyedeki şeylere dönerek dışarıda gururla şişinen bir irâdenin ahlâk bozukluğudur.[59]

g. Etik Anlayışı

Aziz Augustinus, insanın ahlâkî durumunu, yine söz konusu değere dayalı varlık hiyerarşisiyle, ve bir yandan da, insan doğasına ilişkin düşüncelerini, Tanrı'nın doğası ve yaradılış olgusuyla ilgili değerlendirmelerini bir araya getirerek açıklar. İnsan yaşamının doğal amacı, ona göre, mutluluktur ve bu apaçık bir şeydir; insan varlığı yaşamı boyunca mutluluğu arayacak şekilde kurulmuştur:

Mutluluğu anımsamak, sevmek ve arzulamak için nerede ve ne zaman yaşadım? Ve sadece ben ve onu arzulayan birkaç kişi değil; ama hepimiz, istisnasız hepimiz mutlu olmak istiyoruz. Mutluluk konusunda sadece bir kavrama sahip olsaydık, onu bu kadar ısrarla aramazdık. İki adama askerlik mesleğini seçip seçmeyeceklerini sorsak, biri bu soruya evet öteki ise hayır diyebilir, ama bu kişilere mutlu olmak isteyip istemediklerini sorsak, ikisi de tereddüt etmeden mutlu olmak istediklerini söylerler. Biri askerlik mesleğini istemekle öteki bunu reddetmekle, ikisi de aynı şekilde mutlu olmayı istemektedirler. Bu da mutluluklarını değişik yerlerde aramalarından ileri gelir. Şu hâlde herkes mutlu olmak konusunda aynı görüştedir, sevinç içinde olmayı isteyip istemedikleri sorulduğunda da aynı düşüncededirler, çünkü sevincin kendisi onlar için mutlu yaşamın kendisidir. Değişik yollarda arasalar bile herkesin ulaşmak istediği ortak bir amaç vardır; o da sevinçtir. Hiç kimse sevinç hissetmediğini söyleyemez, sevinci belleğimizde buluyor ve mutluluk sözcüğünü duyduğumuzda da onu tanıyoruz.[60]

Bu, hiç kuşku yok ki, yeni bir düşünce değildir; nitekim, modern çağda da insanın nihaî amacının mutluluk olduğu söylenecektir, ve Augustinus'tan önce Yunanlılar da aynı şeyi söylüyorlardı. Aziz Augustinus'un yeniliği, mutluluğu farklı bir biçimde ta-

[59] Saint Augustine, *İtiraflar*(çev. D. Pamir), s. 156.
[60] *A. g. e.*, s. 238-39.

nımlamasından, ya da daha doğrusu insanın doğâl amacına doğa-üstü bir öge eklemesinden meydana gelir:

> İnsanın en yüksek iyisini bedene konumlayan Epikürosçu umudunu kendine bağlamış olandır; oysa akıllı yaratık o şekilde yaratılmıştır ki, kendisi onu mutlu kılan iyi asla olamaz.[61]

> Tanrım, herhangi bir sevinçte mutluluğu bulma düşüncesi yüreğimden, –senin önünde alçalan kulunun yüreğinden– uzaktır. Bir çeşit sevinç vardır ki, o dinsizlere değil, sadece sana yürekten tapınanlara verilmiştir. Çünkü sen bu sevincin ta kendisisin. Mutluluk işte budur! Mutlu yaşam senden, senin için, senin yüzünden sevinç duymaktır. Mutlu yaşam budur, başka bir şey değildir. Başka bir mutlu yaşam olduğunu sananlar gerçek olmayan bir sevincin peşinden giderler. Bununla birlikte. irâdelerinin kopamadığı sevincin bir hayali hep bulunur.[62]

Augustinus'a göre, insanın mutluluğu Tanrı'da aramasının nedeni, katışıksız bir biçimde doğal olan tek bir insan bulunmaması, insan varlığının doğanın ürünü, tabiat tarafından yaratılmış olan bir varlık olmamasıdır. İnsan Tanrı tarafından yaratılmış olup, kendisinde bu yaradılışın izlerini hep taşır:

> Seni mutlu kılan ruhun erdemi değil, fakat sana erdemi vermiş olan, seni irâde etmeye yönelten ve sana irâde etme gücünü bahşetmiş olandır.[63]

Bu, herşeyden önce, insanla Tanrı arasında birtakım sürekli ve kalıcı birtakım ilişkiler bulunduğu anlamına gelir. Buna göre, insanın sürekli olarak mutluluğu araması bir raslantı değildir; insan mutluluğu, eksikli ve kusurlu oluşundan, sonlu oluşundan dolayı, tamamlanmak arzusuyla arar. Öte yandan, insanın mutluluğu Tanrı'da araması da bir raslantı değildir, çünkü o Tanrı tarafından, mutluluğu yalnızca Tanrı'da bulacak şekilde yaratılmıştır; zira, sonlu insan varlığını yalnızca sonsuz olan Tanrı tamamlayabilir.

> Tanrı'yı arama, öyleyse mutluluk için duyulan arzu, Tanrı'ya erişme de saadetin bizatihi kendisidir.[64]

---

[61] Augustinus'tan aktaran F. Coplestone, *A. g. e.*, s. 81
[62] Saint Augustine, *İtiraflar*(çev. D. Pamir), s. 239.
[63] Augustinus'tan aktaran F. Coplestone, *A. g. e.*
[64] Augustinus'tan aktaran F. Coplestone, *A. g. e.*

> Mutlak değil de, bir ara iyi olan irâde değişmez iyiye bağlandığı zaman, insan orada kutlu yaşama erişir.[65]

Augustinus bu durumu ünlü aşk teorisiyle açıklar.[66] Ona göre, insan zorunlu olarak, sonlu ve eksikli oluşundan dolayı, tamamlanmak arzusuyla sever. İnsanın aşkının belli nesneleri vardır. İnsanın aşkına konu olan bu varlıklar arasında,

1 madde ve fizikî nesneler,
2 başka insanlar ve
3 kendisi

vardır. Bu varlıklardan her biri, aşkı sırasında insanın ihtiyaçlarının belli bir bölümünü karşılar ve insana belli bir doyum ve mutluluk sağlar. Dahası, bu varlıkların hepsi, Augustinus'un varlık cetvelinde yer aldıkları, Tanrı tarafından yaratılmış oldukları için, iyi olmak durumundadır. Augustinus'a göre, sorun, öyleyse, insanın sevgisinde, onun aşkının farklı objelerinde değildir. Sorun ya da ahlâki problem, insanın aşkının nesnelerine bağlanma tarzıyla, o nesne ile ilgili beklentilerindedir. Buna göre, insanlar mutsuz, sefil ve bir çalkantı içinde olduklarından, aşkta mutluluk ararlar, aşk yoluyla tamamlanmayı umarlar.

Augustinus'a göre, insanın aşkı doğuran istekleri farklı olduktan başka, onun aşkının nesneleri ve dolayısıyla çeşitli aşk türlerinin ürettiği sonuçlar da farklılıdır. O, insanın çok çeşitli ihtiyaç ve istekleriyle bu ihtiyaç ve istekleri karşılayacak nesneler arasında belli bir mütekabiliyet olduğu düşüncesindedir. Zaten, Augustinus, söz konusu aşk etiğinde, aşkı insanın ihtiyaçlarıyla bu ihtiyaçları karşılayacak nesneler arasındaki ahenkli ilişki şeklinde tanımlar. İnsanın ihtiyaçları ölçümlenebilir bir nicelikte olduğundan, bu ihtiyaçları karşılayacak uygun nesneler de, ancak bu nicelik ölçüsünde doyum sağlayabilirler. Örneğin, biz ekmek ve çeşitli gıdaları sever ve onları açlığımızla orantılı bir nicelik içinde tüketiriz. Bununla birlikte, insanların bütün ihtiyaçları fizikî gereksinimlerden meydana gelmez. Örneğin, biz, sağladıkları estetik doyumdan ötürü, sanat eserlerini severiz. Daha yüksek bir düzeyde ise, insanlara duyduğumuz aşk yer alır. Bu aşk bize, bize

---

[65] Augustinus'tan aktaran F. Coplestone, *A. g. e.*, s. 82.
[66] S. E. Stumpf, *Elements of Philosophy*, New York, 1986, s. 48-53.

belli ölçüler içinde mutluluk sağlar, hem niteliksel ve hem de niceliksel olarak haz verir.

Bununla birlikte, insanın ihtiyaçları, aşkın, bu ihtiyaçlara denk düşen nesnelerinin değiştirilmesiyle karşılanamaz; aşkın bu objelerinden hiçbiri diğerinin yerine geçemez ve asla kendisinden beklenenden daha fazlasını sağlayamaz. Örneğin, hiçbir maddî zenginlik, insana duyulan sevginin ve bir insanla kurulan sağlam bir dostluğun yerini tutamaz. Öte yandan, insanın bir de tinsel ihtiyacı vardır. Başka bir deyişle, Augustinus'a göre, sonlu bir varlık olan insanın doğası o şekildedir ki, ona en yüksek ve gerçek doyumla mutluluğu yalnızca sonsuz varlık olan Tanrı sağlayabilir. Tanrı'yı sevmek, insanın mutluluğu için vazgeçilemez bir şeydir, çünkü insana özgü bir gereksinim olan sonsuzluk ihtiyacını yalnızca sonsuz bir varlık olarak Tanrı karşılayabilir:

> Tanrı insanın en yüksek iyisi ise eğer, en yüksek iyiyi aramak mutlu yaşamak olduğu için, buradan mutlu yaşamanın Tanrı'yı kalben, bütünüyle ve aklımızla sevmekten başka bir şey olmadığı sonucu çıkar.[67]

> Bana kendini ver, Tanrı'm, bana kendini ver, çünkü seni seviyorum. Sana olan aşkım zayıfsa, seni daha güçlüce sevmemi sağla. Aşkımın yeterli olması, senin kucaklamalarına atılacak gücü bulabilmek ve yüzünün gölgesinde saklanana dek yüzümü senden çevirmemek için, seni daha ne kadar çok sevmem gerektiğini bilemiyorum.[68]

> Sevginin bizi çıkardığı yer burasıdır. Senin ruhun bizleri ölüm kapılarının alçak seviyesinden yükseltiyor. Huzurlu olmamız iyi niyetli olmamıza bağlıdır. Nesneler kendi ağırlıklarıyla kendilerine özgü yere doğru çekilirler, ne var ki bir ağırlık ister istemez aşağıya gidecek diye bir şey söz konusu değildir; herşey kendisine özgü yere doğru gider. Ateş yukarı çıkar, taş yere düşer. Suya dökülen yağ suyun yüzeyine çıkar, yağa dökülen su ise yağın dibine çöker. Kendilerine özgü ağırlıklarıyla sürüklenir ve kendilerine özgü yeri ararlar. Yerli yerinde olmayan şeyler kıpırdanıp dururlar; ama yerlerini bulduklarında sakinleşirler. Benim ağırlığım aşkımdır; nereye gidersem gideyim, beni götüren aşktır. Senin armağanın bizi tutuşturuyor ve yükseltiyor: Yanıp tutuşup gidiyoruz. Yürek basamaklarını çıkarak yukarı tırmanıyoruz. Senin ateşine, senin hayırlı ateşine yanmışız ve gidiyoruz, huzur kenti yüce Kudüs'e çıkıyoruz. "Rabbin evine gideceğiz" sözünü işitince mutluluk

[67] Augustinus'tan aktaran F. Coplestone, *A. g. e.*, s. 82.
[68] Saint Augustine, *İtiraflar*(çev. D. Pamir), s. 332.

duydum. İyi niyetimiz bizleri oraya yerleştirecek ve orada ebediyyen kalmaktan başka bir şey istemeyeceğiz.[69]

Aşkın farklı, ancak meşrû objeleri birbirlerinin yerini alamıyor, biri diğerinden bekleneni sağlayamıyorsa eğer, aşkta, sonlu bir nesne veya insan da sonsuz bir varlık olarak Tanrı'nın yerine geçirilemez. Maddî varlıklar, başka insanlar ve kendisi, insanın aşkının meşrû objeleri olabilmekle birlikte, insanın bunlardan birine duyduğu aşk, insan bu varlıkları gerçek ve nihaî bir mutluluğa erişmek amacıyla sevdiği zaman, Augustinus'a göre, kötü ve düzensiz bir aşk hâline gelir. Kötü ve düzensiz aşk, aşkın Tanrı dışındaki nesnelerinin herhangi birinden, onun gerçekte verebileceğinden ya da sağlayabileceğinden daha fazlasını ümid etmekten, varlık cetvelinde daha üstte bulunanların daha alttakileri yönlendireceği yerde, daha aşağıda bulunan varlıkların daha üsttekilere tahakküm etmesinden, insanın tinsel ihtiyacını karşılayacak olan Tanrı'ya yönelecek yerde, maddeye, duyusal istekleriyle cinsel arzularına yenik düşmesinden oluşur.

Düzensiz aşk kötü bir şey olup, insan davranışında birtakım bozukluklara neden olur, insanda kibire yol açar. Augustinus'un görüşüne göre, bütün bu bozukluk ve düzensizliklerin, kibirin temelinde ise, insanın kendi kendisine yeter olduğu inancı vardır. Oysa, ona göre, insan eksikli bir varlık olup, ne fizikî bakımdan, ne duygusal yönden, ne de tinsel bakımdan kendisine yeten biridir. İnsanın, onu Tanrı'dan uzaklaştıran kibiri, o sonsuzluk ihtiyacını sonlu varlıklarla karşılamaya çalıştığı için, insanda her türden düşkünlüğe yol açar. Örneğin, onun başka bir insana duyduğu aşk, bu ilişkiden, karşıdaki insanın verebileceğinden fazlasını elde etmeye çalışmasından dolayı, kendisi için doyumsuzluk yarattığı kadar, bu ikinci insan için de yıkıcı olabilir. Buna göre, kendisindeki en temel isteği karşılamak üzere, Tanrı'ya yönelmekten, Tanrı'yı sevmekten geri duran insan, tüm maddî isteklerini karşılamasının kendisine huzur ve mutluluk getireceği inancıyla, umutsuz bir çaba içinde sürüklenebilir, olmazı gerçekleştirerek delik fıçıyı umutsuzca doldurmaya çalışır.

---

[69] *A. g. e.*, s. 333.

Augustinus'a göre, bütün kötülüklerin kaynağında, söz konusu düzensiz aşk vardır. Fesad, kıskançlıklar, doyumsuzluk, açgözlülük ve adaletsizlikler hep ondan çıkar. Düzensiz aşk düzeni bozulmuş uyumsuz insanlara, düzeni bozulmuş insanlar da düzensiz aile ve toplumlara yol açar. Düzenli bir toplum kurmanın en önemli yolu, öyleyse, insanın kendisini ve dolayısıyla aşkını düzene sokmasıdır; onun, aşkının, başta Tanrı olmak üzere, farklı nesnelerini, uygun ölçülerde ve gereği gibi sevmesini sağlamaktır. Bu yapıldığı zaman ancak, insan erdemli ve mutlu olur. Yoksa, insan için başka kurtuluş yolu yoktur.

> Erdemin mükemmel Tanrı aşkından başka hiçbir şey olmadığını savunuyorum. ...Ölçülülük kendisini bütünüyle sevilene vakfeden aşktır; metanet, sevilen nesne uğruna herşeye tahammül etmeye hazır olan sevgidir; adalet ise sadece sevilen nesneye hizmet eden aşk ve dolayısıyla, doğru yönetmektir. ... Bu aşkın nesnesi ise, başka hiçbir şey değil, fakat sadece en büyük iyi, en yüksek erdem, mükemmel ahenk olan Tanrı'dır.[70]

h. Devlet anlayışı

Augustinus'un siyaset felsefesi ya da devlet anlayışı, birçok filozofta olduğu gibi, onun etik ve dolayısıyla metafizik anlayışına bağlıdır. Aşkın, yalnız bireyin değil, fakat bireylerden meydana gelen bir toplumun da itici gücü olduğunu öne süren filozof, aşk türlerinden hareketle ünlü yeryüzü ya da dünya devleti ve gökyüzü ya da Tanrı devleti ayırımına ulaşmıştır. Buna göre, nasıl ki biri iyi ve uygun aşk, diğeri de kötü ve düzensiz aşk olmak üzere, iki tür aşk varsa, bu ayırımın iki ucuna karşılık gelecek şekilde, biri yeryüzü devleti, diğeri de Tanrı devleti olmak üzere, iki devlet anlayışı vardır. Augustinus, işte bu çerçeve içinde, Tanrı'ya yönelmek yerine maddeye yönelen, Tanrı'dan çok yeryüzünü ve kendisini sevenlerin, ruhları tensel yönlerinin, duyusal isteklerinin hizmetine girmiş olanların bir araya gelerek yeryüzü devletini, buna karşın iyi ve gerçek aşk içinde olup, ruhsal yönlerini te-

---

[70] Augustinus'tan aktaran Warren Ashby, *A Comprehensive History of Western Ethics*, Prometheus Books, New York, 1997, s. 185.

mele alarak yaşayan ve Tanrı'yı sevenlerin de gökyüzü devletinde birleştiklerini söylemiştir.

Aynı noktaya başka bir yerden, yani insanın sosyal doğasından hareketle ulaşmayı denediğimizde, Augustinus'a göre, Tanrı tarafından insana bahşedilen özellik ya da yetkinlikler arasında bir de sosyal bir doğanın bulunduğunu söylememiz gerekir; bu tabiat Adem'in Cennetten Kovulmasından sonra da, şu ya da bu ölçüde korunmuştur. İnsanlar işte bundan dolayı, barışa erebilmek için aileler içinde yaşar ve devletler hâlinde örgütlenirler. Fakat tıpkı doğal ahlâklılığın, yeryüzü sevinçlerinin peşinde koşmasının insanı gerçek mutluluğa, ebedî saadete götürmeye yetmemesi gibi, gelip geçici politik devletler de insanı ebedî bir barış içinde yaşatmak için yeterli olmazlar. Gerçek mutluluk gibi, gerçek barış da Tanrı'nın inayetine ihtiyaç duyar. İşte Tanrı'nin insanları kurtarılmayı bekleyen gerçek müminler ve günahkârlar olarak ikiye ayırmış olması biri Tanrı ya da Gökyüzü Devleti, diğeri ise İnsanın Devleti veya Yeryüzü Devleti olarak iki ayrı devletin doğuşuna yol açmıştır.[71]

Augustinus bu bakış açısını siyaset felsefesinden başka, insanlık tarihine de uygulamıştır. İnsanlık tarihini gökyüzü devletiyle yeryüzü devletinin, başka bir deyişle, insanın bedensel ya da duyusal yanıyla ruhsal ya da tinsel yanının çatışmasının bir tarihi olarak gören Augustinus'a göre, yeryüzü devleti, iblisin ayaklanmasıyla başlayıp, Asur ve Roma imparatorluklarıyla gelişen, şeytanın krallığıdır. Buna karşın, gökyüzü devleti, Yahudi halkında ortaya çıkan, kendisini Hristiyanlık inancı ve Kilisenin dogmalarıyla sürdüren İsa'nın krallığıdır.[72] O, yeryüzü devletlerinin örneklerini oluşturan Asur ve Roma imparatorluklarının yıkılıp gittiğini, zira bu devletlerin geçici olduğunu, gökyüzü devletinin son çözümlemede zafer kazanacağını söyler. Onun gözünde, Hristiyanlık ve Kilise, gökyüzü devletinin etkisini duyurmaya

---

[71] Augustine.: "The City of God", *Philosophy in the Middle Ages*(ed. by A. Hyman - J. J. Walsh), Indianapolis, 1973, s. 104-5.

[72] R. A. Markus, "St. Augustine maddesi", *The Encyclopedia of Philosophy*, vol. 1, s. 206.

başladığını gösteren yapı taşlarıdır. Augustinus'a göre, gökyüzü devletinin yeryüzündeki temsilcisi ise Kilise'dir.

Bununla birlikte, gökyüzü devleti, göklerde, ya da öte dünyada Tanrı'nın yönetimi altında olan devlet; yeryüzü devleti ise, bu dünyadaki devlet değildir. Başka bir deyişle, Augustinus, Kiliseyi gökyüzü ya da Tanrı devletinin temsilcisi olarak görmekle birlikte, yeryüzü devletini bu dünyadaki devletlerle, gökyüzü devletini ise Kilise ile özdeşleştirmez. Özdeşleştirseydi eğer, tüm Hristiyanların Tanrı devletinin vatandaşları olarak günahın kirinden arınmış olduklarını söylemek; yeryüzü devleti şeytanın yarattığı bir devlet olduğu için, kralların buyruklarına uyulmamasını istemek durumunda kalacaktı. O, yeryüzü devleti ve gökyüzü devleti ayırımıyla, daha çok kötü yönetimlerle iyi yönetimleri anlatmak ister. Buna göre, gökyüzü devleti dünya devletlerinin örnek almaları gereken ideal ve ebedî bir devlettir. Tanrı'nın yönetimi altında olan, yürekleri Tanrı sevgisiyle dolu insanları birleştiren gökyüzü devletinde günah yoktur. Günah olmadığı için de, ilk günahın eseri olan mülkiyet ve kölelik de yoktur. Bundan dolayı, gökyüzü devletinde eşitlikçi bir düzen olmalıdır. Gökyüzü devletinde, prens uyruklarına sevgiyle hizmet eder; Tanrı devletinde, uyrukları prense uyar, prens ise, belli bir tabakanın ya da kendisinin iyiliğini değil de, herkesin iyiliğini düşünür. Burada, prens ya da yönetici, yönetmekten çok, hizmet eder.

Yeryüzü ya da dünya devletinde ise, ilk günahın ürünü olan madde hırsı, mülkiyet, kölelik ve eşitsizlik vardır. Burada prens ya da yönetici, boyun eğdirdiği halkın iyiliğini düşünerek değil, "egemenlik sevgisi" ile, "tahakküm etme arzusu"yla, başkalarına üstün olmak, onlara baskın çıkmak hırsıyla yönetir. Oysa, Tanrı, Augustinus'un hiyerarşik dünya görüşüne göre, yaradılışın en yüksek ve en değerli eseri olan insanı başka insanlara değil de, hayvanlara egemen olması, duyusal yanlarını sınırlaması için yaratmıştır. Augustinus'a göre, yeryüzü devleti, onun esaslarını belirlediği ve ideal bir model olarak gördüğü gökyüzü devletine olabildiğince benzemek durumundadır. Bu ise, ancak aşkla, insanların aşkın nesnelerine hak ettiği değeri vermeleriyle, yeryüzü

devletindeki Tanrı devleti vatandaşlarının sayısının artmasıyla olur.

3) Patristik Felsefenin Gerileme Dönemi

Aziz Augustinus'un birçok bakımdan büyük önem taşıyan ve Hristiyan Ortaçağ felsefesine, İslâm dünyasından çevirilerin yapıldığı ve Aristoteles'in yavaş yavaş ve her yönüyle keşfedilmeye başlandığı onikinci yüzyıla dek egemen olan felsefesinden sonra, onunla boy ölçüşmek bir yana, ona yaklaşan bir felsefe pek çıkmamıştır. Yeni ve özgün bir çabanın, düşüncenin söz konusu olmadığı bu dönem yaklaşık olarak sekizinci yüzyıla dek sürmüştür. Augustinusçu felsefenin aşağı yukarı tek otorite olduğu söz konusu gerileme dönemi, yalnızca daha önce ifade edilmiş doğruların ele alınıp işlenmesi ve sistematize edilmesi teşebbüslerinden, Hristiyanlığın Platonculuk ve Yeni-Platonculukla daha güçlü bir entegrasyonunu sağlama yönündeki çabalardan meydana gelir. Dönemin sözü edilebilecek iki düşünürü vardır: Sahte Dionisos ve Boethius.

Sahte Dionisos

Sahte Dionisos, M. S. beşinci yüzyılda ortalarında yaşamış, ve gerçek kişiliğini gizleyip, kendini takma bir adla ifade etmiş olan bir düşünürdür. Ortadoğu'da, muhtemelen Suriye'de yaşamış, ve eserlerinde, kendisini Aziz Paul'un izleyicisi olarak tanıtmış olan filozof, felsefe literatüründe, bundan dolayı Sahte-Dionisos olarak bilinir. Onun en önemli eserleri arasında *The Divine Names*

[Tanrı'nın Adları], *The Mystical Theology* [Mistik Teoloji] ve *The Celestial Hierarchy* [Göksel Hiyerarşi] bulunmaktadır.

a. Birlik ve Çokluk Problemi

Sahte-Dionisos öncelikle, Parmenides'ten başlayıp Plotinos'a kadar uzanan felsefe geleneğinin önemli temalarından birini yeniden gündeme getirmiştir: Çokluktaki birlik problemi. Problemin Sahte Dionisos veya Hristiyan felsefesindeki versiyonu, dünyanın çokluk ve Tanrı'nın da bu çokluğun yaratıcısı olan birlik diye takdiminden ve ikisi arasındaki ilişkiye dair bir açıklamadan meydana gelir. Sahte Dionisos'a göre, çokluktaki birlik olarak Tanrı, bütün sıfat ve niteliklerin, hatta varlığın bile ötesindedir. Varolan herşeyin kendisinden pay aldığı, kendisi hiçbir şeyden pay almayan Tanrı birdir, biriciktir. Oysa, birlikten pay alan çokluk, hem bir ve hem de bir değildir; hem kendisi ve hem de kendisi değildir. Dolayısıyla, dünyanın düzeni varlığını birliğe, nihaî ve en yüksek gerçekliğe borçlu olan bir düzendir. O, ilk ilkeden türeyen farklı ve hiyerarşik varlık düzenleri içinde yapı kazanır.[73]

Buradan da anlaşılacağı üzere, karşımıza bir kez daha hiyerarşik ve değere dayalı bir varlık görüşü ortaya çıkar. Ondaki hiyerarşik varlık görüşünün kaynağı Tanrı olmakla birlikte, söz konusu varlık düzeni tıpkı Yeni-Platoncu hiyerarşik varlık görüşünde olduğu gibi, çokluğun birlikten başlayan bir türüm sürecine olduğu kadar, hatta bundan daha çok Tanrı'nın hiçten yaratma eylemine bağlı olmak durumundadır. Bu nedenle, Sahte Dionisos birlikten ya da Tanrı'dan başlayan tek bir hiyerarşiden değil, fakat biri en üst noktasında Tanrı'nın bulunduğu göksel hiyerarşi, diğeri ise en üst düzeyinde İsa'nın bulunduğu yeryüzü hiyerarşisi olmak üzere iki ayrı hiyerarşiden söz etmiştir.[74]

Buna göre, Dionisos'ta hiyerarşi, öncelikle varlığı gözle görülür duyusal âlem ve akledilir tinsel âlem olarak ikiye ayıran, ya-

---

[73] Bkz., Denis Knowles, *The Evolution of Medieval Thought*, 2nd edit., London, 1998, s. 51.

[74] Bkz., E. F. Osborn, "Pseudo-Dionysius maddesi", *The Encyclopedia of Philosophy*, cilt 6, s. 510-11.

ratıkları çeşitli sınıflara ya da düzeylere bölerken, rahip, keşiş, papaz, başpiskopostan, vb., oluşan ruhban sınıfının kendi içindeki hiyerarşiyi meşrulaştıran bir düzen; ikinci olarak, Tanrı'nın bilgisini, O'ndan gelen ışığı alıp, sonra da kendisinin altındaki yaratıkları aydınlatan aynalara benzeyen ruhlara aktaran bir bilim ve nihayet, yaratıkların Tanrı'yla birliğini temin eden bir faaliyet olarak tasarımlanır.[75] Kimi Hristiyan dogmalar için de bir açıklama sağlayan bu hiyerarşinin en önemli güçlüğü, Tanrı'yla O'na bağımlı varlıklar arasında âdeta sonsuz, aşılmaz bir boşluk meydana getirmesi, ve dolayısıyla da, rasyonel bilgiyi Tanrı'ya erişmenin bir yolu olmaktan çıkararak, mistik bir yaklaşımı zorunlu hâle getirmesidir. Buna göre, Tanrı dışında kalan varlıklar varlığa, hayata, ve zekâya, Tanrı'dan varolanların hiyerarşisindeki yerlerine uygun düşen farklı derecelerle pay almaları yoluyla sahip olurlar. Hiyerarşideki en aşağı düzey ya da alan hariç bütün sıralar kendilerinin altındaki varlıkları, onlara pay vermeseler bile, saflaştırır, aydınlatır ve yetkinleştirir. Dionisos, hiyerarşik varlık tasarımında, yine tıpkı Platon ve Plotinos gibi güneş metaforunu kullanır: Tıpkı güneşin, kendisine daha yakın nesneleri daha güçlü bir biçimde ve kolayca aydınlatması, ışığın ve ısının bütün dünya boyunca yayılımının onun birliğini meydana getirmesi gibi, Tanrı da hiyerarşide kendisine yakın olanları, melekleri, insan ruhlarını daha bir kolaylıkla aydınlatır ve dünyanın metafiziksel ve tinsel birliğini sağlar.

b. Mistik Teoloji

Sahte Dionisos işte bu temel üzerinde esas, Tanrı'ya ilişkin bilginin yolları ya da türleri hakkındaki görüşü temeli üzerinde geliştirmiş olduğu mistik teolojiyle tanınır; ona göre, Tanrı'yı bilmenin, biri Hristiyan, diğeri Platonik, sonuncusu da bu ikisinin doğru bir sentezini yapmış olan bir kimse için geçerli olan, üç farklı yolu vardır:

---

[75] Bkz., D. Luscombe, *Medieval Thought*, s. 25.

1) Bunlardan birincisi, vahyin veya Tanrı'nın kendi kendisini ilham etmesinin ya da Kitabı Mukaddes'in sonucu olup, bir Hristiyan için geçerliliği bulunan *via affirmativa*, yani olumlu yoldur. Işık ya da güzellik gibi kavramları salt birer metafor veya Tanrı'nın sembolleri olarak kullanan bu birinci yolun en önemli özelliği, insan varlığının burada, kendi dünyası ya da deneyiminden tanıdığı birtakım nitelikleri Tanrı hakkında tasdik etmesi ya da olumlamasıdır. Başka bir deyişle, insan *via affirmativa*da, Tanrı'ya, O'nun tarafından yaratılmış olan varlıklarda gözlemlediği nitelikleri, yani iyilik, güç, bilgelik gibi, Tanrı'nın özüne, ilâhî doğaya her bakımdan uygun düşen, fakat O'nda, yaratıklarda varolduğu ya da söz konusu olduğu tarzda, varolmayan nitelikleri yükler. Bu nitelikler, Tanrı'da, O'nun yaratıklarında varolduğu tarzda varolmazlar, çünkü onlar, insanda kişilere, yere ve zamana göreli olarak ve zaman zaman da karşıt niteliklerle birlikte varolurken, Tanrı'da mutlak bir biçimde, ve eksiklik ya da kusurun izi olmadan varolurlar. Örneğin, Tanrı'ya, O'nun yaratıklarda bulunan tüm iyiliklerin kaynağı ya da nedeni olduğuna inanıldığı için, iyilik sıfatını yükleyebiliriz.[76]

Sahte Dionisos, birtakım nitelik ya da sıfatları Tanrı hakkında tasdik etme ya da olumlama sürecinde, sonsuz ve yetkin olan Tanrı'nın özünü daha iyi ifade ettikleri, O'na daha fazla uygun düştükleri için, en genel niteliklerden başlanılarak, daha özel ve somut durumlara inilmesi gerektiğini söyler. Buna göre, Tanrı'nın, su ya da ağaçtan çok, bilgelik ve yetkinlik olduğunu söylemek doğru olur, zira bilgelik ve iyilik nitelikleri tanrısal öze gerçekten uygun düşer, ama Tanrı yalnızca, su ya da ağacın nedeni olmak anlamında su ya da ağaçtır. Bununla birlikte, her ne kadar bazı nitelik ya da isimler Tanrı'yı, başka nitelik ya da isimlere göre daha iyi betimlese de, onların bize, Tanrı'nın gerçek doğasına ilişkin olarak sağlam bir kavrayış, Tanrı'nın doğru bir bilgisini sağladığı asla söylenemez. Çünkü *via affirmativa*da Tanrı, kendinde ve

[76] Paul Vincent Spade, "Medieval Philosophy", *The Oxford Illustrated History of Western Philosophy*(ed. Anthony Kenny), Oxford University Press, Oxford, 1994, s. 75.

kendi başına değil de, salt insanlarla ilişki içinde, kendi özünden uzaklaşmış bir şekilde bilinir.

2) Sahte-Dionisos'un kabul etmediği ya da benimsemediği bu olumlu yoldan sonra, *via negativa*, yani olumsuz yol gelir. Platoncu biri için geçerli olan bu olumsuz yol, elbette Tanrı'nın bilinemezliğinin, O'nun varlık ve bilginin ötesinde olmaklığının bir sonucudur. Buna göre, Tanrı'dan, yaratıklarıyla ilişki içinde değil de, bizzatihi kendinde ve kendi başına söz edildiğinde, O dünyamızın kendilerini betimlemek için kendi yaratımımız olan dili kullandığımız tanıdık nesne ya da varlıklarına hiç benzemediği için, söz konusu olabilecek tüm nitelikler, Tanrı'ya en uzak olan niteliklerden başlanıp O'na en yakın olan niteliklere varıncaya dek, Tanrı hakkında inkâr edilir. Bu çerçeve içinde, örneğin Tanrı'nın iyi olmadığı ve gerçekte varolmadığı söylenir. Fakat bu, *via negativa*nın doğrudan doğruya ateizme götürdüğü anlamına gelmez. Zira O'nun kendinde iyi olmadığını, ve varolmadığını söylenirken, yeterince iyi olmadığı, iyiliğin çok altında kaldığı, ya da hiçbir varoluşa sahip olmadığı anlatılmak istenmez, fakat yalnızca insanlardan farklı bir biçimde iyi olduğu, en yüksek derecede iyi olduğu, mutlak varlık olup, varlığın ötesinde kaldığı anlatılmak istenir.

Başka bir deyişle, *via negativa*da, Sahte-Dionisos'a göre, işe Tanrı'ya en uzak olan, O'na tümüyle aykırı düşen niteliklerle, örneğin tembellik, sarhoşluk gibi olumsuz niteliklerle başlanır; önce bu nitelikler, ardından da, en dış kabuktan gizli öze ulaşıncaya kadar, yaratıklarda gözlemlenen ve Tanrı'ya uygun düştüğüne inanılan nitelikler, O'nun hakkında inkâr edilir. Tanrı varlığın ve bilginin ötesinde olduğu için, O'nun bilgisine erişmek isteyen müminler, tıpkı bir heykeltraşın mermerden heykelin yetkin suretine ya da görünüşüne erişinceye kadar, mermerin, heykelin dışında kalan yönlerini yontması ve pürüzlerini gidermesi gibi, ancak yaratıkları için geçerli olacak bütün nitelikleri Tanrı için tasdik ederler. İnsanlığın uzun tarihinin de gösterdiği gibi, Sahte Dionisos'a göre, insanlar Tanrı konusunda antropomorfik görüş ve inançlara varmaya eğilimlidirler; bundan dolayı, insana her bakımdan aşkın olan, varlığın ötesinde bulunan gerçek Tanrı'ya

ulaşmak için, söz konusu antropomorfik ögelerin temizlenmesi gerekir. Demek ki, olumsuz yol veya negatif teolojinin en büyük yararı, Tanrı'yı antropomorfizmden kurtarmaktır.

Bununla birlikte, bu olumsuzlama süreci sonunda, insanın Tanrı'nın bizzat kendisine, kendisinde Tanrı'ya erişeceği düşünülmemelidir. İnsan zihni, Tanrı fikrinden, insana özgü düşünce tarzlarının ürünü olan ögeleri ve antropomorfik inançları ayıkladığı zaman, onun deyimiyle "Bilinemez Olanın Karanlığına" gömülür, "ruhun karanlık gecesini" yaşar, eşdeyişle mistisizm alanına girer :

> İnsan anlama yetisinin bütün kavrayışlarından vazgeçer ve hiçbir şekilde elle tutulamaz ve gözle görülemez olan tarafından sarmalanır, bütünüyle bilinemez olanla birleşir.[77]

Bilinemez olanın karanlığı, Sahte-Dionisos'a göre, Tanrı'nın varlığın ötesinde olmasının bir sonucu olmak durumundadır. Başka bir deyişle, olumsuz yolun temelinde yer alan bir kabul ya da yolun nihayetinde elde edilen bir sonuç olarak Tanrı'nın varlığın ötesinde olduğu düşüncesinin önemli epistemolojik içerimleri vardır. Antik Yunan'da Parmenides'le başlayıp, Platon, Aristoteles ve Plotinos aracılığıyla, Ortaçağ felsefesine ulaşan, varlıkla akledilebilirlik/anlaşılırlık eşitliğinden çıkan mantıksal sonuç, Tanrı'nın anlaşılamaz ve bilinemez olduğudur. Bu ise, Tanrı'nın kendi başına ele alındığında, anlaşılmaz olmasından ziyade, insan zihnin sonluluğundan kaynaklanır. Bu durumun bir sonucu olarak, Sahte Dionisos'la başlayan mistik gelenekte, insanın Tanrı'yla doğrudan temasıyla belirlenen mistik tecrübe ya da yaşantı, Augustinus'ta olduğu gibi, ışık ve zihin aracılığıyla değil de, karanlık ve irâde yoluyla tanımlanır. Bu ise, Tanrı'nın insan tarafından anlaşılamadığı ve bilenemediği zaman bile, sevildiği anlamına gelir.

3) Sahte-Dionisos, olumlu yolla olumsuz yolun eksiklerini gidermek, ikisinin veya Hristiyan öğretiyle Platonculuğun bir sentezini yapabilmek, olumsuz yolun sonucu olarak görülebilecek muhtemel bir ateizmden sakınabilmek için, bir de üçüncü yol-

---

[77] Sahte Dionisos'tan aktaran F. Coplestone, *A. g. e.*, s. 95.

dan, *via eminentiae* den söz etmiştir. Bu yol, birtakım sıfatların Tanrı hakkında, kimi kayıtlarla, O'nun üstünlüğünü ve aşkınlığını örtük olarak ifade edecek şekilde tasdik edilmesinden meydana gelir. Buna göre, Tanrı iyidir, fakat biz insanlarda olduğu gibi, göreli olarak, zaman zaman kötüyü de yaşayacak şekilde değil, fakat mutlak olarak, en yüksek ölçüde iyidir. Yine, Tanrı bilgedir, fakat onun bilgeliği, biz insanlarda olduğu gibi, zaman içinde, duyu yoluyla ya da diskürsif bir şekilde gerçekleşen bir bilgiye dayanan hikmet değildir.

O, sözünü ettiği bu üç yoldan hareketle, Tanrı'nın varolan herşeyin aşkın ve fail nedeni olduğunu söyler. Buna göre, Tanrı evreni, kendisinde bulunan örnek ya da arketip İdealar aracılığıyla hiçten ve özgürce yaratmıştır. Tanrı, buna ek olarak final ya da ereksel nedendir, çünkü İyi olan varlık, en yüksek İyilik olarak, iyiliği özleyen tüm varlıkları kendisine çekimler. Başka bir deyişle, Tanrı varolan herşeyin, nedeni olarak Başı, nihaî ve en yüksek amacı olarak da sonudur. Yaradılış söz konusu olduğunda ise, o Patristik felsefenin, Aziz Augustinus'ta doruk noktasına çıkan Platoncu ve Yeni-Platoncu geleneğine uygun olarak, türüm ya da Tanrı'nın evrene sûdur etmesinden söz eder. Başka bir deyişle, o, Hristiyanlığın yaratılış öğretisini, Plotinos'un türüm öğretisiyle birleştirir. Buna göre, varolan herşeye varoluş veren Tanrı'dır; o, varolan şeyleri kendisinden türetmek suretiyle çoğalır. Bu çerçeve içinde, o panteizme olduğu olduğu kadar, Tanrı'nın birliğini yitirerek çok olması görüşüne de izin vermez. Tanrı, yarattığı çokluğa, kendisini varolanlar yoluyla çoğalttığı gerçeğine rağmen, Birdir ve Bir olarak kalır. Mutlak varlık, varolan herşeyin nedeni olarak Tanrı, mutlak iyidir.

c. Kötülük Problemi

Sahte Dionisos, kötülük problemini de, varlık ve iyiliğin Tanrı'daki bu özdeşliğinden hareketle açıklamaya çalışır. O da, kötülük problemini, kendisinden önceki Kilise Babaları gibi, kötülüğü bir yokluk ya da yoksunluk olarak görmek suretiyle açıklama çabası

içine girer. Biz insanların dış dünyada gördüğü felaketler, savaşlar, cinayetler, ahlâkî bozukluklar, ona göre, ancak ve ancak varlığın veya iyiliğin ya da olması gerekenin yoksunluğu olarak açıklanabilir. Zaten aksi takdirde Tanrı'nın içinde kötülerin ve kötülüğün varolduğu bir dünyanın herşeyi bilen, kâdiri mutlak, en yüksek derecede iyi yaratıcısı olduğu söylenemez.

> Kötülük, şu hâlde, bir yoksunluk, bir kusur, zayıflık, hata ve amacın, güzelliğin, anlama yetisi, akıl ve mükemmelliğin yokluğudur.[78]

Buna göre, kötülüğün pozitif bir varlığı ya da gerçekliği yoktur; bu, varlık ile iyiliğin özdeş ya da eşanlamlı olmasından bellidir. Varolan herşey, Mutlak İyilik olan Tanrı'dan türemiştir ve dolayısıyla, bir varlığa sahip olduğu sürece, iyi olmak durumundadır. Başka bir deyişle, tüm yaratıkların, bir varlığa sahip oldukları sürece, iyi olduğunu ve İyi Olan'dan, yani Tanrı'dan geldiğini söyleyen Sahte-Dionisos'a göre, yaratıklar İyi Olan'dan yoksun oldukları sürece, ne iyidirler, ne de bir varlığa sahip olurlar. Buna göre, kötülük, varlıktan olduğu kadar, iyilikten yoksunluktur; ya da daha çok, olması, fiilen bulunması gereken bir iyinin yoksunluğudur. Buna göre, bir günahkâr bile, bir varlığa, yaşam ya da varoluş ve bir irâdeye sahip olduğu sürece, iyi olmak durumundadır; günahkâr insandaki kötülük, onda fiilen olması gereken iyiliğin yoksunluğundan, irâdenin ahlâk kurallarıyla olan yanlış ilişkisinden, şu ya da bu erdemin eksikliğinden meydana gelir. Buna göre, tüm insanlar, eylemlerinde iyi olan bir şeye, kendilerini tamamlayacak bir şeye yönelirler, fakat unutulmamalıdır ki, onlar kendileri için neyin iyi olduğuyla ilgili olarak, yanlışa düşebilirler.

Demek ki, Sahte-Dionisos'a göre, Tanrı tarafından yaratılmış, Tanrı'nın kendi özünden yaratmış olduğu hiçbir yaratık kötü olamaz. Bu durum, ahlâkî kötülükler kadar, ahlâkî olmayan kötülükler, yani fizikî kötülükler için de geçerlidir. Doğada kötülük, doğal bir şeyin kendi doğal fonksiyonlarını yerine getirememesinden meydana gelir. Örneğin, çirkinlik ve hastalık, mutlak bir biçimde kötü olmayıp, yalnızca daha yüksek bir iyinin yoksunluğudur. Bunlar form bakımından söz konusu olan bir eksiklikten,

---

[78] Sahte Dionisos'tan aktaran E. F. Osborn, *A.g.e.*, s. 511.

düzene duyulan ihtiyaçtan başka hiçbir şey değildirler. Ona göre, maddenin kendisi de, Tanrı tarafından yaratılmış olduğu için, kötü değildir.

Boethius

Patristik felsefenin son döneminin kaydedeğer bir diğer düşünürü de, 480 yılında Roma'da doğup, önemli resmi görevlerde bulunduktan sonra 525 yılında, büyücülükle suçlanarak hapse atılmış ve daha sonra da dayanılmaz işkencelerle öldürülmüş olan Boethius-'tur. Küçük yaşta yetim kalan, hayatı çeşitli acılarla dolu geçmiş olan Boethius, önce Yunanca, sonra da Pythagoras'ın musikî teorilerini, Batlamyus astronomisini, Euklides geometrisini ve Platon'un felsefesiyle Aristoteles'in mantığını öğrenmiştir. O, Aristoteles'in mantık kitaplarından bazılarını, örneğin *Kategori*lerle, *De İnterpretatione* yi, Porphyros'un Aristoteles'in *Kategorileri* üzerine yazmış olduğu bir giriş ve yorumdan meydana gelen *İsogoji*sini, Yunanca'dan Latince'ye çevirmiştir. Özgün eser olarak, mantık konularında küçük denemelerle, *The Consolation of Philosophy* [Felsefenin Tesellisi]'ni yazmış olan Boethius, birkaç yönden büyük bir önem taşır.

Buna göre, o herşeyden önce, felsefeden şimdiye büyük ölçüde ve hemen hemen yalnızca Platonik felsefeyi anlayan Ortaçağ düşüncesine Aristoteles'i sadece mantık öğretileriyle tanıştırmış; XI. ve XII. yüzyıl filozoflarına bu İlkçağ düşünürüyle ilgili olarak sahip olabildikleri tüm bilgileri sağlamıştır. Boethius bu bağlamda mantık ve yöntem konusunu, gerek mantık ve gerekse mantıksal ve metafiziksel analizin kendisi için olmazsa olmaz olduğu Ortaçağ kültürüne armağan etmiştir. Onun teolojik problemlerin çözümünde felsefî terimleri ve mantıksal argümanları kullanması ve hepsinden önemlisi de inanç ile akıl arasında bir ayırım yapması nedeniyle, Skolastik yöntemin öncülerinden olduğu söylenebilir.

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

a. Bilimler Sınıflaması

Boethius, bir düşünür, bir Hristiyan âlimi olarak ve mensubu bulunduğu kültüre yapacağı gerçek katkının mahiyetini, teolojiyle felsefenin hem farklılığını ve hem de ilişkisini belirleyebilmek için, öncelikle ilgilendiği disiplinlerin bir sınıflamasını yapmıştır. Bundan sonra bir örneğine, gerek Müslüman ve gerekse Hristiyan hemen bütün filozoflarda rastlayacağımız bu sınıflamanın temelinde Platon'un disiplinleri konu ve yöntem farklılıklarına göre tanımlama ilkesi bulunmaktadır. Felsefeyi veya bilgeliği

önce pratik ve teorik felsefe olarak ikiye ayıran Boethius, teorik felsefeyi (*speculativa*) de sonradan fizik, matematik, teoloji ve mantık olarak dörde ayırmıştır.[79] Bunlardan fizik (*physica*) hareket hâlinde olan cisimleri, cisimlerin gerçekte birbirlerinden ayrılmaz olan formları ve maddesini konu alır; matematik ise, cisimlerin, maddelerinden bağımsız olan, ve salt zihinde soyutlanabilen formlarıyla ilgilidir. Oysa teoloji (*theologia*) maddeden bütünüyle bağışık olan ve hareketten ya da değişmeden tamamen yoksun bulunan Tanrı'yı konu alır.[80] Mantığa gelince, o, tıpkı insanın eli gibi, hem felsefenin veya bilgi ağacının bir dalı, hem de bir âlet, bilgiyi serimlemenin, argümanları analiz etmenin bir aracı olmak durumundadır.

Boethius bu sınıflamanın ardından, Aristoteles'ten öğrendiği mantığı, öncelikle varlığa, saf Varlığa, sonra da ünlü tümeller meselesine uygulamıştır. Bunlardan birincisinin amacı elbette Tanrı'yı bütün diğer varlıklardan ayırabilmenin bir yolunu bulmaktır. Varlığın formdan geldiğini söyleyen Boethius'a göre, Tanrı ilk olarak, maddesi olmayan Form'dur. Tanrı ikincileyin mutlak olarak birlikli, her ne ise o olan (*est id quod est*) Varlıktır.[81] Var olan herşeyin hem varlıktan (*esse*), hem de onu bir şey (söz gelimi, bir insan, bir at, bir taş, vb.), her ne ise o şey yapan şeyden pay alması gerektiğini savunan Boethius'a göre, bir şeyin varlıktan pay alması, pay alabilmek için önce var olmak gerektiğinden, onu bir şey yapan şeyden pay almasından önce gelir. Tanrı dışındaki varlıklarda bu ikisi birbirinden tamamen farklı olup, bu durum onların parçaları olan kompleks bireysel tözler olmalarını açıklar. Oysa, Tanrı bu ikisinin birleştiği, mutlak olarak bir ve basit varlıktır. Boethius bunu şöyle anlatır:

> II. Varlık (*esse*) ve var olan şey (*id quod est*) farklıdır. Basit Varlık tezahürü bekler, fakat bir şey vardır ve ona Varlık veren formu aldığı sürece varolur.
>
> III. Varolan bir şey başka bir şeyden pay alabilir; fakat mutlak Varlık başka bir şeyden pay alamaz. Çünkü pay alma bir şey zaten var iken gerçekleşir.

---

[79] Bkz., J. Marenbon, *Early Medieval Philosophy*, 2nd edit., London, 1988, s. 36.
[80] Bkz., G. R. Evans, *Philosophy and Theology in the Middle Ages*, s. 10.
[81] Bkz., J. Marenbon, *a. g. e.*, s. 38.

IV. Varolan bir şey kendisi dışında bir şeyden pay alır; ama mutlak Varlık kendisi dışında hiçbir şeyin karışımını içermez.

V. Salt bir şey olmak ve bir şey olmak mutlak olarak farklıdır; birincisi ilinekleri ihtiva eder, ikincisi ise bir tözü gösterir.

VI. Var olan herşey varolması olgusu dolayısıyla mutlak Varlıktan pay alır. Bir şey olmak için, o başka bir şeyden daha pay alır.

VII. Her basit şey kendi mutlak ve tikel varlığına bir birlik olarak sahip olur.

VIII. Her bileşik şeyde, mutlak ve bireysel Varlık bir ve aynı değildir.[82]

b. Tümel Görüşü

Aristoteles mantığını Ortaçağa sokan, ve dolayısıyla Ortaçağ mantığının temelini atan, Platon ve Aristoteles'in eserlerini tercüme ettikten başka, bunlar üzerine yorumlar kalema almakla kalmayıp, kategorik ve hipotetik tasımlar üzerine kısa denemeler ve monograflar yazan[83] Boethius'un mantık ve bununla ilintili metafizik problemler açısından esas büyük önemi Ortaçağ'ın ünlü tümeller kavgasını başlatmasından kaynaklanır.[84]

Tümeller kavgası, bir koluyla ilk kez Platon'un kavram ya da radikal realizmiyle başlamış olsa da, esas Aristoteles mantığı tarafından ortaya konan, ama çözülmeden bırakılan temel bir problemin, mantıkçının kullandığı terim ve kavramlarla gerçeklik arasındaki ilişki probleminin bir sonucu olmak durumundadır. Kategoriler dilin mi yoksa gerçek dünyanın mı bölmeleridirler? Cinsler ve türler sınıfladıkları duyu yoluyla algılanabilir şeyler dışında, ayrı bir gerçek varlıklar kümesi oluştururlar mı? Sözcükler, ve sözcüklerden meydana gelen tümce ya da önermeler gerçekliği nasıl, ne şekilde temsil ederler?

---

[82] Boethius, "How Substance Can be Good in Virtue of Their Existence Without Being Absolute Goods", *Philosophy in the Middle Ages, The Christian, Islamic and Jewish Traditions*(A. Hyman and James J. Walsh(eds)), Indianapolis, 2nd edition, 1986, s. 128

[83] Bkz., Alain de Libera, *La Philosophie Médiévale*, Presses Universitaires de France, Paris, 1989, s. 39.

[84] John Marenbon, "Boethius: from antiquity to the Middle Ages', *Medieval Philosophy*(ed. John Marenbon), s. 13-4.

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

Problem, Plotinos'un öğrencisi olan Porpyrhos'un, Boethius'un Latinceye tercüme etmiş olduğu *İsogoji* adlı eserinde ortaya konmuştur. Buna göre, Porpyrhos, eserinde önce, sıradan okuyucu için anlaşılması oldukça güç olan kimi konuları ele almayacağını, belli soruları gündeme getirmeyeceğini söyledikten sonra, beş tümel konusunu, cins, tür, ayırım, türsel ayırım ve ilinek kavramlarını sistematik bir tarzda incelemiştir. Porpyrhos'un, ele almadığı sorular, sırasıyla cins ve türlerin gerçek varlıklar mı yoksa salt zihinsel yapımlar mı olduğu, onların gerçekseler eğer, cisimsel mi yoksa cisimsel olmayan bir yapıda mı oldukları ve nihayet, duyusal varlıklardan ayrı olarak mı, yoksa duyusal varlıklarda mı varoldukları sorularıdır.[85]

Ortaçağ felsefesinde, Boethius'tan başlayarak kendilerine son derece karmaşık cevapların verildiği bu sorular söz konusu olduğunda, temelde üç tavır alınmış ya da üç farklı yanıt ortaya konmuştur. Bunlardan birincisi, Platon'dan gelen ve Patristik felse-

[85] Bkz., William and Martha Kneale, *The Development of Logic*, Clarendon Press, Oxford, 1962, s. 196-97.

feye damgasını vuran realist görüş, ya da *kavram realizmi*dir. Kavram realizmine göre, türlerin ve cinslerin, hem insan zihninden bağımsız ve hem de, duyusal varlıkların meydana getirdiği fenomenler dünyasından ayrı bir varoluşları vardır. Söz konusu görüş, gerçek değil de, yalnızca bir görünüşten ibaret olan bireylerden meydana gelen duyusal dünyayı, felsefî bilginin konusu olmaktan çıkarır ve rasyonalist ya da apriorist bir bilgi teorisiyle sonuçlanır. Onun Ortaçağ'daki, özellikle de Patristik felsefedeki versiyonu tümelleri Tanrı'nın zihnine veya ayrı bir tinsel dünyaya yerleştiren anlayıştır. Görüşün din ve teoloji açısından büyük bir önemi ve değeri olmakla birlikte, onun yarattığı en büyük güçlük dikkatleri duyusal dünyadan uzaklaştırıp, deneysel bilimin gelişmesini neredeyse imkânsız hâle getirmesidir.

Bu görüşün, yani kavram realizminin tam karşısında ise, yalnızca bireyin gerçek olduğunu, genel kavramların, tanımların ve genel olarak da dillerin, varolan şeylere gerçekten ve doğrudan doğruya işaret etmekten çok, bizim şeylere verdiğimiz isim veya terimlerle ilgili olduklarını ileri süren görüş olarak *nominalizm* yer almaktadır. Buna göre, cins-tür ayırımlarını gösteren bütün tikel ve tüm genel kollektif terimlerin, yalnızca isimler, yapay ve keyfî simgeler olup, onlara karşılık gelen şeyin nesnel ve gerçek bir varoluştan yoksun olduğunu öne süren nominalizm, yalnızca tikellerin, "şu" diye gösterdiğimiz bireysel varlıkların varolduğunu, soyutlamaların, tümellerin, İdeaların, özlerin, dilimizin ve gerçekliği anlama tarzımızın yarattığı ürünlerden başka bir şey olmadığını, söz konusu genel kavramların bize gerçekliğin nasıl olduğunu hiçbir zaman bildiremeyeceğini belirtir.

Tümellerin gerçekten varolan nesneler olmadıklarını, onların tikel nesnelerde de, ayrı bir dünyada da varolmadıklarını, tümellerin yalnızca ağızdan çıkan sesten ibaret olduğunu savunan nominalizmin, radikal ve ılımlı olmak üzere, iki ayrı versiyonu vardır. Radikal nominalizme göre, aynı adla adlandırılan bireysel şeyler sınıfına, aynı adla adlandırılma dışında, ortak olan hiçbir şey yoktur. Nominalizmin söz konusu radikal versiyonunun en önemli güçlüğü, aynı adla, örneğin, kitap adıyla adlandırılan tüm bireylerin, aynı adla adlandırılma özelliği dışında, ortak hiçbir

şeye sahip olmamaları durumunda niçin bu adın, başka şeylere değil de, yalnızca kitaplara verildiğini açıklayamama, bir nesnenin bu sınıfa dahil mi edileceğini, yoksa bu sınıfın dışında mı bırakılacağını belirleyecek bir neden verememe güçlüğüdür. Onlar, yalnızca kendilerine kitap adı verilmiş olduğu için, kitaplardır. Bu çerçeve içinde kalındığında, niçin başka nesnelere değil de, bu nesnelere kitap adının verildiği sorusuna bir yanıt verilemez. Buna karşın, ılımlı nominalizm, tümellerin yalnızca ağızdan çıkan sesler, sözcükler olduğu görüşünü korumakla birlikte, sözcüklerin kullanımını, bireysel şeyler arasındaki benzerliklere dayandırmak suretiyle, radikal nominalizmde söz konusu olan bir öznelcilikten kaçınmaya çalışır ve anlam problemi üzerinde yoğunlaşır. Skolastiğin gerileme döneminde, Ortaçağ'ın sonlarına doğru ortaya çıkan ve Ockhamlı William tarafından savunulan nominalizmin en önemli avantajı, bir ontolojik tasarruf sağlayıp, varolanların sayısını çoğaltmaması ve dikkatleri başka bir dünyaya değil de, bu dünyaya çevirmesi, empirik bilimin doğuşuna zemin hazırlamasıdır. Nitekim, ondördüncü yüzyılda William ve çevresindekilerin nominalizmi, Batı'nın modernlik ölçütü açısından, eskinin kavram realizmiyle belirlenen *via antiqua*sıyla karşılaştırıldığında, *via moderna*yı, yani modern görüşü temsil eder.

Üçüncü tavır ise, kavram realizmi veya radikal realizmle nominalizmin bir sentezini yapan ve tümellerin, genel kavramların tikel şeylerde onların özleri olarak varolduklarını, asla onlardan ayrı olarak varolmadıklarını, fakat zihnin özleri, tümelleri tikel şeylerden soyutladığını, onlar için isimler ve semboller yarattığını savunan *kavramcılık*tır. Varolan herşeyin bireysel olduğunu iddia eden kavramcılık, genelliğin hem deneyimin ve hem de dilin çok temel bir yönü olduğunu vurgulayarak, kavramların zihin tarafından nasıl oluşturulduğu ve deneyimin tikel verilerinden hareketle oluşturulan kavramların nasıl olup da genel olabildikleri sorularını yanıtlamaya çalışmıştır. Buna göre, tümeller, tikellere, bireysel nesnelere ilişkin duyu-deneyimi sonucunda, bireysel varlıklar tarafından paylaşılan ortak niteliğin zihin tarafından soyutlanması suretiyle oluşturulan kavramlar, idelerdir. Tümeller, bir dile, bireysel nesnelere ilişkin duyu deneyiminden sonra dahil

edilen kavramlar olarak varolurlar ve tümellerin bilgisine, kavramsallaştırılan bir deneyimden önce, asla sahip olunamaz.

Porpyrhos'un söz konusu tavırların temelindeki soruları, herkesin anlayamayacağı gerekçesiyle sormayacağını söylemiş olduğu eserini, yani *İsagoji*'yi çeviren Boethius'un, onun söz konusu meydan okuyuşuna kayıtsız kalması, hiç kuşku yok ki, düşünülemez. Boethius, bu konuda işe öncelikle, bir tümel tanımı vererek başlar; onun tanımı bu konudaki ilk tanım değildir, elbet. Buna göre, Aristoteles'in "tümelle, çokluğa yüklenmeye uygun olanı" anlatmak istediği yerde, Boethius, tümelle, birçok şey tarafından,

a. örneğin, bir tepsi böreğin, ondan bir dilim alan herkes tarafından paylaşılmasında olduğu gibi, parça parça değil de, bir bütün olarak,

b. kelepir bir evin birçok el değiştirmesinde olduğu gibi, ard arda değil de, aynı anda, ve

c. çok sayıda insanın halka açık bir toplantı ya da törene katılmasında olduğu gibi, dışsal ya da arızî bir biçimde değil de, ondan pay alan şeylerin metafiziksel oluşumuna katkıda bulunacak şekilde, paylaşılan ya da pay alınan bir şeyi, genel bir yapıyı anlatmak istemiştir.[86]

Söz konusu tümel tanımından, ilk bakışta, Boethius'un realist bir tümel görüşüne sahip olduğu sonucu çıkarılabilmekle birlikte, onun başkaca açıklamalarından, kendisinin daha çok kavramcılığa yöneldiği anlaşılmaktadır. Boethius'a göre tümeller tözler olarak varolamazlar. Onların salt birer düşünce olmaları gerekir. Yani, o tümellerin gerçek olduklarını, zihinden bağımsız bir varoluşa sahip bulunduklarını kabul etmez, fakat bir yandan da bu durumun dünyaya ilişkin genel bilgimiz için bir tehlike meydana getirmediğini öne sürer. Tümeller, ona göre, dış gerçeklikte birtakım genel varlıklara karşılık gelmeseler bile, gerçeklikte temellenir, dış gerçekliğe dayanırlar. Aksi takdirde, onların boş olmaları gerekecektir. O, işte bu güçlüğe bir çözüm getirmek, yani gerçekliğe ilişkin genel bilgimizin mümkün olduğunu göstermek için, bir soyutlama teorisi geliştirmiştir.

---

[86] Bkz., John Marenbon, *Early Medieval Philosophy (480-1150)*, s. 31.

Buna göre, bir türün her üyesi türün diğer üyeleriyle, zihnin, tek tek bütün bireysel üyeler arasındaki farklılıkları bir kenara bırakmak suretiyle algılayabildiği, bir benzerlik sergiler. İşte zihinde ele alınan ve doğru tasarlanan bu benzerlik, türü meydana getirir; aynı şekilde cins te, zihnin cinsin tür-üyeleri arasındaki benzerliği algılamasının bir sonucu olmak durumundadır. Cinsler ve türler, şu hâlde duyusal olarak algılanabilir şeylerde, duyusal olarak algılanabilir bir tarzda varolurlar, fakat bir yandan da "onların bir varlığa başka şeylerde sahip oldukları değil de, kendilerinde var oldukları, kendinden kaim oldukları düşünülür" (*intelligentur uero ut per semet ipsa subsistentia ac non in aliis esse sum habentia*).[87]

c. Tanrı'nın Mutlak Bilgisi

Ortaçağ'ın hemen tüm filozoflarını meşgul eden kötülük problemi söz konusu olduğunda, Boethius keskin mantıkçı bakışını buraya da uygulamış ve irâde özgürlüğü konusunda Aquinaslı Thomas'a kadar etkisini sürdürecek önemli bir katkı sağlamıştır. Başka bir deyişle, sıra tümbilgi paradoksuna geldiğinde, Boethius, Augustinus'un yaptığı gibi, dünyadaki kötülükten, mutlak iyi Tanrı'nın değil de, insanın özgür irâdesinin sorumlu tutulması durumunda, insanın irâde özgürlüğünün, Tanrı'nın mutlak bilgisiyle, yani yaratıklarının gelecekte nasıl davranacaklarını bildiği olgusuyla uyumlu kılınması gerektiğini düşünmüştür. Buna göre, Tanrı bir insanın nasıl davranacağını biliyorsa, ve bu bilgiyle insanların davranışları arasında nedensel bir ilişki varsa, yani insan gelecekte Tanrı'nın öngördüğü şekilde davranacaksa, insanın nasıl olup da özgür olduğu, irâde özgürlüğüne sahip bulunduğu söylenebilir? Yani, Tanrı benim yarın sabah kahvaltıda süt mü yoksa çay mı içeceğimi önceden biliyorsa, ve benim davranışım O'nun bilgisine uygun olarak gerçekleşiyorsa, bu takdirde benim özgür olduğumu ve eylemlerimden sorumlu tutulabileceğimi söylemek mümkün olur mu?

---

[87] Bkz., John Marenbon, *a. g. e.*

> Ama herşey en yüksek derecede kesin olursa, bu takdirde O'nun kesinlikle vuku bulacağını bildiği olayların ortaya çıkışı muhakkak olacaktır. Bu nedenle de, herşeyi en küçük bir hata olmadan gören tanrısal zihin onları tek bir alternatifle sınırlarsa, insanın karar ve eylemlerinde hiçbir özgürlük söz konusu olmaz. Bunu kabul et ve onun insanî işlerde nasıl bir tahribata yol açacağını bir düşün. Çünkü, bunu irâdî ya da özgür eylemle hak etmiyorlarsa eğer, iyiler için mükafatlar, günahkârlar için de cezalar önermek boşunadır. Şimdi haklılandırılmış gibi görünen, günahkârı cezalandırma ve iyiyi mükafatlandırma eylemi, insanlar bizzat kendi irâdeleri tarafından değil, fakat neyin vuku bulacağına dair kaçınılmaz bir zorunluluk tarafından yönetiliyorlarsa, en adaletsiz şey olup çıkacaktır. ... Hepsinden daha zındıkça olan da, şeylerle ilgili bütün düzenlemeler, son çözümlemede gelip Tanrı'nın inayetine dayanıyor ve hiçbir şey insanın kararlarının sonucu olmuyorsa, bütün iyiliklerin kaynağının bizim yaptığımız kötülüklerden sorumlu tutulmasıdır.[88]

Boethius bu konuda, problemin bir nedensellik problemi olmadığını, yani Tanrı'nın insan eylemleriyle ilgili olarak önceden sahip olduğu bilginin zorunlulukla bu eylemlere yol açmadığını, fakat onun yalnızca zorunluluk, zaman ve bilgi arasındaki mantıksal bir ilişkiyle ilgili bir konu olduğunu söylemiştir. Ona göre, Tanrı'nın bilgisinden değil de, insanın geleceğe ilişkin bilgisinden hareket edecek olursak, benim geleceğe ilişkin bilgimin zorunlu olana ilişkin bilgiyle sınırlandığını söyleyebiliriz. Ben, bugünden itibaren tam bir yıl sonra, yağmur yağıp yağmayacağını bilemem, fakat yalnızca, aynı gün yağmurun ya yağacağını ya da yağmayacağını bilebilirim. Bu durum genellenebilir. Tanrı da, gelecek söz konusu olduğunda, ancak mantıksal açıdan zorunlu olanı bilebilir. Bu, Boethius'a göre, Tanrı'nın gücüyle, mutlak iktidarıyla ilgili bir şey olmayıp, mantıksal bir konudur. Zira, mantıksal bakımdan imkânsız olanı ortaya koymak, bir kudret işi değildir. O, işte bu noktada bir adım daha atarak, Tanrı'yı zamanın dışına çıkarır. Tanrı, bizim yaptığımız gibi, olayları, birbiri ardı sıra ortaya çıkarken görmez. Tanrı tüm olayları hep birden ve aynı anda, bir tür "ebedî şimdi"de görür. Olayların düzeni Tanrı'nın zihninde mevcût olmakla birlikte, Tanrı olayları ard arda ortaya çıkarken deneyimlemez. Şu hâlde, tıpkı benim hâlihazırdaki

---

[88] Boethius, *Divine Foreknowledge of Human Actions. Readings in the History of Philosophy, Medieval Philosophy, From St. Augustinus to Nicholas of Cusa*(eds. John F. Wippel ve Allan B. Wolter), New York, 1969'de s. 88-9.

olumsal olguları, onların olumsallıklarına hiçbir şekilde müdahele etmeden, ortaya çıktıkça bilmem gibi, Tanrı da, biz insan varlıklarının gelecekteki özgür eylemlerini, onların olumsallıklarına hiçbir şekilde müdahale etmeden, onlara bir zorunluluk karakteri kazandırmadan bilir.

Başka bir deyişle, Boethius'a göre, insanın gelecekteki davranışlarının, Tanrı bu davranışları bildiği için, zorunlulukla ortaya çıkacaklarını söylemek mümkün olmadığı gibi, zaman içindeki olayların ve yaratıkların yine zaman içinde gerçekleşen eylemlerinin Tanrı'nın ezelî-ebedî bilgisinin nedenleri olma sonucu doğabileceğinden dolayı, Tanrı'nın bu olay ve eylemleri, gelecekte ortaya çıkacakları için bildiğini söylemek de söz konusu olamaz. Bunun yerine, Tanrı'nın bir şeyi, tam ve gerçek anlamı içinde, öngörmediğini, önceden bilmediğini söylememiz doğru olur. Tanrı ezelî-ebedî bir varlıktır; O'nun bilgisi, O'nun için gelecekte olana ilişkin bir önbilgi, öngörü değil de, "ebedi şimdi"nin bilgisi, Tanrı'da ezelî-ebedî bir biçimde mevcut olana, halihazırda olana ilişkin bir bilgidir. Şimdiki bir olaya, halihazırda olana ilişkin bir bilgi söz konusu olaya bir zorunluluk yüklemez; öyle ki, Tanrı'nın insan varlığının, insanî bakış açısından geleceğe ait olmakla birlikte, Tanrı'nın bakış açısından şimdiye ait olan, ezelî-ebedî şimdinin bir parçası olan, özgür eylemlerine ilişkin bilgisi, bu eylemleri, insanın özgür seçimlerinin sonucu olmamak anlamında, zorunlu ve önceden belirlenmiş hâle getirmez:

> Tanrısal görü, gelecekteki her olayı, onu kendi mevcut bilgisinin bir parçası hâline getirmek suretiyle öngörür. O, senin sandığın gibi, önce bunu sonra da şunu öngörerek değişmez, fakat sendeki bütün değişimleri, tek bir sabit bakışla tahayyül edip kavrar. Söz konusu herşeyi şimdide görme ve kavrama yeteneğini, Tanrı gelecekteki olayların meydana gelme tarzında değil, fakat kendine özgü basitlikten elde eder. Bu, senin biraz önce sözünü ettiğin noktayı, yani gelecekteki eylemlerimizden Tanrı'nın bilgisinin nedenleri diye söz etmenin uygun düşmeyeceği hususunu da açıklığa kavuşturur. Zira, kendisinin başka herşeyin ölçüsü olması ve daha sonra vuku bulacak olana hiçbir şey borçlu olmaması, herşeyi şimdide gören bu bilginin bir karakteristiğidir. Hâl böyle olunca, ölümlülerin irâde özgürlüğü zarar görmediği gibi, zorunluluk zincirlerinden kurtulmuş irâdi failler için ceza ya da mükafat önermek adaletsiz değildir.[89]

[89] Boethius, *A. g. e.*, s. 95.

d. Felsefenin Tesellisi

Boethius, *Felsefenin Tesellisi* adlı eserinde, yine aynı kötülük problemi bağlamında, en yüksek iyi konusunu ve insan eylemlerinin nihaî hedefinin ne olduğu problemini ele alır. O yüksek memuriyetlerde bulunduktan, uzun yıllar iktidarda kaldıktan sonra, haksız ithamlarla hapse atılıp, büyük bir adaletsizliğe uğradığı inancındadır. Hapiste yazdığı bu kitapta, durumunu, sık sık aynı adaletsizliğe yaklaşık bin yıl önce uğramış olan Sokrates'e ve bu arada Platon'la Plotinos'a geri giderek, felsefeyle ya da felsefî bilgelikle tartışır. İşin doğrusu, felsefeden teselli beklemektedir.[90] Felsefe, Boethius'un diyalog kurgusuna göre, onu belli bir hastalığa tutulmuş, ya da bellek kaybından muzdarip biri olarak görür. Teşhis konduktan sonra, tedaviye geçilecektir. Buna göre, iktidarda veya yüksek mevkilerde bulunduktan sonra, hapishanede biçare bir duruma düşmenin yarattığı büyük şok, Boethius'a daha küçük yaşlardan başlayarak felsefeden kazanmış olduğu bilgeliği unutturmuştur. Dolayısıyla, felsefe, herşeye rağmen evreni yöneten bir Tanrı'nın varolduğu bilgisine sahip olan, doğanın işleyişinin rasyonel bir düzen içinde gerçekleştiğine, fakat insanlar arası ilişkilerde veya insanların meydana getirdikleri toplumlarda, kötülüğün iyiyi ve iyiliği bastıracak şekilde hâkim olduğuna inanan Boethius'a önce hafif, giderek daha ağırlaşan dozlarda ilaç vermeye başlar. Felsefe ona bir dizi delil ya da argümanla, kendi kişisel çöküşünün, Boethius'un düşündüğü gibi, bir felaket olmadığını, istikrarsızlığın talihin özünde zaten varolduğunu, zenginlik, ün, şan ve şeref gibi, yalnızca talihe bağlı bulunan iyilerin gelip geçici olduğunu gösterir.

Felsefenin, Boethius'a verdiği ilaçların nispeten daha ağır dozlu olanları ise, meselenin can alıcı özünü, neyin gerçekten iyi olduğunu ortaya koyar. Felsefe ya da hakikî bilgelik, ona, insanların salt talihe bağlı bulunan çok çeşitli iyilerin peşinden koştuk-

---

[90] Bkz., Emile Bréhier, *Histoire de la Philosophie*, vol. 1, *Antiquité et Moyen Age*, Presses Universitaires de France, 4e édition, Paris, 1981, s. 471.

ları zaman, iyiyi gerçekten de istediklerini, fakat iyinin doğasına ilişkin bilgisizliğin onların insan için olabilecek en önemli konuda yanılmalarına yol açtığını anlatır. Buraya kadar konuşan, sanki Boethius'u karşısına alıp kendi tarzında sorguya çekmekte olan Sokrates'tir. Fakat bundan sonra söze dökülen bilgelik ise, klâsik bilgelikten ziyade, Ortaçağ'ın dine dayalı bilgeliğidir.

Felsefenin bildirdiğine göre, insanların esas ya da en büyük hataları, tüm diğer iyilerin kendisinden çıktığı veya kendisine bağlı bulunduğu biricik iyinin peşine düşmek yerine, bıkıp usanmadan münferit bazı iyilerin ardından koşmalarıdır. Tüm diğer iyilerin kendisinden türediği bu en yüksek iyi, hiç kuşku yok ki Tanrı'dır. Daha doğru bir deyişle, Boethius'un teleolojik etiğinde, en yüksek iyi, doğallıkla mutluluk veya ebedî saadettir (*beatitudo*); Tanrı kendisinden daha iyi bir şeyin düşünülemeyeceği biricik varlık olduğundan, O mutlak iyi olmalıdır.[91] Öyleyse, herkesin kendisine ulaşmaya çalıştığı, fakat insanların, maddî zenginliğin, şan ve şeref tutkusunun gözlerini kör ettiği büyük bir çoğunluğunun körlük veya bilgisizliğinden dolayı kendisine erişemediği en yüksek iyi Tanrı'nın bizatihi kendisidir. Eylemlerimizin nihaî hedefi olan mutluluk, şu hâlde, en yüksek iyiyi bulan insanın yakaladığı ebedî saadettir:

> Problem böylelikle çözülür. Demek ki, onlar her ne kadar özleri itibariyle iyi olabilseler de, varlıkları bizatihi her yönden iyi olmadığı için, İlk İyi değildirler. Ve bu türden şeylerin varlığının bizatihi kendisi, İlk Varlıktan, yani İlk İyiden türemedikçe, kazanılmayacağı için, onların varlığı iyidir, ama yine de varlıklarının kendisinden türediği varlığa benzemez. İlki [İlk İyi] özü itibariyle her yönden iyidir. Çünkü o iyiden başka bir şey değildir. İkincisi [ikincil bir varlık] pekâla iyi olabilir, ama birinciden türememiş olması durumunda, onun iyi olduğundan asla söz edilemez. Zira o zaman, o iyiden pekâla pay alabilir, ama varlığının bizatihi kendisi, iyiden türememiş olduğu için, iyi olamaz.[92]

---

[91] Boethius, "The Consolation of Philosophy", *Philosophy in the Middle Ages, The Christian, Islamic and Jewish Traditions*(A. Hyman and James J. Walsh(eds)), Indianapolis, 2nd edition, 1986, s. 124.

[92] Boethius, *How Substances May Be Good in Their Essence Without Being Good of Their Essence. Readings in the History of Philosophy, Medieval Philosophy, From St. Augustinus to Nicholas of Cusa*(eds. John F. Wippel ve Allan B. Wolter), New York, 1969'de , s. 100.

Demek ki, Boethius'un düşündüğü gibi, iyilerin güçsüz ve biçare kalıp ezildikleri yerde, kötülerin köşe başlarını tuttukları için kudretli oldukları doğru değildir. Çünkü, yine felsefenin bildirdiğine göre, herkes mutlu olmak istese de, iyilerin iyi oldukları için, en yüksek İyiye, gerçek mutluluğa ulaşma gücüne sahip bulundukları yerde, kötüler onun ne nerede olduğunu bilir, ne de onu bulabilme gücüne sahiptirler. Onlar sadece, sahte bir güçlülük görüntüsüyle, yanlış yerde yanlış şeye taparlar.

İKİNCİ BÖLÜM:

İslâm Felsefesi

Hristiyan Ortaçağ felsefesinin ikinci dönemine, yani Skolastik felsefeye geçmezden önce, felsefe Batı'da, 9. ve 12. yüzyıllar arasında pek büyük bir gelişme kaydedemezken, Doğu'da, İslâm dünyasında ivmesi yüksek sayılabilecek bir hareketlilik gösterdiği için, İslâm felsefesini ele almakta büyük yarar vardır. Buna göre, Hristiyan Avrupa felsefesinden bağımsız olarak gelişen İslâm felsefesi, İslâm kültür çevresine mensup olan ülkelerde, veya İslâm uygarlığının hâkim olduğu toplumlarda, İslâmın kültürel değerlerini özümsemiş düşünürlerin geliştirmiş oldukları, 8. yüzyılın son çeyreği ile 16. yüzyıl, fakat en etkili bir biçimde, 10. ve 12. yüzyıllar arasında vücut bulan tefekkür faaliyeti ya da felsefedir. Bu felsefenin en önemli yönü, kültür ya da daha ziyade düşünce tarihini çeşitli uğrakları arasında büyük kopmaların olmadığı bir bütün olarak değerlendirdiğimiz takdirde, onun İlkçağ Yunan felsefesiyle Skolastik felsefenin özellikle son dönemi arasında bir köprü olma işlevi yerine getirmesinden, başta bilim ve felsefe olmak üzere Yunan kültür mirâsını kendisine mâl edip korumasından ve onu çeşitli özgün katkılarla zenginleştirdikten sonra Avrupa'ya aktarmasından meydana gelir. Nitekim, 6. yüzyıldan itibaren,

Yunan felsefesi, Batı Avrupa'da neredeyse tamamen unutuldu. Çünkü felsefe, artık, İslâm dünyasında serpilip gelişmeye devam ediyordu. XIII. yüzyıl Avrupa'sındaki "Küçük Rönesans"ın; Latin skolastisizminin köşetaşı Aristoculuğun sonuçta yeniden yeşertilmesiyle Farâbî, Gazâlî, İbn Sinâ, Ebu Mashar ve İbn Rüşd'ün eserlerinin Latinceye aktarılması sayesinde başlatıldığı gerçeği, Ortaçağ'lardaki pek çok felsefe tarihi araştırıcıları tarafından yeterince farkedilmemektedir. Bu bakımdan Arap-İslâm İspanya'sı, XII. ve XIII. yüzyılın büyük çevirmenlerinin katkılarıyla İslâm felsefesi, tıp ve biliminin Batı'ya geçtiği geçiş köprüsü olarak hizmet etmiştir.[93]

Genel Özellikler

I Birçok düşünürün katkı yaptığı İslâm felsefesinin doğuşunda, öncelikle müslümanların bu dünyadaki yaşamlarını düzenleyip, kurala bağladıktan başka, ahiret âlemi için de rehber olan Kur'an-'ın indirilmiş olması etkili olmuştur. Bununla birlikte, bu iddianın bir şekilde nitelenmesi ya da sınırlanmasına ihtiyaç vardır:

a) Şöyle ki, İslâmda, Hristiyan Ortaçağ felsefesinin aksine, felsefenin doğuşuyla vahiy ya da Kuran'ın indirilişi arasında yaklaşık üç yüzyıllık bir boşluk vardır.[94] Ve bu boşluk Hicretin üzerinden daha yüzyıl bile geçmeden başlayan İslâm ilâhiyyâtı diye bilinen Kelâm tarafından doldurulmuştur. Yani, Kuran'ın müslümanların yaşayışı için bir rehber olma niteliği, Kuran'ın yazılması, okunması, anlaşılması, yabancı dilleri, dinleri ve ulusları araştırma, Tanrı ve evren üzerine bilgi edinme sonucunu doğurmuştur. Kuranı okumak ve anlamaktan doğan düşünce ayrılıklarına sımsıkı bağlı bulunan ve, "insanın irâde özgürlüğü, Allah'ın kâdir-i mutlaklığı ve adaleti ile Allah'ın âlemle münasebeti ko-

[93] Macid Fahri, *İslâm felsefesi, Kelâmı ve Tasavvufuna Giriş*(çev. Şahin Filiz), İnsan Yayınları, İstanbul, 1998, s. 15.

[94] Bkz., Jean Jolivet, "From the Beginnings to Avicenna", *Routledge History df Philosophy,* vol III, *Medieval Philosophy*(Ed. John Marenbon), s. 29.

nuları etrafında öbeklenmiş olan"[95] kelâmın kaynağında da Kuran bulunmakla birlikte,

b) kutsal kitabın kelâm ya da İslâm teolojisi için doğrudan ve mutlak bir ilham kaynağı olduğunu söylemek pek de doğru sayılamaz. Çünkü Kuran Hristiyan Batı'ya hâkim olan dogmatik teolojiye benzer bir şeye yol açmamıştır.[96] Bir kere Tanrı'nın mutlak birliği temeli üzerinde, İslâm Hristiyanlıkta olduğu gibi üçleme benzeri dogmalara asla izin vermez. Tanrı ve peygamberi, bütünüyle rasyonel bir din olan İslâmda, dinin özünü ve bütününü meydana getirir. İkinci olarak, İslâmda, görevi ya da işlevi dogmayı yorumlamak olan ayrı bir tinsel otoriteye yer olamaz.

II İslâm felsefesinin doğuşunda, ayrıca İslâm dininin Şam ve Bağdat'ta, putperestlik ve Hristiyanlıkla yüzyüze gelişi ve bu durumun yol açtığı gerginlik ve İslâm yaşam görüşünün birliğini koruma zorunluluğu problemi etkili olmuştur. Bu karmaşık problemlere ilişkin tartışma, İslâmın kendi sınırları çerçevesinde, önce Kelam içinde, yedinci yüzyılın ortalarında başlamıştır. Fakat bu problemlerin çözümü, tartışmaların bir sonuca bağlanması için, Kuran, Hadis, Kelâm ve Tefsire ek olarak, İslâm kültür çevrelerinde, felsefî kavram ve yöntemlere gerek duyulmuştur. Söz konusu kavram ve yöntemleri ise, İslâm felsefesine, kendisinden önceki büyük felsefe gelenekleri, fakat özellikle de, İlkçağ Yunan felsefesi sağlamıştır.

III İslâm felsefesi, sadece antik Yunan'dan beslenen Hristiyan Batı felsefesinin tersine, coğrafî olarak Yunanistan'la Asya'nın, kültürel olarak da Doğu'yla Batı felsefesinin kesiştiği bir merkezde gelişmiştir. Başka bir deyişle, kültür mirasında sadece antik Grek felsefesi bulunan Hristiyan felsefesinin aksine, İslâm felsefesi, bu temele ek olarak Doğu bilgeliğinin mirasından faydalanmıştır. Buna göre, İslâm felsefesinin antik Yunan felsefesi dışındaki ikinci büyük kaynağı, Hindistan, İran, Mezopotamya ve Mısır'dır. İran ve Hindistan'dan gelen dinle karışık felsefî eserler, Hindistan'dan gelen Brahman ve Buda dinleri, İran'dan gelen

---

[95] F. Rahman, "İslâm Felsefesi", *İslâm'da Bilgi ve Felsefe*(haz. M. Armağan), İstanbul, 1997, s. 37.

[96] Bkz., Emile Bréhier, *A. g. e.*, s. 544.

Zerdüşt ve Mazdaizm dinleri ile Zend-Avesta gibi yarı dinî yarı ahlâkî eserler, yeni gelişmekte olan İslâm düşüncesi için önemli bir kaynak meydana getirmiş ve ona daha sağlıklı bir sentez yaratma imkânı sağlamıştır. Söz gelimi, İslâm kozmolojisi ve metafiziğinde yıldızların ve göksel cisimlerin oynadığı önemli, ama Kuranın gerçeklik şemasında yer almayan rol, Yunanlıların yıldızların ve diğer göksel cisimlerin konumu ve ayaltı evren üzerindeki yaratıcı etkileriyle ilgili inançlarına olduğu kadar,[97] Ortadoğunun bilimsel ve felsefî geleneklerine bağlanabilir.[98]

IV İslâm felsefesinin Batılı kaynağına gelince. Bu kaynak, daha önce de belirtildiği üzere, doğal olarak klâsik Yunan felsefesidir. Bu bağlamda, İslâm filozofları, Aristoteles'i mantık dışındaki eserleriyle neredeyse XIII. yüzyıla kadar pek tanımayan Hristiyan felsefesinin aksine, başlangıcından itibaren hem Platonculuk ve Yeni-Platonculukla ve hem de Aristotelesçi felsefeyle tanışmış ve söz konusu felsefeleri, onlara, mümkün varlık ve zorunlu varlık örneklerinde olduğu gibi, başkaca yeni kavramlar ekleyerek İslâm kültür çevresine dahil etmişlerdir. Bu da, İslâm felsefesinin, yine Hristiyan felsefesiyle kıyaslandığında, kıymeti özellikle İbn Sinâ'dan sonra pek bilinmemiş olan, önemli sentezlere yol açma potansiyeline sahip, bir diğer üstünlüğüdür. Bununla birlikte, sentezleme yeteneği yeterince gelişmemiş olan Doğu düşüncesinde ve biri nispeten mistik, diğeri nispeten daha rasyonel iki felsefe geleneğinin İslâm felsefesiyle olan ilişkisi bağlamında, kimi istisnalar hariç, ya biri ya da diğeri ağır basmış, son çözümlemede de, ağır basan mistisizm, iyi başlamış ve güzel gelişmiş olan İslâm felsefesinin rasyonel bir felsefe olarak gelişip süreklilik kazanmasını engellemiştir.

Buna göre, İslâm felsefesi daha ilk zamanlarından itibaren, birbirinden bağımsız iki düşünce çizgisi sergiler. Bunlardan birincisi ilk İslâm filozofu olarak kabul edilen el-Kindî'yle irtibatlandırılan Yeni-Platoncu çizgidir. İskenderiye'nin Yeni-Aristo-

---

[97] Bkz., S. H. Bolay, "Alem maddesi", İslâm Ansiklopedisi, Diyanet Vakfı yayınları, cil2, İstanbul, 1989, s. 357.

[98] Fazlur Rahman, "İslamic Philosophy maddesi", *The Encyclopedia of Philosophy*, c. 4, s. 220.

telesçiliğinden ziyade, Atina'da gelişen Yeni-Platoncu geleneğe yakın duran bu çizginin İslâm dünyasına tanıttığı Plotinos'un görüşleri, burada oldukça ciddî sayılabilecek bir yankıya yol açmıştır:

> Bu Yeni-Eflatuncu dünya görüşüyle karşı karşıya kaldıklarında müslüman filozofları büyüleyen şey, bu akımın derin dinî ve mistik duygulanımları, özellikle Mutlak Varlık'ın kusursuz aşkınlığına ilişkin anlayışı ve daha yüce âlemdeki ruh için saklanmış mutlu son görüşüydü. Bu yüzden İslâm felsefesinin gelişimindeki ilk aşamanın daha çok Yeni-Eflatuncu olması, hiç de şaşırtıcı değildir.[99]

Daha ziyade Yeni-Platoncu bir karakter sergileyen bu çizginin alternatifi ise, Fârâbî'nin de hocası olmuş olan, Nesturî âlim ve mütercim Mettâ ibn Yunus tarafından kurulan Bağdat Aristotelesçileri Okulunun, adı üzerinde Aristotelesçi çizgisidir. Aristotelesçiliği dolayımsız olarak Aristoteles felsefesinin İskenderiye'deki şerhçilerine geri giden, hatta onu da aşıp İskender Afrodisî ve Themistios'a uzanan bu çizginin önemli temsilcileri öncelikle Fârâbî, Sicistânî ve özellikle de İspanya'da İbn Bacce, İbn Tufeyl, İbn Rüşd'dür. Söz konusu iki çizgi, kendisine onları zamanının ilgilerine uygun olarak sentezleme görevi veren İbn Sinâ'da birleşir.

V İslâm felsefesi, problemleri ve gelişimi itibariyle, son çözümlemede din-felsefe karşıtlığına indirgenebilecek olan iki temel karşıtlığın yarattığı gerilimden muzdarip olmuş ve söz konusu gerilim nedeniyle yaratıcılığını yitirerek önemli ölçüde sekteye uğramıştır. Bunlardan birinci karşıtlık, İslâm peygamberine inen vahiy ile, yabancı bir dilde ve farklı bir entelektüel atmosferde doğup gelişen öğretiler bütünü arasındaki zıtlıktır. Buna bağlı olan ikinci zıtlık ise, gelenek ile ilerleme arasındaki karşıtlıktır. Söz konusu karşıtlıklar bağlamında, İslâm felsefesinde, ya da bu kitabın dar sınırları içinde ele alacağımız filozoflar tarafından, benimsenen üç ayrı tavırdan söz etmek mümkündür.

Birinci tavır, İslâm'da felsefenin öncüsü olan el-Kindî'nin benimsediği ve daha sonra da Fârâbî ve İbn Sinâ tarafından devam ettirilen, felsefeyle dinin farklılıklarını, şu ya da bu, ama mutlaka

---

[99] Macit Fahri, *A. g. e.*, s. 13.

karşıtlar arasındaki gerilimi olabildiğine yumuşatacak şekilde, birbirleriyle bağdaştırma veya uzlaştırma tavrı olmak durumundadır. İkinci tavır ise, dini felsefeye tâbi kılarak, felsefe geleneğini ilerleme için sağlam bir temel hâline getirme yaklaşımı veya tavrıdır. İbn Rüşd'ün olabildiğince ılımlı bir görünüm sergilediği bu tavırda, Râzî, dini ve geleneği yoksayacak kadar ileri gitmiştir. Bu tavrın karşılığı olan üçüncü tavır, dine ve geleneğe dört elle sarılarak, bilime ya da ilerlemeye karşı çıkarken, felsefeye bütünüyle düşman olur. Gâzâlî'nin kusursuz temsilcisi olduğu bu tavır, Doğu'da felsefenin âdeta kökünü kazırken, onun yalnızca Batı'daki İslâm topraklarında, Endülüs'te gelişebilmesine izin vermiş, ya da aynı anlama gelecek şekilde, felsefenin İslâm dünyasından Hristiyan Batı'ya göçmesine neden olmuştur.

VI İslâm felsefesi, özellikle Kindî, Râzî, Fârâbî, ve İbn Rüşd'deki uğrağı itibariyle ve parlak döneminde, genelde rasyonalist bir felsefe olarak ortaya çıkar; deneyimden çok düşünceye, duyu verileri yerine akıl ilkeleriyle mantık kurallarına dayanır, baştan sona realist bir yaklaşım gösterir ve içinde yaşanılan dünya yerine, İdeler dünyası ile veya bu iki dünya arasındaki ilişkiyle ilgilenir. Felsefeyi başlangıçta, İskenderiye'de gelişen eğitim müfredatına uygun olarak, mantığı bir âlet ve içinde fizik, matematik ve metafiziğin yer aldığı teorik felsefe ve kapsamı içine etik, iktisat ve siyasetin girdiği pratik felsefe diye tasnif eden İslâm felsefesi, İbn Sinâ'dan itibaren özellikle üç alan, mantık, fizik ve metafizik üzerinde yoğunlaşmıştır. Onun esas amacı dinle felsefe arasında içten bir bağlantı kurmak, dinin kapsamı içine giren konuları felsefe görüşleriyle uzlaştırmak olmuştur. Buradan da anlaşılacağı üzere, İslâm felsefesi inanca dayanan bir felsefe olup, onun, tıpkı Batı'da olduğu gibi, birleştirici, inançla akıl arasındaki ayrılığı, dinin lehine olacak şekilde giderici bir niteliği vardır. İnsanı da konu edinmekle birlikte, yoğun bir biçimde etkilendiği Yeni-Platoncu felsefeye uygun olarak, onu maddî yanından sıyırmış ve insanın gerçek bileşeni olarak, yalnızca ruhu görmüştür.

VII İslâm felsefesi, kaynağı veya yaklaşımı itibariyle değil, fakat bu kez tarihsel olarak sınıflandığında,

a)VIII. yüzyılın son çeyreğinden IX. yüzyılın ortasına dek süren, en önemli temsilcisinin el-Kindî olduğu oluşum dönemi,

b) IX. yüzyıl ile XI. yüzyıl arasında kalan, en önemli temsilcilerinin Fârâbî ve İbn Sinâ olduğu yaratıcı dönem,

c) XII. ve XV. yüzyıllar arasında kalan, ve İslâm fondamentalist gelenekçiliğinin müslümanlara yönelik, İslâmı bütün yeniliklerden ve rasyonalist felsefeden arındırma çağrısına karşı, temsilciliğini Batıda İbn Bacce, İbn Tufeyl ve İbn Rüşd'ün, Doğuda ise Sühreverdi'nin yaptığı yeniden inşa ve tepki dönemi.

d) XVI. yüzyılın gerileme dönemi.[100]

VIII İçerik açısından değerlendirildiğinde, İslâm felsefesinin belli başlı konuları arasında, herşeyden önce Tanrı'nın bulunduğunu söylemek gerekir. Başka bir deyişle, İslâm felsefesinin konuları, tıpkı Hristiyan Ortaçağ felsefesinin hiyerarşik varlık anlayışında olduğu gibi, en yüce varlık olan Tanrı'dan başlayarak, insana ve maddeye kadar inen bir varlıklar dizisinden oluşur. Varlık türlerinin en yüksek noktasında, Kuranla beslenen monoteizm inancına uygun olarak, Tanrı vardır. Tanrı, özü bakımından bütünüyle bilinemez olan varlıktır; Tanrı'nın özü aklın, bilgi gücünün, anlama yetisinin sınırlarını kesinlikle aşar. Tanrı'nın zatı ya da özü bilinemese de, nitelikleri araştırma konusu olabilir. Buna göre, Tanrı "kadim"dir, tüm varlık türlerinden öncedir. O'nun başlangıcı ve sonu yoktur; Tanrı en olgun, en yetkin varlıktır. Yaratıcıdır, ezelî ve ebedîdir. Tanrı herşeyi bilir, herşeyi görür ve herşeyi duyar. İbadetin biricik konusu olan Tanrı eşsiz ve biricik olup, bağışlanamayacak en büyük günah ona eş koşmaktır. O'nun bütün bu nitelikleri, tanrısal sıfatları ancak, akıl yoluyla anlaşılabilir.

Evren, İslâm felsefesine göre, Tanrı'nın eseridir, yaratılmıştır. Evrenin bir başlangıcı vardır ve o er geç yok olacaktır. Tanrı'dan türemiş olan evren O'nun sonsuz bir "zuhur" alanıdır. Evrenin yetkinliği Tanrı'nın yüceliğini, yaratıcı gücünün enginliğini gösterir. Tanrı "kadim" olduğundan yaratılan evren "hadis"tir, yani sonradan varolmuştur. Tanrı'nın ilâhî irâdesi gereği, yaradılış ey-

[100] Bkz., Hossein Ziai, "İslamic Philosophy maddesi", *The Oxford Companion to Philosophy*(ed. Ted Honderich), s. 419-21.

lemi, kaçınılmaz bir zorunluluk olarak ortaya çıkar. Başka bir deyişle, Tanrı'nın varlığı, yaratmayı, ve dolayısıyla evreni gerekli kılar. İslâm felsefesi, evrenin yaratılışıyla ilgili olarak, üç ayrı görüş öne sürmüştür:

1) Yaratma eylemi bir kez olmuştur. Tanrı her olayı yeniden yaratmaz.

2) Evren, sürekli bir yaratılma eylemi içindedir; her oluş, sonradan ortaya çıkan her olay, yeni baştan ve Tanrı tarafından yaratılmaktadır. Yaratma bir kez olup biten bir şey olmayıp, süreklidir.

3) Evren kadimdir, yaratılmamıştır, dolayısıyla Tanrı ile eş zamanlıdır. Tanrı ile bir oluş akımı içindedir. Evrenin kendi yasaları, kendi kuralları vardır. Her olay kendi özü gereği, bağımsız bir kurala göre ortaya çıkar.

İslâm felsefesi genel olarak ruhun, insandan önce yaratılmış olduğunu, ve bedene sonradan girdiğini savunur. Ruh, bedenden bağımsız bir töz olarak varolur ve insan öldüğü zaman ölmez. Ölüm, yalnızca ruhun bedenden ayrılması, geldiği ilâhî kaynağa geri dönmesidir. İnsan varlığı, ruhun özünü bilemez, yalnızca ruhun dışa vuran eylemlerini düşünür ve yorumlar. Ruhun maddeyle en küçük bir ilgisi yoktur. İnsanda bilmeyi, düşünmeyi, canlılığı, insan olarak eylemde bulunmayı sağlayan ruhtur. İnsan varlığının ikinci bileşeni, ruhtan sonra yaratılmış ve geçici olan, yok olup giden bedendir. İslâm felsefesinin tüm düşünürlerine göre, bedenin duyular adı verilen değişik nitelikte yetenekleri vardır. Bununla birlikte, duyular yalnızca ruhun yardımıyla iş görebilir. Bedene canlılık veren ruh, duyuların çalışmasını, algı gücünün gelişmesini sağlar. İnsanda, Tanrı'nın ona verdiği bir cüzî irâde vardır.

Akıl ve irâde gibi yetiler, İslâm felsefesinin farklı okullarının değişik üyelerine göre, insana Tanrı'nın birer armağanı olup, ilâhî bir yapı sergilerler. İnsan aklının üç ayrı başarısı vardır:

a) İnanmak,

b) bilmek, ve

c) düşünmek.

İnsan taşıdığı bu güçler yüzünden inanan, inanmayı bilen bir varlıktır. İnsan özgür irâdenin taşıyıcısı olduğundan, eylemlerinden dolayı, Tanrı karşısında sorumludur. Tanrı, evreni yarattıktan sonra, insanı tüm eylemlerinde serbest bırakmıştır. Eylem bağımsız bir "irâde"nin yönetimi altında ortaya çıktığı için, gerçek fail olan insanda sorumluluk vardır. Bu nedenle, "insan Tanrı katında, yaptıklarının hesabını vermek" zorundadır.

Bu ortak akaid temeline rağmen, İslâm felsefesinde, filozoflar irâde özgürlüğü korusunda ikiye ayrılırlar. Bir grup filozofa göre, her fiil ya da eylemin mutlak faili Tanrı olduğundan, insan yaptıklarından ya da eylemlerinden sorumlu değildir. Çünkü, herşey Tanrı'dan gelir, insanın irâdesi kendi elinde değildir, ve insan özgür bir varlık olmadığı için, sorumluluğu da yoktur. Buna karşın, ikinci grup filozofa göre, insan tüm davranış ve eylemlerinde bağımsızdır. Tanrı herşeyi bildiği için, özgür bir irâdesi olan insanın ne yapacağını da önceden bilir. "Takdir", yapılacak olanların "önceden" bilinmesi yüzündendir. Tanrı "takdir ettiği için, insan eylemde bulunmaz", insanın nasıl eylemde bulunup davranacağı "önceden" Tanrı tarafından bilindiği için, "takdir" edilmiştir. "Takdir", gerçekleştirilecek olan davranışın sınırlandırılması değil, bilinmesi sonucudur. Bu bakımdan insan tüm eylemlerinden sorumludur.

Yine, İslâm felsefesine göre, bu dünya geçicidir. Ruh, geldiği yere dönecektir, onun için sonsuz hayat imkânı vardır. Her insanın, dünyadaki eylemlerine göre, öte dünyada göreceği bir karşılık bulunmaktadır. İyilik yapanlar, hayır işleyenler mutluluk, kötülük yapanlar da ceza görecektirler. Tanrı âdil olduğu için, her işin, her eylemin karşılığını verecektir. İnsan, özgür iradesi ile "hayr" ve "şer"den birini seçmek zorundadır.

İslâm felsefesinin diğer önemli problemleri arasında, peygamberin bilincinin doğası ve karakteristikleriyle, onun mistiğe özgü bilinçten nasıl farklılaştığı, peygamberin bilgisinin mahiyeti gibi konuları da içeren peygamberlik (*nübüvvet*) problemiyle felsefe ve dini birbirleriyle uyumlu hâle getirme problemi bulunmaktadır. Sonuncu problem bağlamında büyük bir çoğunlukla benimsenen çözüm, ki bu İslâmda felsefenin altın çağında felse-

feyle dinin birbirlerine İslâm kültürünün gelişimine büyük bir ivme kazandıracak şekilde nasıl sağlam bir biçimde eklemlendiğini gösteren bir çözümdür, felsefeyle dinin ayrı ayrı ulaştığı sonuçların, kaynakları aynı nihaî ve en yüksek gerçeklikte bulunduğu için, birbirleriyle tutarsız olamayacaklarına işaret eden çözümdür.[101] Bütün bunların dışında ebedî saadet, ödül ve ceza ve mucizeler konusunu ele alan İslâm felsefesi, ayrıca din dilinin mahiyeti üzerinde de durmuştur.

Şimdi İslâm felsefesinin özellikle ilk üç döneminin, sadece İslâm kültür çevresinde değil, fakat bütün bir düşünce tarihinde yer edinmiş olan filozoflarını ele alıp inceleyelim.

İlk İslâm Filozofu: Kindî

Ebu Yusuf Yak'up bin İshak el-Kindî, etnik anlamda ilk Arap, kültürel mânâda da ilk İslâm filozofu olduğunda ittifak edilen, önemi hiç de azımsanamayacak ağırlıkta bir düşünürdür. Bir diğer deyişle, İslâm felsefesinin ilk oluşum veya formasyon dönemi içinde yer alan Kindî, İslâmın ilk yaratıcı felsefe yazarı ya da filozofu olmak durumundadır. Buna göre, onu ilk yaratıcı İslâm filozofu yapan şey, kendisinin oluşum hâlindeki İslâm düşüncesine özellikle terminoloji ve metodoloji bakımından ciddî düzeyde bir katkı yapmış, kelâmdan felsefeye geçişte sadece bir köprü değil, fakat aynı zamanda sağlam bir ayak görevi görmüş, vahyolunan dogmalara rasyonel yöntemleri tatbik etmenin en önemli savunucularından biri olmuş ve bütün bunları "dindaşlarının tabiî muhalefetine"[102] rağmen yapmış olmasıdır.

---

[101] Qadir, C. A.: *Philosophy and Science in the Islamic World*, London, 1988, s. 74.

[102] Macit Fahri, *İslâm Felsefesi Tarihi*, s. 85.

a. Hayatı ve Eserleri

Güney Arabistan'ın en büyük kabilelerinden biri olan Kinde kabilesine mensup olan Kindî, gençliğinde oldukça iyi bir eğitim almıştır. İslâm dünyasındaki ilk büyük tercüme hareketinin hâmisi, özellikle de Grek bilimsel ve felsefî eserlerinin İslâm dünyasına naklinin ateşli bir savunucusu olan Kindî, İbn el-Nedim'in X. yüzyılda hazırlamış olduğu bir kataloga göre, yaklaşık 250 kadar eser kaleme almıştır. Klâsik dünyanın diğer âlimleri gibi, başta mantık, metafizik, astronomi, geometri, tıp, astroloji ve kelâm olmak üzere, hemen her konuda yazan Kindî'nin günümüze kalan eserleri arasında *el-Hass alâ Taallum el-felsefe* [Felsefe Öğrenmeye Teşvik] ve *Fi'l-Felsefese el- ûlâ* [İlk Felsefe Üzerine] bulunmaktadır. Bunlardan onun başyapıtı sayılabilecek olan *Fi'l-Felsefe el-ûlâ*, Aristoteles'in kategoriler ve dört neden teorisi benzeri kavram ve teorilerinin bir aşkın Bir teorisinin olmazsa olmaz parçaları hâline getirilmiş olmaları anlamında, Yeni-Platoncu bir eserdir.[103]

Buradan da anlaşılacağı üzere, Kindî'nin düşüncesi dolayımsız olarak bir yandan kendisine çeviriler yoluyla intikal etmiş bulunan Yunan felsefî öğretileriyle, diğer yandan da Kelâmî Mutezile Okulunun bütünüyle rasyonalist bir karakter sergileyen teolojik hareketiyle irtibatlandırılır. Buna göre, Mutezile'nin hemen tüm öğretilerini benimsemiş olan el-Kindî, hayatı boyunca bu öğretiler için felsefî bir altyapı oluşturma gayreti içinde olmuştur.[104] İşte bu bağlamda Mutezile'nin Tanrı'nın sıfatsız aşkınlığı dogması onu, Aristoteles'in Hareket Etmeyen Hareket Ettirici olarak Tanrı anlayışıyla Yeni-Platoncu Tanrı konsepsiyonunun bir sentezi olan mutlak ve aşkın varlık olarak Tanrı düşüncesine götürmüş, bu sonuncusu da, daha sonra birçok İslâm filozofında görülecek olan çifte hakîkat öğretisiyle, yani felsefeyle dinin, veya rasyonel doğrularla vahyolunan hakikatin birbirleriyle çelişmek bir yana, birbirlerini desteklediği, hatta onların birbirleriyle özdeş olup, İslâmî hakikatlerin feylesofun yolunu

---

[103] Bkz., Jean Jolivet, *A. g. e.*, s. 32.

[104] Fazlur Rahman, "İslamic Philosophy maddesi", *The Encyclopedia of Philosophy*, c. 4, s. 220.

aydınlatan lambalar"dan başka bir şey[105] olmadığı görüşüyle sonuçlanmıştır.

b. Felsefe ve Hakikat

Temel eseri *Fi'l-Felsefe el-ûlâ*'da, felsefeyi "insan sanatlarının değer ve mertebe bakımından en üstünü"[106] diye tanımlayan Kindî, daha sonra felsefenin görevini de "insan gücü ölçüsünde varlığın hakikatini bilmek"[107] olarak belirlemiştir. Bu hiç kuşku yok ki, İslâm dinini felsefe adı verilen küfürden korumak, İslâmı yabancı etkilerden olabildiğince bağışık tutmak isteyen İslâm ortodoksisine karşı, felsefe için kaleme alınmış bir apaloji ya da savunma olmak durumundadır. Felsefenin yılların birikiminden süzülerek geldiğini söylerken, o antik Yunan düşüncesinin yarattığı mirasa sahip çıkmanın zorunluluğuna işaret eder.

Kindî kadim filozoflardan övgüyle söz ederken, yine klâsik kültürün geleneksel yaklaşımına uygun olarak, felsefenin birikerek ilerleme özelliğini temele alır. Ona göre, geçmişte dile getirilmiş olan hakikatleri bir araya getirmeli ve bu hakikatlerden yararlanabilmek için her yola başvurmalıyız. Hakikatin nereden geldiğinin, ve kim tarafından ifade edildiğinin en küçük bir önemi yoktur. Filozofa düşen, hakikatı, hangi kaynaktan geldiğine bakmaksızın, minnettarlığını ifade etmeyi unutmadan almaktır:

> Hak bilirliğin gereği olarak bize düşen, hakikî ve ciddî konularda kendilerinden büyük ölçüde yararlandıklarımız şöyle dursun, basit ve küçük ölçüde yararlandıklarımızı dahi karalamamaktır. Her ne kadar bazı gerçekleri görememişlerse de bize intikal eden düşünce ürünleriyle onlar, bizim atamız ve ortağımız sayılırlar. O ürünler bize, onların hakikatına erişemedikleri birçok bilgiye ulaşmak için bir yol ve bir araç olmuştur. Özellikle şu husus bizce ve dilimizi konuşmayan bizden önceki seçkin felsefecilerce çok iyi bilinmektedir ki ne bir kişi ne de bir topluluk kendi çabasıyla gerçeği tam olarak yakalayabilmiştir. Çabaları sonucunda bunlar ya gerçek adına bir şey

---

[105] Henry Corbin, *İslâm Felsefesi Tarihi*(çev. Hüseyin Hatemi), İletişim Yayınları, İstanbul, 1986, s. 158.

[106] Kindî, *Felsefî Risâleler*(çeviri ve İnceleme Mahmut Kaya), İz Yayıncılık İstanbul, 1994, s. 1.

[107] Kindî, *A. g. e.*, s.1.

elde edememişler, ya da gerçekle kıyaslanınca çok az-şey elde edebilmişlerdir. Fakat her birinin gerçek adına elde ettiği o azıcık bilgiler bir araya toplanınca büyük bir değer oluşturmuştur.

O hâlde, bize gerçeği büyük ölçüde getirenler bir yana, onu azıcık olarak ulaştıranlara da şükür borcumuz büyük olmalı. Çünkü onlar kendi düşünce ürünlerine bizleri ortak ettiler ve sundukları mantıkî önermelerle gizli gerçeklere ulaşmanın yollarını kolaylaştırdılar. Onlar olmasaydı bu kadar yoğun çalışmamıza rağmen doğru önermelerden hareketle sonucu çıkarıp bilinmeyene ulaşmamız mümkün olmazdı.[108]

Kendilerini hakikate adamış insanların kadimlerin görüşlerini seve seve ve olabildiğince açık bir biçimde, kendi dillerinin ve zamanlarının normlarına göre, onlara birtakım ilâveler yapmak suretiyle ortaya çıkarmaları, eski zamanlardan intikal eden hakikatleri kendi koşullarına ve geleneklerine uyarlamaları gerektiğini savunan Kindî'ye göre bunun nedeni, hiç kuşku yok ki felsefenin hakikatleriyle peygamberlerin mesajları arasında içerik bakımından hiçbir farklılık bulunmamasıdır. Sadece konu ve amaç birliğine değil, fakat hakikat birliğine sahip bulunan felsefe ve din[109] her ikisi de, yani hem rasyonel doğrular ve hem de vahyolunmuş hakikat Tanrı'nın birliğinin ve hâkimiyetinin, erdemin ve genel olarak neyin peşine düşüp, neden sakınmamız gerektiğinin bilgisini verir:

> Çünkü ilâhiyat, vahdâniyat ve ahlâk bilgisi; hatta tüm yararlı olan şeylerin ve yararlıyı elde etmeye vesile olan her şeyin bilgisi ile, tüm zararlılardan sakınma ve korunmaya ait bilgiler, varlığın hakikatının bilgisi (felsefe) çerçevesine girer.[110]

c. Metafizik

Buradan da anlaşılacağı üzere, Kindî İlkçağ'dan gelen klâsik bilimler sınıflamasında felsefeyi önce pratik ve teorik felsefe olarak ikiye ayırır[111] ve teorik felsefeyi meydana getiren fizik, mate-

---

[108] Kindî, *A. g. e.*, s. 3.

[109] Bkz., Ö. M. Alper, *İslâm Felsefesinde Akıl-Vahiy/Felsefe-Din İlişkisi*, İstanbul, 2000, s. 44.

[110] Kindî, *A. g. e.*, s. 5.

[111] Bkz., Ö. M. Alper, *A. g. e.*, s. 39.

matik ve metafiziği, Ortaçağ felsefesinin genel yaklaşımına ve temele alınan yaratan/yaratılan ilişkisine uygun olarak ikiye, eş-deyişle "*ilm el-mahlûkat*" olarak fizik ve "*ilm el-ilâhî*" olarak metafiziğe indirger. O, öte yandan, Aristoteles'in ontoloji olarak metafiziğinin kapsamını, yine aynı genel yaklaşıma uygun olarak epeyce daraltır ve ayrı, aşkın, değişmez ve ezelî-ebedî varlığa dair bir araştırma tarzında, teoloji olarak metafiziğe dönüştürür. Nitekim, onun metafizik ya da ilk felsefe tanımı,

> her gerçeğin sebebi olan "İlk Gerçek"in bilgisidir[112]

şeklindedir. Kindî'nin deyişiyle metafizik "cisimlere gerek duymayan ve hiçbir şekilde cisimle ilişkisi bulunmayan şeyleri",[113] "şânı yüce Allah'ın birliğini, O'nun en güzel isimlerini" konu alır, herşeyin etkin ve gâye sebebinin O olduğunu, sağlam tedbiri ve tam hikmetiyle tüm Varlığı O'nun yönettiğini"[114] bildirir.

Metafizik ya da ilk felsefenin (*ilm el ilâhî*nin) konusu olarak Tanrı'nın varoluşunu öne süren Kindî, daha sonra O'nun varoluşu için, birtakım kanıtlar öne sürmeye başlar. Onun kullandığı kanıtlar, biri Gâye veya Nizam Delili ya da Düzen ve Amaç Kanıtı, diğeri ise Kozmolojik delilin İslâm felsefesindeki versiyonu olan Hudus delili[115] olmak üzere iki tanedir.[116] Bunlardan mantıksal bir tasım tarzında tanımlanmış olan birincisinde Kindî, "Kâinat birbirine uygun bir sebepler ve gayeler sistemi arzeder; böyle bir sistem ancak âlim ve âkıl bir yaratıcının eseridir ki, bu da Allah Teâlâ'dır" düşüncesine uygun olarak, doğanın kuruluş ve işleyişini incelemek suretiyle tespit edilebilecek olan olağanüstü ve hassas dengelerin önceden belirlenen bir amaca yönelik olduğunu, plân ve amacın bulunduğu yerde, bir plânlayıcı ve hedef belirleyi-

---

[112] Kindî, *A. g. e.*, s. 1.

[113] Kindî, *A. g. e.*, s. 154.

[114] Kindî, *A. g. e.*, s. 170.

[115] Bkz., Prof. Dr. Mehmet Aydın, *Din Felsefesi*, 9 Eylül Üniversitesi Yayınları, İzmir, 1987, s. 35.

[116] Bkz., Ahmed Fuad el-Ehvâni, "Kindî"(çev. Osman Bilen), *Klâsik İslâm Filozofları ve Düşünceleri* (ed. M. M. Şerif), İstanbul, 1997, s. 15-6.

cinin de zorunlu olarak bulunması gerektiğini bildirir.[117] Kindî'nin Tanrı delillerinden ikincisi, yani evrenin zaman içinde başlamasıyla ilgili olan delil, onun, kendilerinden ne kadar etkilenmiş olursa olsun, kesinlikle bir Platoncu veya Aristotelesçi olmadığını, ezelî madde ya da evren görüşüne, İslâm akaidine uygun olarak şiddetle karşı çıktığını gösteren kanıt, birincisinden daha büyük önem taşır. Onun, M. S. VI. yüzyılda, özellikle Aristoteles ve Proklos tarafından geliştirilmiş bulunan Hellenik/Hellenistik ezelî evren görüşüne karşı çıkan Yeni-Platoncu ve Aristotelesçi Hristiyan düşünürü John Philoponus'un kullandığı argümana dayandırılan[118] bu kanıtı, evrenin zorunlu olarak *muhdes* (meydana gelmiş, yaratılmış) olduğunu söyler. Fakat, kanıta göre, her *muhdes*in bir *muhdis*i (meydana getiricisi, yaratıcısı) olmak gerekir, zira *muhdes* ve *muhdis* birbirinin lâzımıdır. Delilini, buradan da anlaşılacağı üzere, yaratan-yaratılan, sonsuz-sonlu, birlik-çokluk önce karşıtlığı sonra da uyumu üzerine inşa eden Kindî kendisinden muhtemelen birtakım tercümeler yapmış olduğu Eukleides'den de yararlanarak, fiilen varolan ve evreni oluşturan cisimlerin, dolayısıyla evrenin sonsuz olamayacağını, sonsuz olmayan bir şey için de yaratılmamışlığın söz konusu edilemeyeceğini göstermeye çalışmıştır.[119] O buradan, evrenin bir bütün olarak meydana gelmiş ya da meydana getiricisi Tanrı tarafından yaratılmış olduğu sonucuna varır.

Kindî *El felsefetü'l ûlâ*'nın ikinci bölümünün sonunda,[120] kanıtın sonucuna ya da ana tezine koşut olarak, evrenin hâdis olduğunu gösterir ve Aristoteles karşısındaki bağımsızlığını ilân eder. Kindî'ye göre, evrenin cismi, hareket ve zaman, ancak ve ancak birbirleriyle eşzamanlı oldukları takdirde, varolabilir.[121] On-

---

[117] Bkz., Bekir Topaloğlu, "Allah maddesi", İslâm Ansiklopedisi, Diyanet Vakfı Yayınları, cilt 2, İstanbul, 1989, s. 476.

[118] Bkz., M. Fahri, *A. g. e.*, s. 94 ve Richard Walzer, "Abu-Yusuf Ya'qub Ibn Ishaq Al-Kindî maddesi", *The Encyclopedia of Philosophy*(ed. Paul Edwards), cilt 4, s. 341.

[119] Bkz., Bekir Topaloğlu, *Allah'ın Varlığı*, Ankara, 1981, s. 51.

[120] Bkz., Ivry, A. L., *Al-Kindî's Metaphysics; A Translation of Ya'qub ibn Ishaq al-Kindi's Treatise "On First Philosophy"(fi al-Falsafah al-Ula)*, Albany, NY, 1974, chapter 2.

[121] Kindî, *Felsefî Risâleler*, s. 15-19.

lar, evren sonlu olduğu için,[122] şu hâlde sonlu olmak durumundadırlar. Başka bir deyişle, Kindî, evrenin cismanî olduğunu, sürekli değişme hâlinde bulunduğu için de, ezelî olamayacağını öne sürer. Oysa, ezelî varlık cismanî olamaz, ve O'nun değişmemesi gerekir. Dolayısıyla, Kindî'ye göre, evrenin varlığından önce hareketin varolduğu kabul edilemez; aksi hâlde, ezelî olduğuna inanılan varlığın değişken olması gerekir ki, bu da açık bir çelişki meydana getirir. Zaman da hareketin ölçüsü sayıldığına göre, evrenden önce zamanın var olduğunu düşünmek de bir çelişkidir. Şu hâlde, zaman ve hareket parametreleri içinde değişken olan evren sonludur ve Tanrı tarafından yoktan yaratılmıştır.

Tanrı'nın varlığını kanıtlayan, evrenin meydana gelmiş olduğunu gösteren Kindî, daha sonra Tanrı'ya dair bilgimiz üzerinde durur. O yakın olduğu Mutezile Okuluyla, Bir olanı varlık ve bilgi sınırlarının ötesine yerleştiren Yeni-Platoncu geleneğin tavrına uygun olarak, ve Hristiyan Batı'nın veya Sahte-Dionisos'un *via negativas*ı gibi, Tanrı'nın özüne ait sıfatlarını (*el-sıfat al-zatiye*) inkâr edip, O'nun niteliklerinin ancak olumsuz olarak tanımlanabileceğini (*el-sıfat al-selbiye*) söyler:

> Gerçek Bir kategorilerin hiçbirine dahil değildir. O madde, cins, tür, şahıs, fasıl, hassa, araz-ı âmm değildir; hareket, nefis, akıl, küll, cüz', cemî de değildir. O başkasına nisbetle bir değil, tersine mutlak birdir, çokluğu kabul etmez. O birleşik ve çok olmadığı gibi, anlattığımız bir çeşitlerinin hiçbirinden değildir. Bir çeşitlerine ilişkin olan özellikler onda bulunmaz. Çünkü anlattığımız bu şeyler ona yüklenecek en basit niteliklerdir. Oysa ona yüklenen şeyler (nitelikler) daha fazla çokluk ifade eder. O hâlde, gerçek Bir'in maddesi, formu, niceliği, niteliği ve izâfeti yoktur. Diğer kategorilerin hiçbiriyle de nitelenemez. O hareket eden (değişen) değildir. O, gerçek Bir olmanın ötesinde hiçbir şeyle nitelenemez. Yalnızca O salt Bir'dir. Yani O, Birlik'ten başka bir şey değildir; O'nun dışındaki herşey bir çokluk sayılır. Öyleyse birlik, Gerçek Bir'den başkadır. Yukarıda anlattığımız gibi, bütün eşyadaki birlik araz durumundadır. Gerçek bir, zât itibariyle Bir olandır ki O'nda hiçbir yönden çokluk yoktur.[123]

Tanrı'yı bu şekilde, olumsuz bir tarzda tanımlayan Kindî, sıra Tanrı ile evren arasındaki ilişki problemine geldiğinde, bir yandan

---

[122] *A. g. e.*, s. 77-82.

[123] *A. g. e.*, s. 53-4.

Plotinos'tan gelen bir sudûr nazariyesi veya türüm teorisi benimserken, diğer yandan da, biraz önce Hudus delilini incelerken görmüş olduğumuz gibi, ilk varlığın Tanrı'nın özgür irâdî eylemiyle yoktan yaratılmış olduğunu söyleyip, yaratımcılığı tasdik eder. Kindî'nin bu çelişik tavrının mânâsını daha iyi anlayabilmek, onun söz konusu tutumunun hiçten hiçbir şey çıkmayacağını (*nihil ex nihilo fit*) öne süren Grek yaradılış teorisiyle olan karşıtlığını daha iyi görebilmek için, Aristoteles'in kendi metafiziğinde, biri maddesiz Form ya da Formlar Formu olarak Tanrı, diğeri de formdan yoksun ilk madde olmak üzere, birbirlerinden bağımsız olarak varolan iki ayrı nihaî gerçeklikten söz etmiş olduğunu anımsamamıza ihtiyaç vardır. Bu anlayışta, evren saf Form olan Tanrı'nın ezelî ve formsuz madde üzerindeki kozmik etki ya da hareketinin eseri olmak durumundadır. Tam tamına aynı çerçeve içinde, Yeni-Platoncu felsefe ya da türüm öğretisi ise, her ne kadar Aristoteles'in söz konusu kozmik hareket teorisinden büyük farklılık göstermekle birlikte, hiçten yaradılıştan sakınabilmek için, bir türüm sürecine başvurur.

İşte bu bağlamda Kindî'nin stratejisini, ya da daha doğru bir deyişle türüm teorisinin İslâm dininin bir gereği olan hiçten yaratmanın, yoktan var etmenin doğurduğu güçlükleri son çözümlemede nasıl bertaraf edebileceğini görmek veya bu ikisinin birbiriyle nasıl bağdaşabileceğini anlamak oldukça güçtür. Yine de Kindî, ikisi arasındaki çelişkiyi ya da uyuşmazlığı gidermenin yollarını aramadan, hem türümcülüğü ve hem de yaratımcılığı birlikte olumlar;[124] yani o, Tanrı ve evren arasındaki ilişkiyle ilgili İslâmî talepleri hiç göz ardı etmeden, hem İslâmî öğretiyi ve hem de Grek felsefesini bir araya getirir. Onun öğretisinde hem İslâmî görüşü ve hem de Yunanî öğretileri bir araya getirmesinin, bariz çelişkiye rağmen, İslâm felsefesinin gelişiminde önemli bir rolü olduğu söylenir.[125] İkisi arasındaki daha sağlıklı bir uzlaşma ya da sentez için, metafiziğinde Aristotelesçilik ve Yeni-Platonculuk ikileminde, benimsediği türümcü öğretiye rağmen, Aristo-

[124] Prof. Dr. T. J. De Boer, *İslâmda Felsefe Tarihi*(çev. Dr. Yaşar Kutluay). Ankara, 1960, s. 71.

[125] Bkz., Fazlur Rahman, "İslâm Felsefesi", s. 41.

telesçiliğe ağırlık verecek olan Fârâbî'den sonra, İbn Sinâ'yı beklemek gerekmektedir.

İslâm Doğalcılığı: Râzî

İslâm felsefesinin önemli bir diğer önemli düşünürü de, Platoncu çizgide yer almakla birlikte, onun gerisine atomcularla Pythagorasçılara kadar giden doğalcı filozof Ebu Bekr Muhammed ibn Zekerriyya el-Râzî (865-925)'dir. Buna göre, İslâm düşüncesinde *Tabiîyyun* akımının önderliğini yapan Râzî, İslâm akaidine aykırı bir görüş ortaya koyduktan başka, Aristoteles felsefesine olan hasımlığıyla ün kazanmıştır. Onun büyük önemi doğalcılığıyla İslâm felsefesinin üzerinde yükseldiği entelektüel zemini genişletmesinden, aklı vahyin önüne geçirmesinden, böylelikle de daha rasyonalist bir felsefeye çıkacak yolu sonuna kadar açmasından ve dolaylı olarak da, beş ezelî ilke teorisi ve peygamberlik teorisinin reddi gibi, Batı'da telaffûzu dahi mümkün olmayan teorileriyle IX. ve X. yüzyıl İslâm dünyasının, felsefenin gelişimine olabildiğince uygun olan entelektüel atmosferinin ifadesine aracılık etmesinden meydana gelir.

a. Hayatı ve Eserleri

İranlı bir bilgin ve filozof olan Râzî, 864 yılında Rey'de doğmuştur. Önce musikî eğitimi almış, fakat daha sonra Irak'a Bağdat'a gidip, orada zamanın ünlü bilginlerinden Ali bin Sehl bin Rabban'dan tıp öğrenimi görmüş olan Râzî, Hippokrates ve Galenos üzerinde çalışmıştır. Tıp ve bu arada kimya alanında deneye ve gözleme büyük önem veren, İslâm düşüncesinin epistemolojik açıdan ilk empirist filozofu olan Râzî'nin tıp alanındaki en temel eseri *el-Hâvî*, biri XIII. yüzyılın sonunda, diğeri de XVI. yüzyılda olmak üzere, iki kez Latinceye tercüme edilmiştir. İslâm

dünyasının en önemli hekimlerinin başında gelen Râzî, bir filozof olarak da, İran ve Hint felsefesi üzerine de araştırmalar yapmış olmakla birlikte, esas Yunan felsefesinden ilham almıştır. O Sokrates'i bütün filozofların hocası olarak görmüş, eserlerinde Pythagorasçılara, Demokritos'a, Platon, Aristoteles ve Porpyrhos'a sık sık atıfta bulunmuştur. Felsefenin hiçbir zaman bir ve aynı kalmadığını, ve onun peşine takılanlar arasındaki küçük farklılıklar yoluyla ilerlediğini söyleyen Râzî'ye göre, filozof olmak, hakikate sahip bulunmak değil, fakat yolda, hakikat yolunda olmaktır.

O çok büyük ölçüde rasyonalist bir düşünürdür; nitekim, hakikat yolunda akıldan başka bir güç ya da ilkeye ihtiyaç bulunmadığını söylemiş ve Tanrı'nın aynı doğruları bütün insanlara ilham ettiğini öne sürerken, peygamberlik diye bir şeyin olmadığını ve olamayacağını söylemiştir. Râzî'nin etiği de rasyonalist veya entelektüalist bir etik olup temelinde akıl bulunur: Aklın eylem alanındaki görevi, davranışı düzenleyip, ona yön vermek ve tutkuları kontrol altında tutmaktır. Peygamberliğe dair görüşünden başka, yaratıcı, ruh, ilk madde, zaman ve mekânın da ezelî olduğu görüşüyle İslâm ortodoksisinin boy hedefi olup çıkan ve sık sık sapkınlıkla suçlanan[126] Râzî'nin *el-Hâvî* dışındaki temel eserleri *el ilm-ül ilâhî* [İlk Felsefe ya da Metafizik], *el-Fibb el-Ruhanî*[Manevî Hekimlik], *el-Sîre el felsefiyye* [Felsefenin Yolu]'dur.

b. Beş Ezelî İlke ve Yaradılış

İslâm metafiziği tarihinde gerçekten ayrıcalıklı bir konum işgal eden Râzî, içinde yer aldığı İslâmî geleneğe aykırı, ilham aldığı Yunan felsefesi geleneğine uygun olarak, sadece Yaratıcının (*Bârî*) değil, madde, ruh, mekân ve zamanın da ezelî olduğunu iddia etmiştir. Söz konusu beş ilkenin ezelîliğini Yunanlıları da aşacak şekilde, çok daha toparlayıcı bir sentez içinde ortaya koyan Râzî'de bundan bile paradoksal olan şey, onun Yunanda dahi bir

[126] Bkz., Jean Jolivet, *A. g. e.*, s. 35.

araya gelmesi mümkün olmayan filozoflar ve bu filozofların görüşlerini kendi metafizik anlayışına temel yapmış olmasıdır. Ondan önce Kindî'nin zaman zaman yaptığı, ondan sonra da Fârâbî ve İbn Sinâ'nın yapacakları gibi, Platon felsefesinden kimi unsurlarla Aristoteles'in sisteminden kimi elemanları bir sentez içinde, farklı oranlarla bir araya getirmek hiç kuşku yok ki makûl ve anlaşılır bir şeydir, zira iki düşünürün görüşleri arasında bir devamlılık vardır. Aynı şekilde Pythagorasçı bakış açısıyla Platon'un görüşlerinden birlikte yararlanmak da fazlasıyla anlaşılır bir şeydir, çünkü bu iki filozoftan her ikisi de aynı çizgide yer alır, hatta Platon kendi sistemini inşa ederken, Pythagoras felsefesinden çok yararlanmıştır. Fakat Pythagorasçı ve Platoncu unsurlara, materyalist Demokritos'tan felsefî birtakım ögeler eklemek çok anlaşılır değildir. Râzî birçok bakımdan hayli özgün olan eklektik sisteminde, Aristoteles'e şiddetle karşı çıkarken, işte bunu yapar.

> Muhammed ibn Zekeriyâ el-Râzî, kadim Yunanlılardan beş şeyin ezelî olduğu görüşünü aldı: Üzerine kendi felsefî sistemini kurduğu Tanrı, Küllî ruh, ilk madde, mutlak mekân ve mutlak zaman. Fakat o zaman ile süreyi birbirinden ayırıp, sonluluk sayılabilirliği doğurduğu için, sayıların bunlardan birine tekabül ettiğini, ötekine etmediğini ve bundan dolayı da filozofların, süre (*dehr*)nin başlangıcı ve sonu olmadığı hâlde, zamanı, başlangıcı ve sonu olan şeylerin süresi olarak tarif ettiklerini söylemektedir. Ayrıca, varlıkta şu beş şeyin zorunlu olduğunu söyler: Varlıkta duyulur hâldeki terkipten oluşan madde; o mekâna bağlıdır, o hâlde, bir mekân olmalıdır; O'nun biçim değiştirmesi zamana ait bir özelliktir, çünkü bazısı ondan öncedir ve bazıları ondan sonradır ve zaman sayesinde eskilik, yenilik ve daha eski, daha yeni ile eşzamanlı olan bilinir. Şu hâlde, zaman da zorunludur. Varlıklar arasında canlı olanlar mevcuttur, o hâlde ruh olmalıdır; ruhta düşünülür şeyler vardır ve onların terkibi tamamen mükemmeldir; şu hâlde bilge, mutlak ilim sahibi, eşyayı mümkün olduğunca yetkin kılan ve kurtuluş için akıl veren bir yaratıcı olmalıdır.[127]

Buna göre, Razî atomculuğuna ve dolayısıyla materyalizmine koşut olarak, öncelikle maddenin ezelî olduğu ve evrende boşluğun varolduğunu öne sürer. Maddenin ezelî oluşu, yaratmayı da tıpkı Platon'da olduğu gibi, şekilsiz maddeye şekil verme olarak

---

[127] Birûnî'den akt. Abdurrahman Bedevî, "Muhammed ibn Zekeriyya el Razî"(çev. Osman Bilen), *Klâsik İslâm Filozofları ve Düşünceleri*(ed., M. M. Şerif), İstanbul, 1997, s. 29-30.

tanımlamayı, ve dolayısıyla yaratıcının da ezelî olmasını zorunlu kılar. Başka bir deyişle, şekil verme olarak yaratma, yalnızca yaratma eyleminin failini değil, fakat aynı zamanda yaratma eyleminin kendisinde kâim olacağı veya gerçekleşeceği bir dayanağı, yani maddeyi (*heyûlâ*) gerektirir.[128] Ezelî olan madde ise, kendisinin kâim olabileceği bir yeri, yani boşluğu mantıksal ve ontolojik olarak kaçınılmaz hâle getirir ve bu yer de, Râzî'nin metafiziğinde, madde ve Yaratıcıya (*Demiurgos*) ek olarak, ezelî olan üçüncü ilke olmak durumundadır. Bununla birlikte, söz konusu mekân, Aristoteles'te olduğu gibi, cismin işgal ettiği yer ya da ihtiva ettiği cismin en dış sınırı olarak cüz'i mekândan ziyade, cisimden bütünüyle bağımsız olan sonsuz küllî mekândır. Aynı şey, Râzî'ye göre, zaman için de geçerlidir. O zaman görüşünde de, Aristoteles'in harekete bağlı olan, ölçülebilir ve sınırlı zaman görüşünden farklı olarak, rasyonel dünyanın süre ölçüsü olan mutlak zamanın da ezelî olduğunu savunur.

Evrensel ruhun veya dünya ruhunun ezelîliğine gelince... Râzî bunu, maddenin ezelî oluşuyla kendi yaradılış teorisinden apaçık bir sonuç olarak çıkarmamızı ister. Buna göre, dünya ruhu, tıpkı kendisi gibi ezelî olduğu maddeden ayrı, ona tümden yabancı bir varlıktır. Fakat o maddî evrene süzülmek, özde yabancı olduğu maddeye meftunluğu nedeniyle maddî formla birleşmek için yakıcı bir arzu duymuştur.[129] Başka bir deyişle, Râzî yine Platon gibi, ruhun temelde maddeden ayrı olduğunu söylemiş, fakat bunun hemen ardından da, onun bu ezelî ilke için şehevî bir aşkla yanıp tutuşurken, maddî bir form aracılığıyla madde ile birleşme mücadelesi içine girdiğini söylemiştir. İşte, maddeye form kazandırma olarak evrenin yaratılışı, bu amaca kendi başına ulaşmaya hiçbir şekilde yetili olmayan evren ruhunun söz konusu arzusunun bir sonucu olmak durumundadır.[130] Râzî'ye göre, Yaratıcı işte bundan dolayı, yani ruhun maddeyle birleşebilmesi ve böylelikle de kendi arzusunu karşılayabilmesi veya tatmin edebilmesi için, maddî dünyayı, fizikî evreni yaratmak zorunda kalmıştır.

---

[128] Bkz., Macit Fahri, *İslâm Felsefesi Tarihi*, s. 117.
[129] Bkz., H. Corbin, *İslâm Felsefesi Tarihi*, s. 143.
[130] Bkz., M. Fahri, *İslâm Felsefesi, Kelâmı ve Tasavvufuna Giriş*, s. 51.

Râzî'de Yaratıcının insanoğlunu kendi tanrısal özünden yaratması da, yine aynı ruh-madde ilişkisiyle bağlantılıdır. Buna göre, Yaratıcı, bir yandan da bireysel ya da cüz'i ruhlar toplamı olan evren ruhunu (*anima mundi*) maddeye olan bağımlılığından kurtarabilmek, ona gerçek yerinin makûlat âlemi olduğunu anımsatmak, maddî formlara ve cismânî tat ya da lezzetlere dalmış olan ruhu uyuşukluğundan kurtarıp saf formlara yöneltmek, onun gerçek kaderinin bilincine varmasını sağlamak için, insana özündeki tanrısal cevher dolayısıyla aklı (*nous*) göndermiştir. Başka bir deyişle, Yaratıcı aklı, bulunduğu yerde insanda uyumuş olan ruhu uyandırmak ve bu yaratılmış âlemin onun gerçek yurdu, mutlak saadet ve sükûn yeri olmadığını ona göstermek için gönderir. Maddenin bağlarından kurtulmak hususunda, her insan için yalnızca tek bir araç vardır ki, o da felsefedir. Râzi'ye göre, bütün bireysel insanî ruhlar kurtuluşa eriştikleri zaman, dünya çözülüp dağılacak ve şekillerinden mahrûm kalan madde ilk hâline dönecektir.[131]

c. Etik

Râzî ahlâk görüşünü "bütün filozofların hocası" diye nitelendirdiği Sokrates'in etik anlayışına ve Platon'un psikolojisine dayandırır. Ruhun yaradılışla olan ilişkisi dikkate alındığında, bu onda, etiğin yine tıpkı Platon'da olduğu gibi, metafiziğe tâbi olduğu anlamına gelir. O da Platon'un yaptığına benzer bir tarzda, radikal bir düalizm içinde, insanın ruh ve beden gibi, iki bileşenden meydana geldiğini söyler. Bunlardan gerçekten varolan, sadece ezelî değil, fakat aynı zamanda ebedî olup, beden karşısında mutlak bir bağımsızlık içinde bulunan ruhtur. Beden sadece ruhun amaçlarını gerçekleştirebilmesi için bir araç olarak vardır. İnsanın özü, özsel unsuru olan ruh ise, üç parçaya ayrılır. Bu parçalar sırasıyla rasyonel, aklî ya da tanrısal ruh, gazabî veya hayvanî ruh, ve nihayet şehevî veya nebatî ruhtur. Buradan da anlaşılacağı

---

[131] P. Kraus ve S. Pines, "Râzî maddesi", *İslâm Ansiklopedisi*, 9. cilt, Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, İstanbul, 5. baskı, 1978, s. 643.

üzere, Râzî'de ruhun üç parçaya ayrılması Platonik bir tavrı yansıtmakla birlikte, onun aklî, hayvanî ve nebatî ruh diye bölümlenmesi, daha ziyade Aristotelesçi bir stratejiyi açığa vurur. Nitekim, bundan sonra ruh, rasyonalist Râzî'de, iki yerine, Aristoteles'teki gibi, son çözümlemede rasyonel parça ve akıldışı parça diye ikiye ayrılır.

Erdem, işte bu durumun bir sonucu olarak, ruhun aklî parçasının akıldışı parçayı denetim altında tutmasından, onu tahakkümü altına almasından meydana gelir. Söz konusu erdem anlayışı da, Grek felsefesindeki her nesnenin, her parçanın kendi doğasına, özüne uygun düşen gerçek görevini veya işlevini tam ve eksiksizce yerine getirme anlamında erdem telâkkisine uygundur. İnsandaki tanrısal öz olan akıl, insana ruhunu maddeye olan bağımlığından, maddeye meftûnluğunun yol açtığı uyuşukluk hâlinden kurtulması için, Yaratıcı tarafından verilmiş olan ilâhî varlık ya da güçtür. Aklın görevi, öyleyse, bu durumu, yani yaradılışı, Yaratıcısını ve evren düzenini bilmektir. Onun etik anlayışının iki temel erdemi, buna göre, bilgelik ve adalettir:

> Allah bizi mutlu olalım, keyifli ve rahat yaşayalım diye değil; ilim sahibi olalım ve adalet yapalım diye yarattı. İşte bizi, ölümün de acının da olmayacağı ebediyyet yurduna sâlimen kavuşturacak olan iki prensip.[132]

İnsana erdemli olma, akla söz konusu işlevini gerçekleştirme imkânı veren şey, Râzî'ye göre, yalnızca tefekkür, eşdeyişle felsefedir. Felsefe yapmak, şu hâlde Sokrates'in, Platon'un *Phaidon* adlı diyalogunda öğrencisinin ağzından söylediği üzere, ölmeye hazırlanmaktır, çünkü ruh felsefe yoluyla maddeye olan bağımlılığından kurtulup, mutlak bir özgürlük hâline erişir; felsefî tefekkür yoluyla doğum ve ölüm çarkının dışına çıkıp mutlak ölümsüzlüğe erişir.

Aksi durumda, yani ruhun akıllı parçasının akıldışı parçayı denetim altına alması yerine, akıldışı parçanın baskın çıkması durumunda, bundan Râzî'ye göre, her türlü kötülük ve erdemsizlik çı-

---

[132] Râzî'den akt. Paul E Walker, "Râzî'de Dünya Görüşü ve Siyaset", *İslâm Felsefesinde Siyasî Düşüncenin Gelişimi*(ed. Charles E. Butterworth)(çev. Selahattin Ayaz), İstanbul, 1999, s. 70.

kar. Ruhu temelde mekân, madde ve zamandan oluşan bu dünyaya ait bir unsur hâline getirip, bu dünyaya mahkûm eden, onu bir dizi ruh göçüne maruz bırakan bu kötülük ya da şeytanî eğilimlerin başında hırs, tamah, öfke, yalan, oburluk, sarhoşluk, cinsel dürtü, dünyevî şeref düşkünlüğü ve ölüm korkusu gelmektedir.

> Râzî'ye göre, zevkle birleştirilebilen en güçlü arzunun bir kere ruhu ele geçirip, onu arayanı bir hayvan derecesine indirgeyen şey, fizikî veya şehvanî aşktır. Bununla beraber, hayvan cinsel arzusunu bir dereceye kadar tatmin etmeye gönüllü iken, insanlar, itaat ve bağlılıklarını hem arzuyla ve hem de onun objesiyle terkip ederek, arzularını sevgili dışında herhangi bir kaynaktan tatmin etmeyi reddederler. Buna ek olarak, insan-âşıklar arzuları tatmin edilmediği sürece, kimi zaman çılgınlığa veya vesveseye iten endişe, hastalık ve tümden zaafiyet de dahil olmak üzere, her zorluğa katlanacaklardır. Ölüm nedeniyle sevgilinin er geç yitirilmesinin, acılarını ve endişelerini arttıracağını ve başlangıçtan itibaren şehvanî tutkularını kontrol altına almalarının kendileri için daha iyi olacağını farketmezler, anlamazlar.[133]

d. Peygamberlik

Doğalcı, rasyonalist ve eşitlikçi Râzî, İslâmda veya İslâmî epistemolojide yeni yeni gelişmeye başlayan peygambere özgü bilgi türüne ve genel olarak da peygamberlik kurumuna önemli bir darbe indirir. Tanrı'nın kendi ilâhî özünden bütün insanlara eşit olarak bağışladığı aklı ön plâna çıkartan Râzî'nin sorduğu soru şudur:

> Madem ki Allah kendi ilâhî özünden insanlara başta akıl vermiştir. O hâlde, insan neden peygamberliğe veya vahye ihtiyaç duyar?[134]

Ona göre, ne vahye ve dolayısıyla, ne de peygambere ihtiyaç vardır. Peygamberliğin sadece gereksiz değil, fakat aynı zamanda zararlı bir kurum olduğunu savunan Râzî'nin bakış açısından, akıl insanlığı aydınlatmak, insanlara rehberlik etmek için fazlasıyla yeterlidir. Başka bir deyişle, herkeste eşit olan akıl, ilâhî hakikat-

---

[133] Macit Fahri, *İslâm Felsefesi, Kelâmı ve Tasavvufuna Giriş*, s. 53.
[134] Râzî'den akt. M. Fahri, *A. g. e.*, s. 52.

lerin ve evrenin gizlerinin bilinmesi, iyi ve kötüyle doğru ve yanlışın tanınması için fazlasıyla yeterlidir. Buna göre, felsefenin din karşısındaki bağımsızlığını ve önceliğini vurgulayan Râzî, bütün dinleri eleştirir ve onlara karşı bütünüyle olumsuz bir tavır takınır. Bu durumun tek istisnası, akla dayandığı için, rasyonel bir din olan İslâmdır.[135] Ona göre, uyuyan ruhları uyandırma, maddenin kirine bulanmış ruhları kendine getirme görevi filozoflara aittir.

Râzî bütün insanlar eşit olduğu için, Tanrı'nın bazı insanlara, kendilerine peygamberlik görevini tevdi etmek üzere, ayrıcalık tanımasının düşünülemeyeceğini söyler. Ayrıcalık tanınırsa, ona göre, bunun sonucu zaten

> şeamet ve musibet olur: Dogmalar ve batıl inançlar adına savaş ve katliamlar yapılır.[136]

Şu hâlde, vahiy aklın varlığından dolayı, gereksiz olduktan başka, zararlıdır da. Bunun, ona göre, delili, peygamberliğin ya da farklı dinlerin rekâbet hâlindeki iddialarının, Araplar gibi vahiyden yana olan uluslar ile Persler gibi vahye taraftar olmayan halklar arasında yol açtığı savaşlardır.

Meşşaîlik: Fârâbî

İslâm felsefesinin büyük bir diğer düşünürü de, aslen Türk orijinli olan Fârâbî'dir. Tam adı Ebû Nasr Muhammed ibn Uzlug Tarhân olan Fârâbî, Batı'da *Alfarabius* veya *Avennasar* olarak tanınır. Zaman zaman özgün, bazen de eklektik görüşleriyle, fakat esas Aristoteles mantığı üzerine şerhleri ve bağımsız araştırmalarıyla, Grek mantık ve felsefesini kendisine bütünüyle yabancı bir kültürel atmosfere mutlak bir başarıyla monte etmiş olan filozof, bundan ötürü, birincisinin Aristoteles olduğu, "İkinci Öğ-

---

[135] Dr. Necip Taylan, *Anahatlarıyla İslâm Felsefesi*, 2. baskı, İstanbul, 1985.
[136] H. Corbin, *A. g. e.*, s. 145.

retmen ya da Üstad" anlamında "Muallim-i Sânî"[137] ünvanına lâyık görülmüştür. O, türüm öğretisi bir yana bırakılacak olursa, psikoloji ve bilgi teorisinde olduğu kadar, metafiziğinde de bütünüyle Aristotelesçi bir tavır sergilemiş, fakat bir yandan da, Platon'un *Devlet* ve *Yasalar*'a dayanan siyaset felsefesini çağdaş politik duruma büyük bir maharetle uygulama gayretiyle seçkinleşmiştir. Fârâbî, özellikle mantık alanındaki çalışma ve araştırmalarına bağlı olarak, İslâm felsefesini yöntem, terminoloji ve problemlar bakımından temellendiren en büyük İslâm filozofu olarak bilinir.

Fakat onun felsefe açısından esas büyük başarısı veya önemi, İslâm kültüründe felsefeyi en tepe noktaya çıkarmasından ve, felsefeyi İslâm teolojisinden kesin olarak koparmasından ya da vahyi şu ya da bu ölçüde veya az da olsa felsefeye tâbi hâle getirmesinden meydana gelir. Ama diğer yandan da, unutulmamalıdır ki İslâm ortodoksisinin en kötü durumda felsefeyi tümden ortadan kaldırmayı, en iyi durumda da felsefe hareketinin önünü kesmeyi amaçlayan ilk ölümcül saldırılarından, onun entelektüel ya da felsefî hakikatlerin sembolik ifadesi olarak gördüğü vahyi felsefeye tâbi kılan bu öğretisi sorumlu olmak durumundadır.

a. Hayatı ve Eserleri

Ünlü İslâm tarihçisi ve düşünürü İbn Haldûn'un, bir filozof olarak "İbn Sinâ ve İbn Rüşd'in hayli fevkinde bir feylesof diye gösterdiği"[138] Fârâbî 873 yılında, Türkistan'ın Farâb vilayetinin Vesiç kasabasında doğmuştur. Tahsilini önce Merv, sonra ve daha güçlü bir biçimde Bağdat'ta yapmış olan Fârâbî'nin hocaları arasında oldukça önemli ve seçkin bir mantıkçı olan Yuhanna ibn Haylân ve Bağdat'taki Hristiyan Aristotelesçileri Okulunun kurucusu ve en önemli temsilcisi olan Mettâ İbn Yunus bulunmak-

---

[137] Fârâbî., "Fârâbî'nin Şarâ'it ul-Yakîn'i" (çev. Prof. Dr. Mübahat T. Küyel), *Araştırma*, I 1963, Ankara, s. 152.

[138] Bkz., W. Montgomery Watt, "Al-Fârâbî maddesi", *The Encyclopedia of Philosophy* (ed. Paul Edwards), cilt 3, s. 179.

tadır. O adı geçen hocalarının nezareti altında, sadece mantık ve felsefe değil, fakat fizik, matematik, astronomi ve müzik de öğrenmiş, hatta kısa bir süre içinde hem usta bir müzisyen ya da icracı, ve hem de ciddî bir müzik teorisyeni olup çıkmıştır. Hayatının son dönemini Seyfüddevle'nin dâveti üzerine, Halep'te sarayda geçirmiş olan, burada çok sayıda eser vermiştir. O hayatını kazanmak veya idame ettirmek için, herhangi bir işle uğraşmamış, çoğunluk mutlak bir yalnızlık, disiplin ve sâdelik içinde, gerçek bir filozof hayatı sürmüştür.

Külliyatı gerçekten de epeyce dolgun veya hacimli olan Fârâbî'nin eserleri

1) Aristoteles mantığı ve Yunan felsefesini Arapçaya aktaran, açıklayan ve yorumlayan risâle ve kitaplarla,

2) özellikle mantık, metafizik ve siyaset felsefesi alanındaki kendi özgün görüşlerini serimleyen yapıtlar

olmak üzere ikiye ayrılır. Onun sözünü ettiğimiz birinci türden eserleri arasında, Türkçe tercümesiyle önce *İkinci Analitikler Üzerine Şerh*, *Birinci Analitikler Üzerine Şerh*, *İsagoci Şerhi*, *Topika Üzerine Şerh*, *Sophistika Üzerine Şerh*, *Peri Hermenias Üzerine Şerh*, *Kategoriler Üzerine Şerh*, *Zorunlu ve Vucûdî Mukaddimeler Üzerine Bir Risâle*, ve *Bütün İlimlerde Kullanılan Önerme ve Tasımlara Dair* adlı yapıtlar bulunmaktadır. Yine aynı kategori içinde yer alan diğer eserler, fizik ve kozmolojiyle ilgili çalışmalar olarak, bu kez Türkçe transkripsiyonuyla *Kitab el-Semâ*, *el-Asâr el-Ulviyye*, *Kitab el-Meâdin*, *Kitab et-Nebât*, *Kitab el-Nefs*, *Kitab el-Sıhha ve'l-Maraz*, *Kitab el-Şebâb ve'l Herem*, *Kitab tül el-Ömür ve Kasrihî*, *Kitab el-Hayat ve'l Mevt*, *Kitab el-His ve'l-Mahsûs* ve *Kitab Hareket el-Hayvan* diye sıralanabilir. Bununla birlikte, bu kategorinin biraz daha önemli eserleri, Platon'la Aristoteles arasında özde hiçbir farklılık bulunmadığını, iki filozof arasında tam bir süreklilik bulunduğunu söylemekle birlikte, felsefenin en temel disiplini olarak metafizik alanında Aristoteles'e dayanırken, Platon'un pratik felsefede çok daha üstün olduğunu iddia eden Fârâbî'nin iki filozofun görüşlerini daha genel bir perspektiften ele alan kitaplar olarak *Telhisi Nevamisi Eflatun* [Eflatun Kanunlarının Özeti], *Felsefetü Eflâtûn* [Platon

Felsefesi], *Felsefetü Aristûtâlis* [Aristoteles Felsefesi] ve *el-Cem Beyne Ra'yi'l-Hakimeyn* [İki Filozofun Görüşlerinin Bağdaştırılması]'dir.

Buna mukabil, Fârâbî'nin kendi özgün görüşlerinin yer aldığı kitapların belli başlıları *İhsâ el-Ulûm* [Bilimlerin Sayımı], *Kitab'ül Cedel* [Diyalektik], *Kitab el-Burhan* [İspata dair Kitap], *Kitâb'us- Siyâset'il- Medeniyye* [İnsan Davranışı Üzerine Tez], *Tahsil'üs Sa'âde* [Mutluluk Sanatı], *Medinet'ül Fâzıla* [Erdemli Toplum], *Fusulü'l-Medeni* [Siyaset Felsefesi] diye sıralanabilir.

b. Bilimler Sınıflaması ve Mantık

Fârâbî felsefesinde, daha sonra kendileriyle ilgili görüşlerini geliştireceği bilimlerin konumlarını belirlemek, kendi bilim ve yöntem anlayışı yanında, esas felsefî ve dünya görüşünü yansıtmak ve nihayet çeşitli bilimlerin birbirleriyle olan ilişkilerini açıklığa kavuşturmak amacıyla, öncelikle bilimleri sınıflamıştır. Fârâbî'nin bilimleri beş başlık altında toplayan ünlü bilimler sınıflamasında ilk iki başlık, filozof dil ile mantık arasında yakın bir benzerlik ve sıkı bir ilişki bulunduğunu öne sürdüğü, dili bir dış konuşma ve mantığı da iç konuşma olarak tanımlayıp, dil bilgisinin hatasız konuşmanın, mantığın da doğru düşünmenin kurallarını verdiğini söylediği için, diğer bütün bilimlerin temelini oluşturan dil ve mantıktır.[139] Sınıflamada bu ikisinden sonra gelen bilim, kapsamına aritmetik, geometri, optik, astronomi, müzik ve mekaniğin girdiği matematiktir.

Onun felsefesinin özünü meydana getiren diğer iki kategoride ise, fizik ve metafizik ile, etik, siyaset, kelâm gibi bilimleri ihtiva eden medenî bilimler bulunur. Metafizik, etik ve siyaset teorisinin, tıpkı Platon'da olduğu gibi, Fârâbî'nin ideal devlet teorisinde de çok içten bir biçimde birbirine bağlandığı, ona göre de hakikatin bilgisi olmadan mutluluğa erişilemeyeceği, mutluluğun ise ancak siyasal yaşam aracılığıyla elde edilebileceği dikkate alı-

---

[139] Bkz., Mahmut Kaya, "Fârâbî maddesi", *İslâm Ansiklopedisi*, Diyanet Vakfı Yayınları,12. cilt, İstanbul, 1995, s.147.

nırsa, etik ve siyasetin onun metafizik öğreti ile başlayan felsefî söyleminin son konusunu oluşturması,[140] etik ve siyasetin onun bilimler sınıflamasında en üst noktaya yerleştirilmiş olması kolayca anlaşılır.

Onun düşüncesiyle katkılarını incelemeye, bilimler sınıflamasındaki sıraya uyarak baştan ve mantıkla başlayacak olursak... Eserlerinin önemli bir kısmı mantığa ayrılmış olan Fârâbî'nin İslâm dünyasının en önemli mantıkçısı olduğu hemen herkes tarafından kabul edilir. Bundan dolayı, onun mantık alanındaki çalışmaları veya İslâm dünyasında mantığa yaptığı katkılar iki düzeyde ele alınabilir. Buna göre, mantığı, bilimler sınıflamasından da anlaşılacağı üzere, hem bağımsız bir disiplin olarak gören, hem de onu felsefe için bir hazırlık, anlama yetisini ve akılyürütmeyle felsefî söylemi geliştirmenin evrensel bir âleti olarak tanımlayan Fârâbî, Yunan mantığının değerden bağımsızlığını ve yansız doğasını vurgulayarak, herşeyden önce Aristoteles mantığını Arapça konuşulan çevrelere büyük bir vukuf ve başarıyla naklet-miştir.

> Mantık ilminin ona uyulduğu takdirde, zihni ıslah edebilecek ve insanı, hakikate giden doğru yola yöneltip hataya düşme tehlikesinden kurtaracak genel kaideleri gösterdiğini[141]

öne süren; bir şey hakkında bilgi edinirken, insan zihninin iki aşamalı bir işlem yaptığını, önce düşüncenin yapı taşları durumundaki kavramlara, sonra da bu kavramları kullanarak yargılara ve önermelere ulaştığını söyleyen Fârâbî, mantığı özde bir yanda terimler, diğer yanda ise önermeler, tasım ve çeşitli ispat türleri olarak ikiye ayırmış[142] ve buradan hareketle, mantığın temel konularını, son iki madde bir kenara bırakılacak olursa, tıpkı Aristoteles gibi,

---

[140] Bkz., Zerrin Kurtoğlu, *İslâm Düşüncesinin Siyasal Ufku*, İstanbul, 1999, s. 96-97.

[141] Fârâbî'den akt. İ. Medkûr, "Fârâbî", *Klâsik İslâm Filozofları ve Düşünceleri*(ed. M. M. Şerif), s 48.

[142] Bkz., Mahmut Kaya, "Fârâbî maddesi", s. 147.

1 kategoriler,
2 önermeler,
3 tasım,
4 ispat,
5 diyalektik,
6 safsata,
7 hitabet,
8 şiir

diye sınıflamıştır. Farâbî Aristoteles mantığını işte bu temel üzerinde açıklama, yorumlama ve aktarmada o kadar başarılı olmuştur ki, ondan sonra gelen bütün İslâm düşünür ve mantıkçıları Aristoteles'i onun gözüyle görmüşlerdir.

Fârâbî'nin mantıkla ilgili çalışmaları, bu kez onun mantığa yaptığı katkılar bakımından, ikinci bir düzlemde ele alındığında, filozofun herşeyden önce bu disiplinin sağlam bir terminolojiye kavuşması için yoğun bir çaba sarfetmiş olduğunu söylemek gerekir. O ikinci olarak, mantığın konularıyla ilgili tasnifinden de anlaşılacağı üzere, akılyürütmenin sınıflanması işiyle meşgul olmuş, ve akılyürütmeyi salt mantıksal ölçütlere göre, beş ayrı sınıfa ayırmanın temellerini atmıştır. Onun sınıflamasına göre, akılyürütme, öncülleri olan önermeler kesin olduğu için, kesin ve doğru bilgiye götürürse, kanıtlayıcı; çoğunluk tarafından kabul edilen öncüllerden doğru gibi görünen sonuçlara götürürse, diyalektik; hayal ve kuruntuya dayandığı için hata payı yüksek tasımlardan oluşursa, safsata türünden; muhtemel fikirlere yöneltirse, ya da halk arasında genel kabul gören önermelerden yola çıkarsa, hitabî ve ruha zevk ya da acı veren hayallere sevk ederse, şiire özgü akılyürütme olmak durumundadır. Bu akılyürütme türlerinin koşullara ve dinleyicinin ölçülerine göre farklılaştığını savunan Fârâbî, felsefeyi teolojiden kesin olarak ayırma çabasını burada da sürdürmüş ve hakikatı ve kesinliği amaçlayan âlim ve feylesofların kanıtlayıcı akılyürütmeyi, burhanî kıyası kullanırken, *mutekellumun*un yalnızca diyalektik tasım ya da akılyürütmeye başvurduğunu söylemiştir. Fârâbî yine, tasımsal indirgemenin vazgeçilmez bir ilkesi olarak terimleri açıkça belirleyip, sarih bir biçimde tanımlamanın önemini vurgularken,

Arapça konuşanların bildikleri terimleri, çağdaşlarının tanışık oldukları örnekleri kullanmaya özen göstermiş ve böylelikle de mantıksal/dilsel bir analiz ilkesinin öncülüğünü yapmıştır.[143]

Yine, o *Mantıkta Kullanılan Terimler Kitabı* adlı eserinde, özellikle mantıksal değişmezler benzeri "âlet-sözcükler"e özel bir önem vermiş, Yunanca ile Arapça arasında kopula bakımından oluşan farklılığı ele alırken, Arapçada kopulasız kurulabilen önermelerin İslâm düşünürlerine ontolojik bakımından nasıl bir rahatlık sağladığının altını özenle çizmiştir. Fârâbî, ayrıca Aristoteles'ten fazla olarak, başta hipotetik tasım olmak üzere, kategorik olmayan tasım türleri üzerinde çalışmış; kategorik tasımın analojiden hareket eden akılyürütmeye uygulanmasında olduğu gibi, tasımsal akılyürütmenin tümevarımsal kullanımları ve bu arada eksik tümevarım üzerinde ayrıntıyla durmuş; nihayet, geleceğin olumsallığı problemi için çözümler önermiştir.[144]

c. Metafizik

Fârâbî metafizik alanında da yine bir bütün olarak Aristoteles'i takip eder ve metafiziği, ontolojiyle teolojinin sırasının değişmesi kaydıyla, üç bölüme ayırır:

1 Maddî olmayan tözleri, onların neliğini, sayısını ve son çözümlemede herşeyin varlığını kendisinden aldığı, herşeyin nihaî ve en yüksek ilkesini meydana getiren, kendinden daha kâmil hiçbir şeyin düşünülemeyeceği yetkin varlığı konu edinen teoloji;

2 varlıkların varoluşlarını konu edinen, onları varlık olmak bakımından ele alan ontoloji; ve nihayet

3 münferit bilimlerin, özel ilimlerin temelini oluşturan ortak ilkeleri, kanıtlamanın kendilerinden başladığı temel prensipleri inceleyen disiplin.

---

[143] Bkz., Jean Jolivet, "From the Beginnings to Avicenna", *Routledge History df Philosophy*, vol III, *Medieval Philosophy*(Ed. John Marenbon), s. 35.

[144] Bkz., A. N. Prior, "History of Logic maddesi", *The Encyclopedia of Philosophy*, 4. cilt, s. 526.

Tanrı'nın Sıfatları: Buradan da anlaşılacağı üzere, onun metafiziğinin ilk ve temel konusu İlk Neden ya da Varlık veya Tanrı ve Tanrı'nın sıfatları, sonra da Tanrı'nın varoluşuna dair kanıtlar, Tanrı'nın dünya ile ilişkisi ve nihayet dünyadaki varlıkların ontolojik mahiyetleri olmak durumundadır. Buna göre, metafiziğinde İslâm felsefesinin dünya görüşünün, sadece İslâm felsefesi ve teolojisinde değil, fakat Kuran'da da ifade edilen, Tanrı'dan başlayarak en aşağıya, maddeye kadar uzanan hiyerarşik varlık anlayışının dört başı mâmur bir resmini veren Fârâbî'nin söz konusu gerçeklik şemasının en tepesinde, aynı anda hem Aristoteles'in İlk Nedenine, ve hem de Plotinos'un Bir Olanına tekabül eden, bütün varlıkların kendisinden çıktığı varlık olarak Tanrı bulunur. O bu bağlamda, Tanrı'nın evrenin yaratıcısı olduğu şeklindeki dinî ya da İslâmî öğretiyi aynen tasdik eder:

> İlk varolan (*mavcûd*) [Tanrı] bütün diğer varolanların varlığının (*vücud*) ilk Nedenidir.[145]

O hiçbir şeyin kendisinden mantıksal ve ontolojik bakımdan önce gelemeyeceği ve yine hiçbir şeyin kendisinden ontolojik yönden veya varlık bakımından üstün olamayacağı mükemmel varlıktır:

> Dolayısıyla, onun varlığı en üstün (*afdal*) varlıktır ve diğer bütün varlıklardan önce gelir.[146]

Yine, Tanrı ezelî ve ebedîdir; hiçbir sıkıntıdan, olumsuzluktan veya potansiyaliteden etkilenebilir değildir:

> O'nun herhangi bir biçimde bilkuvve varlığa sahip olması mümkün olmadığı gibi, herhangi bir biçimde var olmaması da mümkün değildir. Bundan dolayı, o ezelîdir; ezelî olmak için kendisini varlıkta kalıcı kılacak (*bakâ*) herhangi bir şeye ihtiyacı olmaksızın tözü ve özü (*zât*) bakımından daimî olarak vardır.[147]

---

[145] Fârâbî, *İdeal Devlet* (*El-Medînetü'l-Fâzıla*)(Açıklamalı çeviri, Prof.Dr. Ahmet Arslan, Ankara, 1997, s. 33.

[146] *A. g. e.*

[147] *A. g. e.*, s. 34.

Öte yandan, o ne madde ve ne de form olup, bunları kendinde birleştirme zorunluluğu veya sorumluluğunda olmayan varlıktır:

> Çünkü o ne bir maddedir, ne de bir madde veya taşıyıcı özne (*mavzu'*) ile kaimdir; tersine O'nun varlığı her türlü madde veya taşıyıcı özneden bağımsızdır. O'nun sûreti de yoktur; çünkü sûret ancak maddede olabilir. Eğer O'nun sûreti olsaydı, özünün madde ve sûretten meydana gelmesi gerekirdi.[148]

Olumsuz bir biçimde tanımlanmaya devam edildiğinde, O kendinden başka hiçbir amaç ve gayesi olmayan ve kendi varlığı yine bizzat kendisinden başka herhangi bir şeyden türemeyen varlıktır.

> Aynı şekilde, O'nun varlığının yalnızca kendilerini gerçekleştirmek için varolacağı bir maksad (*garaz*) veya amacı (*gâya*) da yoktur. Çünkü eğer böyle olsaydı, bu maksad ve amaç O'nun varlığının nedeni olmuş olur ve dolayısıyla o İlk Neden olmazdı.[149]

Fârâbî İlk Nedenin sıfatlarını olumsuz bir tarzda saymayı sürdürür. Buna göre, O kendisi dışındaki herşeyden farklı olup, biriciktir.[150] Yine, Tanrı'nın zıddı yoktur;[151] ve O bölünemez.[152] Öte yandan, İlk Neden ya da Tanrı maddede olmadığına ve O'nun maddesi bulunmadığına göre, töz bakımından fiilen akıl olan varlıktır.[153] O, en yüksek gerçeklik ve en temel hakikat olup,[154] en mükemmel, en sevgili ve en cömert varlıktır.[155]

Tanrı Kanıtları: Tanrı'nın varoluşuna dair kanıtlara gelince... Bu kanıtlardan birincisi, her ne kadar Fârâbî Tanrı idesinden Tanrı'nın reel varlığına gitmese de,[156] Ortaçağ'da ilk kez olarak Aziz Anselmus tarafından formüle edilen, modern çağda ise Descartes tarafından kullanılan ünlü ontolojik delilin tohum hâlindeki ilk

---

148 *A. g. e.*
149 *A. g. e.*
150 *A. g. e.*, s. 34-5.
151 *A. g. e.*, s. 37.
152 *A. g. e.*, s. 38.
153 *A. g. e.*, s. 39.
154 *A. g. e.*, s. 40-41.
155 *A. g. e.*, s. 44-45.
156 Bkz., Prof. Dr. Mehmet Aydın, *Din Felsefesi*, s. 24.

versiyonunudur.[157] Çünkü o Tanrı'nın ilk olduğunu, kendisinden daha ziyade kemâl sahibi olan bir varlığın düşünülemeyeceği, yokluğunu düşünmenin mantıksal bakımdan imkânsız olduğu, nedeni olmayan varlık olarak tanımladıktan sonra, Tanrı'nın varolduğu sonucunu çıkartmak oldukça kolaydır. Başka bir deyişle, Tanrı hakkında yokluktan söz edilemez; O'nun varlığı bir an için yok sayıldığında, bu durum mantıksal imkânsızlığa yol açar ve o zaman, varlığın oluşumu, genel varlık plânındaki düzen açıklanamaz hâle gelir.

Fârâbî'nin kullandığı bir diğer kanıt ise, İlk Neden kanıtı veya kozmolojik delilin bir versiyonu olarak, onun özle varoluş arasında yaptığı metafiziksel ayırıma dayanan imkân kanıtıdır. Onun yaptığı ve daha sonra, özellikle Aquinaslı Thomas'da büyük önem kazanacak olan, öz-varoluş ayırımına göre, maddî töz ya da varlıklar, bileşik varlıklar olup bir öz ile bir varoluştan meydana gelirler. Öz ile varoluş, yalnızca zihinsel bir ayırım olmakla kalmayıp, aynı zamanda gerçek olan bir ayırımdır, çünkü böyle bir ayırım olmasa, biz bir şeyin, varolup olmadığını bilmeden, ne olduğunu da bilemeyiz. Tüm varlıklar için söz konusu olan bu ayırım, Tanrı için geçerli değildir, çünkü Tanrı'nın özü varolmaktır. Tanrı özü itibariyle zorunlu olan, varolması ve varlığını devam ettirmesi için başka bir nedene ihtiyaç duymayan varlıktır.

Buna karşın, duyusal dünyanın varlıkları, Tanrı gibi zorunlu değil de, mümkün ya da olumsal varlıklardır (*mümkinü' l-vücûd*); varlığa gelip gitmelerinden de belli olduğu üzere, maddî töz ya da varlıkların özleri varoluşlarını içermediği için, onlar zorunlulukla varolmazlar.[158] Bu varlıklar yok sayıldıklarında, herhangi bir mantıksal imkânsızlık söz konusu olmaz. Hatta bir olumsal varlığın yokluğu genel varlık düzeni içinde fark bile edilemez. Buna göre, mümkün ya da olumsal kategorisine giren varlıkların bir nedeni bulunmakta ve bunlar, kendi kendilerine varoluş veremeyecekleri için, varoluşlarını başkasından almaktadırlar. Olum-

---

[157] Bkz., Doç. Dr. Mehmet Bayrakdar, *İslâm Felsefesine Giriş*, Ankara, 1988, s. 215.

[158] Bkz., Fawkia Hussein Mahmoud, "Fârâbî'nin Felsefesinde Evrenin Olumsallığı"(çev. Ahmet Cevizci), *Uluslarası İbn Türk, Hârezmî, Fârâbî, Beyrûnî ve İbn Sinâ Sempozyumu Bildirileri*, Ankara, 1990, s 181.

sal varlıkların nedensellik zincirinde sonsuza dek sürüp gitmeleri imkânsız olduğundan, en sonunda zorunlu bir ilk varlıkta son bulmaları gerekmektedir. Yani, onlar varoluşlarını kendisinden alacakları bir varlığa ihtiyaç duyarlar ki, bu varlık kendileri gibi, olumsal olmamalıdır. Onlar varoluşlarını, şu hâlde, olumsal değil de, zorunlu olan bir Varlıktan (*vacibü'l vücud*), yani Tanrı'dan almışlardır.

Fârâbî'nin kullandığı üçüncü kanıt, her ne kadar o burada da bir delil, teleolojik bir kanıt kurma cihetine gitmese de,[159] düzen ve amaç kanıtıdır. Ona göre, evrende varolan mükemmel düzen, Tanrı'nın eseri, O'nun adaleti ve cömertliğinin bir sonucu olmak durumundadır:

> Bu isimler [adalet ve cömertlik], dünyamızla ilgili olarak öyle bir üstünlük ve mükemmelliğe işaret ederler ki, bu mükemmelliğin kendisi dışındaki bir şeye nisbeti, onun bir parçasını teşkil eder. Öyle ki bu nisbet, o ismin işaret ettiği bütünün bir parçasını oluşturur veya (başka deyişle) bu üstünlük ve mükemmellik bir başka şeye nisbetle vardır.[160]

Fârâbî'ye göre, bu iki tanrısal özellik sayesinde, evrenin adalete uygun bir tarzda düzenlenmiş çeşitli kısımlarının her biri gerçekliğin ahenkli bir tarzda bir araya getirilmiş düzenli bir bütününü meydana getirir. Yine ilk Varlığın aynı etkisinin bir sonucu olarak ahenk, bütün bu farklı kısımları birbirleriyle birleştirir ve bütün evrene tek bir şey olarak bakmamıza imkân verir.

Varlıkların Sınıflanması: Farâbî Tanrı'nın varoluşunu ispat edip, özelliklerini saydıktan sonra varlıkları sınıflamaya geçer.[161] O bu sınıflamada mutlak ve en mükemmel varlık olarak Tanrı'dan, "İlk Neden"den başlayıp, basitlik ve mükemmelliğin en alt düzeyinde yer alan ilk maddeye (*heyûlâ*) kadar iner. Buna göre, farklı varlık düzeylerinin ilki, insan aklının erişebildiği en kutsal varlık olarak Tanrı'dır. İkincisi, Fârâbî'nin "ikinciler"

---

159 Bkz ., Prof. Dr. M. Aydın, *A. g. e.*, s. 54.

160 Fârâbî, *İdeal Devlet* (*El-Medînetü'l-Fâzıla*), s. 50.

161 Bkz., Mahmut Kaya, "Fârâbî maddesi", *İslâm Ansiklopedisi*, s. 149

(es-sevânî) ve "maddeden ayrık akıllar" (*el-ukûlü' l-müfârika*) adını verdiği, sayıları gök kürelerinin sayısına tekabül eden dokuz akıldan meydana gelen varlık alanıdır.[162] Varlığın üçüncü düzeyi, Tanrı ile ayaltı evren arasında aracı durumda bulunan Etkin Akıldan meydana gelir.

Dördüncü düzeyde ise, yine basit ve tinsel bir varlık olarak ruh ya da nefis bulunur. Nefis gök cisimlerinde dairesel hareketi, insan, hayvan ve bitkilerde ise biyolojik, fizyolojik, fizyonomik ve psikolojik her tür faaliyeti ifade eder. Beşinci ve altıncı varlık düzeyinde ise form ve madde bulunur. Bununla birlikte, bu ikisi birbiri için gerekli olup, biri olmazsa diğeri de olmaz. Bunlardan form etkin ve şekil verici, madde ise pasif ve şekil alıcıdır. Bu iki basit ilkenin birleşimiyle ayaltı evrende öncelikle toprak, hava, su ve ateş oluşur. Maddî varlık alanının yapı taşları olan bu dört kök maddenin her birinde soğukluk-sıcaklık, kuruluk-yaşlık gibi dört karşıt nitelik bulunur. Bu niteliklerden ikisinin bulunması sonucunda bir karışım ya da ilk somut madde veya cisim meydana gelir. Bu sürecin ilk aşamasında inorganik varlıklar, sonra da organik varlıklar oluşur. Burası artık Fârâbî'nin cisimler alanı dediği, gök cisimleri, dört öge, madenler, bitkiler, hayvanlar ve insanlardan meydana gelen maddî varlık alanıdır.

Buna göre, bütün bir varlık alanı, Fârâbî'de son çözümlemede ayüstü evren ve ayaltı evren diye ikiye ayrılır. O ayüstü evrende dokuz göksel küre ya da felekle bunları yöneten dokuz hareket ettirici veya aklın varolduğunu öne sürer.[163] Bunlardan birincisi, dünyanın etrafında yirmi dört saatte bir kez dönen en dış felektir.[164] İkincisi, sabit yıldızların bulunduğu küre ya da felek olmak durumundadır. Geri kalan yedi kürede ise, sırasıyla o zamanlar bilinen beş gezegenle güneş ve ay bulunur.

Allah-âlem ilişkisi: Onun metafiziğinde bundan sonraki adım, söz konusu hiyerarşik varlık zincirinin nasıl meydana gel-

[162] Bkz., Fârâbî, *A. g. e.*, s. 51-53.
[163] Bkz., Fârâbî, *A. g. e.*, s. 51-53.
[164] *A. g. e.*, s. 51.

diğini, geri kalan halkaların ilk halkadan nasıl türediklerini, ya da kısaca Tanrı-varlık ilişkisini açıklamaktır. Fârâbî bunun için, yani ezelî olanla sonradan olan, değişmeyenle değişikliğe uğrayan, bir, mutlak ve zorunlu olan ile çok ve olumsal olan arasındaki ilişkiyi açıklamak ve böylelikle de bütün bir evreni hiyerarşik bir sistem içinde yorumlamak için, İslâm dünyasına Plotinos'tan intikal etmiş olan ünlü sudûr veya kozmik akıllar teorisine başvurur. Bütün tektanrılı dinlerde olduğu gibi, İslâmiyette de evrenin Tanrı'nın özgür irâdesi ve mutlak kudretinin sonucu olarak sonradan yaratıldığı inancı bulunmasına rağmen, Fârâbî'nin bu Yunanî öğretiyi benimsemesinin, bâriz Yunan felsefesi etkisi dışındaki gerekçeleri şöyle sıralanabilir:

1. Tanrı mutlak anlamda birdir, oysa evren tam bir çokluk ve çeşitlilik sergiler. Evrenin doğrudan ilâhî yaratma ile meydana geldiği kabul edilecek olursa, o zaman Tanrı'nın özünde de çokluk bulunduğu düşünülebilir ve bu durum O'nun mutlak birliği ilkesine ters düşer. Dolayısıyla, Fârâbî, Tanrı'yla evren arasındaki ilişkiyi ilâhî birliğe zarar vermeden açıklayabilmek için, Plotinos'un "Birden ancak bir çıkar" hipotezine başvurmuştur.

2. Varlığın yine sonradan yaratıldığı kabul edilecek olursa, zaman kavramından kaynaklanan bazı problemler de ortaya çıkabilir. Söz gelimi, yaratma bir eylem olup, bir süreçte gerçekleşir. Öte yandan madde, hareket ve dolayısıyla değişme olmadığında, zamanın varlığından söz edilmesi anlamlı olmaz. Yine burada, "Eğer evren sonradansa, Tanrı ondan önce ne yapıyordu?" diye bir soru akla gelebilir. Bir şey yapmıyor idiyse eğer, bu kez âtıl ve pasif bir Tanrı kavramı ortaya çıkar.

3. Problemle ilgili bir diğer husus, evrenin sonradan olması durumunda mantıksal olarak Tanrı'nın evreni yaratmadan önceki irâdesiyle yarattığı andaki irâdesi arasında bir fark olacağına işaret eder. İrâde bakımından olan bu değişiklik Tanrı'nın özünde de bir değişmenin olabileceğini akla getirir ki, bunu da Tanrı kavramıyla bağdaştırmak mümkün değildir. Konuyla ilgili olarak, "Neden Tanrı belli bir anda varlığı yaratma irâdesi göstermiştir, acaba O'nun daha önce veya daha sonra yaratmasına engel olabile-

cek ya da irâdesini o anda kullanmasını gerekli kılacak başka bir güç ve irâde mi vardı?" türünden sorular da pekâla sorulabilir.

4. Fârâbî'nin yoktan yaratma dogmasına karşı türüme başvurmasında etkili olan bir diğer neden de, muhtemelen kötülük kavramına makûl bir yorum getirerek varlıktaki kötülüğün Tanrı ile bir ilgisinin bulunmadığını göstermektir.[165]

Varlık teorisi bakımından spiritüalist olan Farâbî'nin, Aristoteles'ten alınan tuğlalar ve Yeni-Platoncu felsefeden ödünç alınan harçla inşa edilmiş türüm ve evren görüşüne[166] göre, İlk Neden olarak Tanrı, varlık taşkını yoluyla evrendeki bütün varlık düzenini "doğal bir zorunlulukla" meydana getirir. Çünkü ilk varlık olan Tanrı, her türlü iyilik, güzellik ve yetkinliğin kaynağı olup, hiçbir şeye muhtaç olmadığı için herhangi bir amaç gütmez. Yani, evren en üstün derecede cömertlik ve yetkinlikle nitelenen Tanrı'nın irâdesi olmadan, O'ndan doğal bir zorunlulukla çıkarak meydana gelmiştir. Bununla birlikte, buradaki zorunluluk mantık bakımından olmayıp, bizzat Tanrı'nın zorunlu varlık olmasından kaynaklanan bir özelliktir. Başka bir deyişle, Tanrı'nın zorunlu ve yetkin sıfatlarıyla nitalenmesi ve yüksek inâyeti, varlığın O'nun irâdesine gerek kalmadan kendisinden çıkmasına yol açmıştır.

Fârâbî türüm görüşünde Aristoteles'in sadece hareket bakımından varolduğunu öne sürdüğü nedenselliğe, İslâm inancı gereği eksikliğini duyduğu varoluş yönünden nedenselliği, bilme ya da düşünme ve eylemi özdeşleştirerek ekler. Buna göre, mutlak olan Tanrı aynı zamanda mutlak akıldır, kendi özünü bilir, dolayısıyla kendisi tarafından bilinir. Yani Tanrı hem akıl, hem akleden, hem de akledilendir. Bu kavramların üçü de Tanrı hakkında aynı şeyi, yani mutlak bilinci ifade eder. İşte Tanrı'nın kendi özünü bilmesi varlığın O'ndan çıkmasına neden olmuş, bilgi ve düşünce eyleme illet teşkil etmiştir. Fârâbî'ye göre, Tanrı ya da İlk Nedenin kendi özünü düşünmesi ve bilmesi, O'nun kendi özüne dair düşüncesi yoluyla, O'ndan hiçbir şekilde cisimsel bir varlığı olmayan ilk akıl türer veya sudûr eder. Bu akıl Tanrı'ya

---

165 Bkz., Mahmut Kaya, *A. g. e.*

166 Herbert A. Davidson, *Alfarabi, Avicenna and Averroes on Intellect*, Oxford, 1992, s. 44.

göre zorunlu, kendi özü itibariyle olumsal bir varlıktır ve bundan dolayı çokluk karakteri taşır. İlk akıl da zorunlu varlık olan Tanrı gibi düşünür. Fakat o hem kendisinden türediği ilk Aklı ve hem de kendisini olumsal varlık olarak düşünmek durumundadır. Yani, ilk aklın, biri İlk Nedeni, diğeri ise onun kendi özünü konu alan düşünce olmak üzere, iki düşüncesi vardır. Fârâbî'ye göre, birinci düşünceden ikinci bir akıl ve ikinci düşünceden ise ilk kürenin varoluşu, birinci göğün nefsi ve maddesi çıkar:

> İlk Varolan'dan İkinci Varolan'ın varlığı taşar Bu ikinci Varolan da hiçbir şekilde cisimsel olmayan bir tözdür ve o maddede değildir. O hem kendi özünü ve hem de İlk Varolan'ı düşünür. Kendi özünden düşündüğü şey, özünden başkası değildir. İlk Varolanı düşünmesinden dolayı kendisinden zorunlu olarak Üçüncü bir Varolan çıkar. Kendine has olan özünde tözleşmesinin sonucu olarak, ondan zorunlu şekilde İlk Gök'ün varlığı çıkar.[167]

Aynı şekilde ikinci akıl hem evrenin İlk Nedenini ya da İlk Varolanı ve hem de kendi özünü düşünür. Bu aklın Tanrı'yı düşünmesiyle üçüncü akıl, kendisinin olumsal varlık olduğunu düşünmesi sonucunda ise ikinci felek, yani sabit yıldızlar küresinin nefsi ve maddesi meydana gelir. Böylece her akıl kendisinden sonra bir başka aklı ve nefsiyle birlikte bir gökküresini meydana getirir. Bu durum güneş sistemindeki gezegenlerin sayısınca devam ederek ay küresinin bulunduğu göğün sudûr ettiği dokuzuncu akla kadar devam eder.

Aristoteles'in sisteminde, o cisimsel olmayan nedenlere sadece göksel kürelerin hareketini açıklayabilmek için başvurmuş olduğundan ve yine onda ayaltı evren bir bütün olarak hareket etmediğinden, ayaltı dünya için cisimsel olmayan bir varlığa ihtiyaç duyulmamıştı. Oysa Fârâbî'nin sisteminde her akıl kendisi gibi başka bir aklın varoluşunun nedeni olduğundan, ayın bulunduğu kürenin hareket ettiricisi olan dokuzuncu akıldan kendisinin üzerindeki akılların özelliklerine sahip onuncu bir aklın sudûr etmesi beklenir. Nitekim, Fârâbî sistemine söz konusu fazladan türümü de dahil eder. Ve bu onuncu akıl da, Aristoteles'in *De Anima*'sında geçen Etkin ya da Faal Akıldır. Bununla birlikte, simetri burada son bulur, çünkü düşüncesi yukarıdan ya da İlk Varlıktan

---

167 *A. g. e.*

ziyade aşağıya, ayaltı evrene yönelmiş olan Etkin Akıl insan aklının yaratıcısı değil, fakat onu aydınlatan, onun gizilden edimsele, kuvveden fiile yükselmesini, kendini tam olarak gerçekleştirmesini sağlayan tinsel ilkedir.

Fârâbî'nin metafiziği ile ilgili olan bu bölüme son vermezden önce, onun tümeller konusunda, realizm ve kavramcılığın ya da radikal realizmle ılımlı realizmin bir sentezini yaptığını, ve İdea ya da Formların veya özlerin üç ayrı varoluş tarzına sahip olduklarını öne sürdüğünü ekleyelim. Buna göre, tümeller

1 herşeyden önce, tikellerden veya şeylerden bağımsız olarak "Tanrı"da,

2 şeylerde ve nihayet

3 soyutlanmış olarak

insan zihninde varolurlar.[168]

d. İnsan ve Etik Anlayışı

Maddî evrendeki ya da ayaltı âlemdeki bütün varlıkları madde-suret, varoluş-öz ayırımına tâbi tutan Fârâbî'ye göre, insanın maddesi bedeni, onu her ne ise o yapan özü veya formu da ruhudur. Başka bir deyişle, o nefis ya da ruhu "güç hâlindeki doğal organik cismin ilk yetkinliği" diye tanımlarken, ruhun bedenin bir sureti olduğunu söyler. Yani ruh, Platon'da olduğu gibi, birtakım parçalardan ziyade, Aristoteles'in belirttiği üzere, birtakım kuvvetler veya yetilerle karakterize olur. Bunlardan birincisi,

1 hiç şüphe yok ki akıl kuvvetidir; akıl kuvveti, yine teorik ve pratik akıl diye ikiye ayrılır.[169] Fârâbî'ye göre, bunlardan pratik akıl teorik akla hizmet için vardır; ve insan, teorik aklı sayesinde kendi gayreti ile elde etmeyi düşünemeyeceği her tür bilgiyi elde eder. Bununla birlikte, teorik aklın esas ya da nihaî amacı mutluluktur:

---

[168] Fadlou Shehadi, *Metaphysics in Islamic Philosophy*, New York, 1982, s. 58.

[169] *A. g. e.*, s. 77-8.

> Amelî akıl, nazarî akla hizmet için vardır. Nazarî akıl ise başka bir şeye hizmet için değil, mutluluğa ulaştırmak için vardır.[170]

2 İkinci temel kuvvet olan şehvet kuvveti (*kuvve-i şehevviye*) ise, insanın bir şeyi istemek veya istememek, tercih etmek ve ondan kaçınmak, bir kimseye dostluk veya düşmanlık beslemek şeklindeki eğilimlerini ortaya çıkarır. Burada söz konusu olan şey hoşa gideni elde etme doğrultusunda hayvanı tahrik eden istek gücü ile sevilmeyen, zararlı ve korku verici şeylerden uzaklaşmayı sağlayan öfke gücüdür. Buna mukabil,

3 hayal kuvveti, duyumların etki alanına giren nesnelerin etkilerini duyusal idrak alanına kaydırdıktan sonra korumayı sürdüren bir yetidir. Başka bir deyişle, burada söz konusu olan güçler beş duyu ile hayal, vehim, düşünme ve hatırlama şeklindeki psikolojik güçlerdir. Bunlardan duyum kuvveti, duyu organları aracılığıyla duyusalları, iyi ve kötüyü, yararlı ve zararlıyı ayırd etmeden kavramaya yarar. Ve nihayet,

4 besleyici kuvvet, bedeni ayakta tutmaya yarayan, besinle veya besinden kaynaklanan belli bir fiili yapan melekedir.[171] .Özellikle akıl kuvvetiyle temayüz eden ve aklı sayesinde tüm diğer canlı varlıklardan ayrılan insan Fârâbî'ye göre, esas en yüksek mükemmellik olan mutluluğa erişmek üzere yaratılmıştır:

> Bu nihaî mükemmellik ise, mutluluktur. Mutluluk insan ruhunun varlık bakımından kendisine dayanacağı bir maddeye ihtiyaç duymayacağı bir mükemmellik derecesine ulaşmasıdır. Çünkü o bu noktada cisim-dışı ve maddeden bağımsız varlıklar grubuna dahil olur ve ebediyyen bu durumda kalır. ... Bu mertebeye ancak bazısı fikrî, bazısı bedenî olan fiillerle ulaşılır. Bunlar gelişigüzel fiiller değil, kesin ve belirli istidat ve melekelerin sonucu olan kesin ve belirli fiillerdir. ... Mutluluk, kendisi için istenen, hiçbir zaman bir başka şeyin elde edilmesi için istenmeyen, iyiliktir. Onun ötesinde insanın elde edebileceği hiçbir şey yoktur. Mutluluğun elde edilmesinde yararlı olan irâdî fiiller, güzel fiillerdir. Bu fiillerin kendilerinden doğdukları istidat ve melekeler de, erdemlerdir. Bunlar kendi özleri bakımından değil, mutluluğun kendisinden ötürü iyi [olan] şeylerdir. Mutluluğa engel olan fiiller ise, kötü şeyler, yani kötü fiillerdir.[172]

---

[170] *A. g. e.*, s. 91.

[171] Fârâbî, *Fusûû'l-Medenî* (çev. Yrd. Doç. Dr. Hanifi Özcan), İzmir, 1987, s. 29-30.

[172] *A. g. e.*, s. 90.

Buradan da anlaşılacağı üzere, insanın nihaî ve en yüksek amacı mutluluktur. İnsanın mutlu olmak için yaratılmış olduğunu, ve sınırlı da olsa bu mutluluğu tek başına gerçekleştirme güç ve imkânına sahip bulunduğunu bildiren Fârâbî'ye göre, mutluluk öyle bir değerdir ki, hiçbir şeye bir araç olmayıp, doğrudan doğruya bir amaçtır ve bu, apaçık bir şeydir. Mutluluk insanın kendini gerçekleştirmesinden, özellikle teorik boyutu içinde akıl kuvvetini hayata geçirmesinden meydana gelir ve insanın aşkınlığında bulunur. Mutluluk ya da kemâlin teorik özünü vurgulayan Fârâbî'ye göre, aklın işlevi birey için en yüksek tatmini yaratmaktır.

Buna göre, akıl hem mutluluğa ulaştıran biricik araçtır ve hem de mutluluğun kendisi ve sürekli kaynağıdır. Başka bir deyişle, mutluluğun en temel bileşeni tefekkürde kemâl olduğundan,[173] insan akıl kuvvetini gerçekleştirdiği, felsefî tefekküre yükseldiği zaman, onun önündeki saadet kapısı ardına kadar açılır ve o maddî varlığını aşar. Demek ki, insanın amacı esas aklî melekelerini bilerek ve isteyerek geliştirmek, evrenin esas ve en yüksek amacını anlamaktır. Bu ise, Etkin Aklın insanın akıl kuvveti üzerindeki etkisi ya da eylemiyle mümkün olur. İnsana düşen de esas budur: Felsefî tefekküre yükselmek. Bunu yapan insan, sadece mutluluğa değil, fakat aşkınlığa ve ölümsüzlüğe erişir; gerçekleştiremeyenlerse, ölümle birlikte yok olup giderler.

Bununla birlikte, insan aklının olgunlaşıp Etkin Akılla irtibat kurması, evrensel bilgiyle aydınlanması olarak tanımlanan en yüksek ve en gerçek mutluluğa Fârâbî'de, tıpkı Aristoteles'te olduğu gibi, sadece filozofların ve onda fazladan peygamberlerin ulaşabildiği unutulmamalıdır. Sıradan insanlar ise, mutluluğa ancak ahlâklı ve erdemli bir yaşayışa imkân sağlayacak alışkanlıklar geliştirerek, güzel huylar kazanarak erişebilirler. Yani, onda sıradan insanların mutluluktan pay alabilmeleri için, kendilerini mutluluğa götürecek erdemli davranışları kazanmaları ve kazandıktan sonra da onları koruma konusunda sürekli ve ciddî bir çaba göstermeleri gerekmektedir. Erdem ve erdemli davranış konu-

---

[173] Bkz., Miriam Galston, "Fârâbî'nin Önerisi, Varoluşun Siyaseti: Gaye ve İnsan", *İslâm Felsefesinde Siyasal Düşüncenin Gelişimi*(ed. Charles E. Butterworth) (çev. Selahattin Ayaz), İstanbul, 1999, s. 84,

sunda da, Fârâbî yine Aristoteles gibi düşünür ve burada ifrat ile tefrit diye gösterilen iki aşırı uçtan uzak, eksiği ve fazlası olmayan dengeli davranışa önem verir. Buna göre, sıradan insanlar mutluluğa irâdî eylemlerinde her tür aşırılıktan uzak olarak iyiyi, doğruyu ve güzeli amaç edinerek erişebilirler.

e. Siyaset Felsefesi

Erdemin iyi nitelenmesinin biricik nedeninin, onun mutluluğa olan katkısı olduğunu öne süren Fârâbî'ye göre, insan, tecrit edilmiş bir hâlde değil, fakat iyi yönetilen bir toplumda başkalarıyla iyi ilişkiler içinde yaşadığı ve doğru yönlendirildiği zaman ancak, erdemli olur. Başka bir deyişle, erdemli olabilmek için, insanın iyi düzenlenmiş ve doğru yönlendirilen erdemli toplumlarda yaşama zorunluluğu bulunmaktadır.

İşte bu bağlamda, insan toplumlarını düzenleme, yönetme ve yönlendirme işinden sorumlu olan insanlar, Fârâbî'ye göre, son çözümlemede felsefî bilgeliğe sahip bulunan insanlardır, çünkü teorik bilgelik olmadan, evrenin amacına, kaynağına ve anlamına dair bilgiden yoksun bulunulduğunda, insanoğlu için yasa yapmak söz konusu olamaz.[174] Hâl böyle olduğundan, insanlar için kurtuluşun ancak ve ancak filozofların kral ya da kralların filozof olmalarıyla, yani siyasî iktidar ile bilgeliğin gücünün birleşmesiyle mümkün olabileceğini söylemiş olan Platon'dan sonra, Fârâbî'de de felsefî bilgelik ve dinî hikmet birleşir ve filozofla peygamber neredeyse özdeş olup çıkar. Ona göre de insan, ideal devleti ya da erdemli toplumu ancak hakikatin bilgisi yoluyla tesis edebilir ya da başka deyişle o, ancak Tanrı ile evrenin ilişkisini bilirse, bu ilişkinin bir takliti olacak ideal, erdemli toplumu yaratabilir.[175] Bunu ise sadece filozof ve peygamber yapabilir. Yani, insanları nihaî ve en yüksek amaçlarına götürecek, onları erdemli özneler hâline getirecek ilkeleri belirleyip yasaları yapan kişi ancak filozof-kral olabilir. O siyasî ve toplumsal düzende, Bir Olan ya da

[174] Fârâbî, *İdeal Devlet* (*El-Medînetü'l-Fâzıla*), s. 107-8.
[175] Bkz., Zerrin Kurtoğlu, *İslâm Düşüncesinin Siyasal Ufku*, s. 97.

İlk Neden gerçeklik düzeninde her ne ise o olmak durumundadır. İşte böylesi yetkin idareciler tarafından, onların belirledikleri ilkelere, koydukları yasalara göre yönetilen bir toplum, Fârâbî'ye göre, iyi toplum veya erdemli şehir olarak tanımlanır:

> O hâlde, insanları kendileriyle hakiki anlamda mutluluğun elde edildiği şeyler için birbirlerine yardım etmeyi amaçlayan bir şehir erdemli, mükemmel bir şehirdir; insanları mutluluğu elde etmek için birbirlerine yardım eden toplum, erdemli, mükemmel bir toplumdur.[176]

Buna mukabil, kötü ve bilgisiz hükümdarlar tarafından yönetilen, bireyleri erdemi tanımayan, mutluluk nedir bilmeyen, neyin gerçekten iyi olduğundan yana derin bir cehalet içinde bulunan bir toplum câhil şehir, bozuk toplum olmak durumundadır.

> Câhil şehir, halkı mutluluğu bilmeyen, mutluluktan habersiz olan şehirdir. Onlar mutluluk konusunda aydınlatılsalar bile, onu ne anlayacak, ne de [ona] inanacaklardır. Onların bildiği tek iyi şeyler, görünüşte iyi oldukları zannedilen bazı şeylerdir ki bunlar beden sağlığı, zenginlik, şehevî zevkler, insanın kendi arzularının peşinden koşma serbestliği, saygı ve itibar görme gibi hayatta gaye oldukları düşünülen şeylerdir. Câhil şehrin halkına göre, bunların her biri mutluluk çeşididir ve en büyük, en tam mutluluk da onların hepsinin toplamıdır. Onların zıddı olan şeyler, yani hastalık, yoksulluk, zevklerden mahrum olma, arzularının peşinden koşmada serbest olmama, saygı ve itibar görmeme de kötülüklerdir.[177]

Fârâbî'ye göre, felsefî düşünebilen, felsefî tefekkür içinde olan akıl, entelektüel gelişiminin en son ve en yüksek evresinde, Etkin Akılla birleşir, daha doğrusu kendisinin formu olan Etkin Aklın maddesi hâline gelir. İşte burası insanın mutluluğunun doruk noktası, insan için mümkün olabilecek saadetlerin en büyüğüdür. Fârâbî, böylesi bir felsefî aydınlanmaya yükselmiş bir kişi olarak peygamberin felsefî hakikati insanı ve toplumları daha büyük ve eksiksiz bir ahlâklılık yönünde harekete geçiren imgesel, sembolik bir hakikate dönüştürdüğünü söyler. Peygamber işte söz konusu muhayyile gücünden, entelektüel hakikati bir sembol tarzında temsil ya da ifade edebilme yeteneğinden dolayı, vahiy alıp yasa yapabilir. Mucizelere hiçbir şekilde inanmayan Fârâbî'ye

---

[176] *A. g. e.*, s. 100-101.
[177] *A. g. e.*, s. 110.

göre, vahiy şu hâlde, felsefî değil, fakat imgesel, sembolik hakikattir.

> Bir insan, insanlığın en üst mertebesinde ve mutluluğun en yüksek derecesindedir. Onun ruhu, sanki Faal Akıl'la bir olmuştur. O, kendisiyle mutluluğun elde edilebileceği her fiile vakıf olan bir insandır. Bu ise bir yönetici olmanın şartlarından birincisidir. Ayrıca onun dilinde, bildiği her şeyi başkasının tahayyülünde en iyi biçimde canlandırma kudreti olmalıdır. O, insanları mutluluğa ve kendileriyle mutluluğun elde edildiği fiillere en iyi bir biçimde yönetme kudretine sahip olmalıdır.[178]

O, toplumun veya devletin başındaki yöneticiyi biyolojik açıdan da insan organizmasındaki kafaya benzetir.[179] Ve yine, hiyerarşik bir sıralama içinde üç sınıflı bir toplum konsepsiyonu ortaya koyan Platon gibi, her tabakanın yukarıdan emir aldığı ve alttakilere emir verdiği bir hiyerarşi ya da hiyerarşik bir yapılanma geliştirir. Buna göre, nasıl ki gerçeklik açısından Tanrı ya da Bir olan kendisine neden olunmayan, fakat başka herşeyin kendisinden çıktığı varlık ise, nasıl ki biyolojik açıdan kafa ya da da beyin insanî organizmayı, kendisi yönetilmeden, yöneten güç ise, aynı şekilde siyasî ya da sosyal açıdan, Fârâbî'nin geliştirdiği hiyerarşinin en tepesinde, kendisi başkaları tarafından yönetilmeyip, hep yöneten bir idareci, bir filozof-kral bulunur. Hiyerarşinin en alt basamağında ise, felsefî hakikatten yoksun bulundukları için, kendilerini bile idare etmekten aciz olan ve dolayısıyla başkaları tarafından yönetilmeye mahkûm olan insanlar yer alır. Fârâbî'nin siyaset felsefesi, buradan da anlaşılacağı üzere, otoriteryan bir yönetim tarzına dayanan bir felsefedir.

---

178 *A. g. e.*, s. 107.
179 *A. g. e.*, s. 102.

Sentez: İbn Sinâ

İbn Sinâ asıl adı Ebû Ali el-Hüseyn ibn 'Abd-Allah ibn Sinâ olan, buna mukabil Ortaçağ Hristiyan dünyasında *Avicenna* adıyla tanınan bir büyük İslâm düşünürüdür. O sadece bir büyük düşünür ya da feylesof olmakla kalmayıp, aynı zamanda güçlü bir âlim ya da bilgin olarak, hem İslâm dünyasında ve hem de Hristiyan Batı-'da büyük bir ün kazanmıştır:

> [O] Felsefî eserlerinin sayısı ve niteliği daha yüksek olmakla beraber, *pozitif ilimler*'de ve özellikle de *tıbb* alanında, İslâm tıb tarihinde ve (belki de ondan daha çok) Avrupa tıb tarihinde, (modern tıbbın kurulduğu 16ncı asra kadar), kendisini rakipsiz bir otorite olarak kabul ettirmiştir.[180]

İbn Sinâ felsefe, ve özellikle metafizik alanında da çok güçlü izler bırakmıştır. Hatta, onun "Zorunlu Varlık ve mümkün varlık ayırımı" bağlamında, Zorunlu Varlık'tan başlayan bir türüm sürecinin ürünü olarak gelişen varlık anlayışının, bir eşine daha 20. yüzyılda Bergson felsefesinde rastlanacak olan "yaratıcı evrim" anlayışının ilk örneği olduğu da söylenebilir.[181] Onun Ortaçağ düşüncesinin en geniş kapsamlı ve en derinlikli sistemlerinden birini ortaya koyan felsefesi, hiç kuşku yok ki Doğu'da felsefenin ulaşabildiği en yüksek noktayı veya düzeyi göstermek durumundadır:

> Büyük İslâm filozofları arasında Gazâlî, Fahreddin el-Râzî ve diğerlerinin hücumlarına rağmen, İslâm felsefesi geleneğine asırlarca hâkim olmuş son derece tafsilatlı ve mükemmel bir felsefe sistemi kuran tek kişi odur. Bu hâkimiyet yalnızca onun İbn Sinâ'ya ait bir felsefe sistemi olmasından değildir, fakat sistemin bir çeşit üstün kâbiliyetle sergilenen dikkat çekici orijinallik alâmetleri taşımasından ileri gelir. Bu üstün yetenek, kendisini, ünlü mirasçılarından biri olduğu, tamamen akla ve düşünceye dayalı Helenistik

---

180 Nihat Keklik."Türk-İslâm Filozofu İbn Sinâ: Hayatı ve Eserleri", *Felsefe Arkivi*, sayı 22-23, İstanbul, 1981, s. 2.

181 Bkz., J. L. Teicher, "Avicenna's Place in Arabic Philosophy", *Avicenna: Scientist and Philosopher-A Millenary Symposium*(ed. G. M. Wickens)'da, London, 1952, s. 38.

geleneği İslâm'a göre ve bir ölçüde onun içinde kalarak yeniden ifade etmenin yollarını aradığı yöntem ve tezleri geliştirmekle ortaya koyar.[182]

Aristoteles'e çok şey borçlu olmakla birlikte, özellikle epistemoloji ve metafiziğinde Yeni-Platoncu öğretileri benimsediği için hiçbir şekilde Aristotelesçi diye nitelenemeyecek olup, oldukça geniş kapsamlı bir sistem meydana getiren İbn Sinâ'nın, şu hâlde ilk büyük başarısı Aristoteles felsefesiyle Platonik felsefenin kusursuz bir sentezini oluşturmuş olmaktır. Başka bir deyişle, hemen her İslâm filozofunda olduğu gibi, İbn Sinâ felsefesinde de Grek felsefesinden gelen etkiler kolaylıkla teşhis edilebilir. Buna göre, türüm öğretisinde Yeni-Platonculuktan, siyaset felsefesinde Platon'dan, psikolojide Galenos'tan, yine fizik ve metafizikte Aristoteles'ten, mantıkta da Stoalılardan etkilenen İbn Sinâ, ayrıca kelâm veya İslâm teolojisi ve felsefesinden de etkilenmiştir. O özellikle İslâm teologlarının dünyadaki şeylerin olumsallığının doğasıyla ilgili görüşleriyle hesaplaşmış ve Fârâbî'den de tanrısal özle varoluşun birliği görüşünü almıştır.

Aldığı bütün bu etkilere rağmen, eklektik değil de, başarılı ve özgün bir sistem meydana getiren İbn Sinâ'nın ikinci ve çok daha önemli sentezi, Aristotelesçi-Yeni-Platoncu geleneğin rakip yaklaşımlarıyla İslâm teolojisini, felsefeyle dini sentezlemesidir. Başka bir deyişle, onun esas büyük başarısı, İslâm dinini kendi sisteminin terimleriyle ifade etmekten veya yorumlamaktan meydana gelir. Buna göre, İbn Sinâ, kelâmdan felsefeye geçişi sağlayan Kindî'den, onu terminoloji, yöntem ve problemleriyle zenginleştiren Fârâbî'den sonra, kendi dönemine kadar gelen bu birikimi yeni baştan işleyerek zengin bir külliyat hâlinde toplayıp değerlendiren filozoftur. Ona bu katkıları dolayısıyla, felsefe ve diğer bilimleri sistematik ve didaktik bir kıvama getirdiği için, İslâm dünyasında "eş-şeyhü'r-reîs" ünvanı verilmiştir.[183]

---

[182] Ömer A. Ferruh, *Klâsik İslâm Filozofları ve Düşünceleri*(ed. M. M Şerif), (çev. K. Turhan), İstanbul, 1997, s. 121.

[183] Bkz., Ali Durusoy, "İbn Sinâ maddesi", *İslâm Ansiklopedisi*, Diyanet Vakfı Yayınları, 20. cilt. İstanbul, 2000, s. 322.

a. Hayatı ve Eserleri

980 yılında bugünkü Özbekistan sınırları içinde bulunan Buhara'da dünyaya gelen İbn Sinâ'nın hayatının en kaydadeğer yönlerinden biri, onun onaltı yaşına kadar almış olduğu sıkı eğitimdir. Daha on yaşındayken zamanının klâsik eğitimini tamamlayıp, mantık ve matematik çalışmaya başlayan İbn Sinâ henüz onbir yaşındayken Euklides geometrisini okumuş ve bu alanda kendisine yardım eden hocasının hatâlarını ortaya çıkacak bir düzeye ulaşmıştır. Yine o, onaltı yaşından itibaren tıp ve fizyoloji okumaya başlamış ve çok kısa bir sürede, Sâmânîler devletinin saray hekimliğine yükselecek kadar büyük bir tıp âlimi olup çıkmıştır.

> Sonra tıbb ilmine önem verdim ve bu konuda tasnif edilmiş kitapları okumağa başladım. Baktım ki tıbb ilmi, zor ilimlerden değilmiş. Şüphesiz ki bu konuda ilerlemiştim. Öyle ki, tıp hocaları benden tıp ilmi okumaya başladılar. Hastaları iyileştirmeyi üzerime alıyordum. Deneylerden alınmış muâlece (ilaç verme)lerin de kapıları tarife sığmaz şekilde bana açılmaktaydı. Bu arada fıkıh derslerine de gidiyor ve o konuda münâzara yapıyordum. O sıralarda ise onaltı yaşlarında bir çocuktum.
>
> Sonra birbuçuk yıl kadar ilim'e [felsefî ilimlere] ilgi gösterdim ve mantık ile bütün felsefe disiplinlerini tekrarladım. Bu süre içinde bütün olarak tek bir gece bile uyumadım ve gündüzleri de ilimden başka bir şeyle meşgul olmadım. Kitapları önüme topluyordum; baktığım her vesikada analoji yoluyla öncülleri tespit ediyor ve onları bu kitaplar üzerinde düzenliyordum. Sonra da muhtemel olarak sonuç verecek olanlara bakıyor ve o meseledeki doğruluk benim için gerçekleşinceye kadar, onun öncüllerinin şartlarına dikkat ediyordum. Ne zaman bir mesele konusunda tereddüt eder de, kıyas konusunda orta terimi bulmayı başaramazsam, Camiye giderek namaz kılar ve herşeyi güzel yaratan Tanrı'ya yalvarırdım. Tâ ki o güçlüğü bana açsın ve zor olan şeyler kolaylaşsın.[184]

Bir dönem politikayla da meşgul olan İbn Sina, otuz yaşından itibaren kendisini daha ziyade bilim ve felsefeye, eşdeyişle araştırma ve tefekküre vermiştir. O hemen her konuda ders de vermiş ve çok sayıda öğrenci yetiştirmiştir. Çok sayıda eser kaleme almış olan İbn Sinâ'nın en önemli eserleri arasında, fizik ve metafizik konusuyla ilgili olan *Kitâbü'ş-şifa*; tıp konusunda geniş kapsamlı bir eser olan *Kânun fi't-tıb*, psikolojiyle ilgili eserler olarak *Kitâb ün-nefis* ve *El-Mebde vel-Meâd*; felsefe konusunda hayli zen-

---

[184] İbn el-Kıftî ve İbn Ebî Useybia'dan akt. Nihat Keklik, *A. g. e.*, s. 12.

gin bir eser olan *Kitâbü'l-işarat vet'tenbihat* ve yine ilk felsefeyle ilgili bir çalışma olan *el-Necat* bulunmaktadır.

b. Bilimler Sınıflaması

İbn Sinâ "nefsin şereflenmesi, kemâle ermesi, varolan evrene benzer akledilir bir âlem olması ve öte dünyadaki gerçek mutluluğu elde etmesi için, insanın gücü ölçüsünde kendisi vasıtasıyla bütün varlığın ilkelerini elde ettiği ve Zorunlu Varlığı vasıflarıyla birlikte tanıdığı düşünme sanatı"[185] ya da "insanın gücü ölçüsünde birtakım şeyleri tasavvur etmesi, teorik ve pratik hakikatların tasdiki yoluyla nefsini kemâle erdirmesi"[186] olarak tanımladığı rasyonel bir bilim olarak felsefeyi, daha sonra teorik ve pratik felsefe diye, ikiye böler:

> Bilim teorik, soyut bir kısımla, pratik bir kısma ayrılır. Teorik kısım, amacı varoluşları insan eylemine bağlı olmayan varlıkların durumu ile ilgili kesinliğe erişmek olan bölümdür. Burada amaç sadece bir kanaate [bilgiye] erişmektir. Onun örnekleri [Tanrı'nın] birliğin[in] bilimi ve astronomidir. Pratik kısım, amacı sadece varlıklarla ilgili kesinliğe ulaşmak olmayan kısımdır; onun amacı, insanın gayreti sayesinde varlığa gelen bir konuda, onunla iyi olanı elde etmeyi gözeterek, sağlam bir kanaat elde etmek olabilir. Şu hâlde, burada amaç sadece bir kanaat elde etmek olmayıp, daha ziyade eylem için bir kanaate ulaşmaktır. Demek ki, teorik kısmın amacı hakikat, pratik kısmın amacı iyidir.[187]

Bunlardan teorik felsefe kapsamına giren bilimler de, konusu zihinde olan bilimler ve konusu dış gerçeklikte olan bilimler olarak ikiye ayırılır. Fârâbî gibi ve Aristoteles'ten kısmen farklı olarak, mantığı sadece bilim için bir önhazırlık değil, fakat aynı zamanda müstakil bir bilim olarak gören İbn Sinâ'ya göre, o düşüncenin formlarını inceler. Konusu zihinde bilimler kapsamına, mantığa ek olarak ayrıca kesintili ve kesintisiz niceliksel ilişki-

---

[185] Fârâbî'den akt. Ö. M. Alper, *İslâm Felsefesinde Akıl-Vahiy, Felsefe-Din İlişkisi*, s. 158.

[186] *A. g. e.*

[187] İbn Sinâ, *On The Rational Divisions of the Rational Sciences*(çev. Muhsin Mahdi), *Medieval Political Philosophy: A Sourcebook*(eds., Ralph Lerner and Muhsin Mahdi)'da, New York, 4th edition, s. 96.

leri inceleyen matematiksel bilimler (*ilmü' l-aded ve ilmü' l-hendese*) girmektedir. Müzik ile astronomi ise bu iki bilimin dallarını meydana getirir.

Konusu dış gerçeklikte olan bilimlerin başında ise, göğü ve yeri, oluş ve bozuluşu, madenleri, bitkileri ve hayvanları, kısacası varlığı değişme bakımından ele alan fizik gelir. Teorik felsefenin sonuncu bilimi ise, varolanı varlık ya da varolmak yönünden ele alan, maddî olmayan şeyleri araştıran felsefe disiplini olarak metafiziktir.[188]

Pratik felsefeyi oluşturan bilimler arasında ise, İbn Sinâ etiğe, siyasete ve hukuğa yer verir. Şimdiye kadar konu yönünden ele alıp sınıfladığı bu bilimleri sonradan bir de, amaç yönünden, onların gayeleri açısından sınıflar. Buna göre, aralarında mantık, tabîiyyat, riyâziyyât ve ilâhiyyâtın bulunduğu teorik veya nazarî bilimlerin amacı hakikatti; oysa pratik felsefenin amacı iyiliktir.[189] Söz konusu pratik felsefe, insana nerede ve nasıl yaşaması gerektiğini, gerçek mutluluğa nasıl ulaşacağını gösterir.

c. Metafiziği

İbn Sinâ farklı yerlerde farklı isimlerle, söz gelimi ilk felsefe (*el-felsefetü' l-ülâ*), Tanrı ile ilgili ilim (*el-ilmü' l-ilâhî*), ilâhiyyât, aşkın hikmet (*el-hikmetü' l-müteâliye*), hikmet, nihaî amacın bilimi (*ilmü' l-gâye*), doğaötesinin bilimi (*ilmü mâ ba'de't-tabîa, ilmü mâ kable't-tabîa*) diye çağırdığı metafiziği beş ayrı bölüme ayırır:

1. Birlik-çokluk, neden-sonuç, kuvve-fiil gibi bütün varlıklar için geçerli olan genel anlamların bilgisini araştıran bölüm;

2. usûl ve ilkeleri araştıran bölüm;

3. Tanrı'nın varlığını, birliğini, sıfatlarını ve bu sıfatların gerçekte ne anlama geldiğini araştıran bölüm;

4. mertebe olarak Tanrı'dan sonra gelen ilk tinsel tözler ile bunlardan sonra gelen ikinci rûhânî cevherlerin (göklerden so-

---

[188] *Şifâ*'dan akt. Hayranî Altıntaş, *İbn Sinâ Metafiziği*, Ankara, 1985, s. 28.

[189] Bkz., A. Durusoy, *A. g. e.*, s. 324.

rumlu, arşı taşıyan, doğayı idare eden, oluş ve bozuluş dünyasında olanları düzenleyen tözlerin) isbatı konusunu ele alan bölüm, ve nihayet

5. gök ve yerin cisimsel tözlerinin sözü edilen rûhânî cevherlere boyun eğişini ve bunlar arasındaki ilişkiyi inceleyen bölüm.[190]

Bu bölümlemeden de anlaşılacağı üzere, onun metafiziği ve hatta bütün sistemi, hiyerarşik bir varlık anlayışı içinde, ilk ve en gerçek varolan, maddî olmayan töz olarak Zorunlu Varlık'a, yani Tanrı'ya dayanır. O Zorunlu Varlık'a öncelikle varlıklar arasında mantıksal kiplik bakımından bir ayırım yaparak ve varolanların nitelik ya da sıfatlarını inceleyerek ulaşır. Bu ayırımın sonradan sadece formel değil, fiilî gerçekliği olan bir ayırım olduğunu öne süren İbn Sinâ'ya göre, çevremizde varoluşlarını gözlemlediğimiz, kendilerine tanık olduğumuz varlıklar, özleri gereği mümkün ya da olumsal olan varlıklardır, çünkü kendilerinde, özleri gereği hiçbir zorunluluk taşımazlar.

> Bunlardan biri, kendi başına alındığında, varoluşuna zorunlulukla sahip olmayandır.[191]

Başka bir deyişle, mümkün varlıklar varolmamaları hiçbir çelişki olmadan düşünülebilen varlıklardır.[192] Dünyadaki varlıkları ister hep birlikte, ya da ister tek tek alalım; onların varolmayabileceklerini düşünmek hiçbir çelişki yaratmaz.[193] Ya da başka bir deyişle, İbn Sinâ'ya göre, varolan türleri incelediğimiz takdirde, onların özlerinde üyelerinin varoluşlarını açıklayacak hiçbir şey bulunmadığını görürüz. Onun ne olduğundan, fiilen varoluyor dahi olsa, varolduğu sonucunu çıkartamayız. Bir türün üyesi kendi içinde veya kendi başına alındığında sadece mümkün bir varlıktır, çünkü o varolduğu gibi varolmayabilir de. Varolan bir türü ele alalım, onun mahiyetinde sebeb-i vücudunu açıklayacak hiçbir şey

---

[190] Bkz., Ö. M. Alper, *A. g. e.*, s. 162.

[191] İbn Sinâ, *The Healing* (*Al-Şifâ*) (çev., Arthur Hyman), *Medieval Political Philosophy: A Sourcebook* (eds., Ralph Lerner and Muhsin Mahdi)'da, New York, 4th edition, s. 240.

[192] Bkz., Jean Jolivet, "From the Beginnings to Avicenna", *Routledge History of Philosophy*, vol III, *Medieval Philosophy*(Ed. John Marenbon), s. 42.

[193] Bkz., Lenn E. Goodmann, *Avicenna*, London, 1992, s. 55.

bulamayız. Böyle bir varlık kendi başına yalnızca mümkündür: O varolabilir de, varolmayabilir de. Ne kadar varolursa olsun, onun ne olduğundan varolduğu sonucunu çıkartamayız.[194]

Üstelik, mümkün ya da olumsal varlıklar nedensellik zinciri içinde yer alırlar; onların varoluşları son çözümlemede nedensel ilişkilerle, kendileri de özleri itibariyle olumsal olan göksel kürelere bağlanır.[195] Bununla birlikte,

> mahiyetleri gereği mümkün olan varlıklar yine mahiyetleri gereği mümkün olan sayısız sebeplerle zamandaş olarak birlikte bulunamazlar.[196]

Yani, bir nedenler zincirinin bir mümkün varlıktan (*mümkünü'l vücûd*) sonsuzca ya da *ad finitum* bir diğer varlığa gitmesi imkânsızdır; çünkü olumsal ya da mümkün bir varlık, tanım gereği varolması kadar, varolmaması da mümkün olan bir şey olmak durumundadır. Dahası, İbn Sinâ'ya göre, olumsal varoluş veya mümkün varlık, kendi içinde zorunlu olan bir şeye dayanmadığı sürece, yokluğa meyleder veya yok olup gitmeye elverişlidir. Öyleyse, nedensellik zincirinde, özü itibariyle zorunlu olan, yani özü, başka herşeyin kendisinden yoksun bulunduğu zorunluluk niteliğini ihtiva eden bir ilk terim olmalıdır. İşte bu ilk terim Zorunlu Varlıktır (*vacibü-l vücud*).

Zorunlu Varlık olarak Tanrı'nın varoluşunu kanıtlarken, gerçeklik alanını, Aristoteles'in potansiyel tözler ile aktüel tözler arasındaki ayırımına koşut bir yapı oluşturacak şekilde[197] Zorunlu Varlık ve mümkün varlıklar diye ikiye bölen İbn Sinâ'nın bu dikotomisinin temelinde, kolaylıkla anlaşılacağı üzere, kendisinin öz ile varoluş veya mahiyet ile varlık arasında yaptığı ayırım ya

---

[194] Bkz., Michael E. Marmura, "İbn Sînâ", *İslâmda Bilgi ve Felsefe* (haz. M. Armağan), İstanbul, 1997, s. 90.

[195] Bkz., Fawkia Hussein Mahmoud, "İbn-i Sinâ'nın Felsefesinde Evrenin Olumsallığı"(çev. Ahmet Cevizci), *Uluslarası İbn Türk, Hârezmî, Fârâbî, Beyrûnî ve İbn Sinâ Sempozyumu Bildirileri*, Ankara, 1990, s 196.

[196] Bkz., Prof. Dr. Mehmet Aydın, *A. g. e.*, s. 42.

[197] Bkz., Alfred L. Ivry, "Fârâbî ve İbn-i Sinâ'nın Metafiziğindeki Yeni-Platoncu Ögelerin Değerlendirilmesi"(çev. A. Cevizci), *Uluslararası İbn Türk, Hârezmî, Fârâbî, Beyrûnî ve İbn Sinâ Sempozyumu Bildirileri*, Ankara, 1990, s. 168.

da daha doğru bir deyişle, öz ve varoluş teorisi bulunmaktadır. Bununla birlikte, İbn Sinâ'nın ayırımı biraz daha özel olarak Aristoteles'in ünlü hareket ya da değişme teorisi ve Yeni-Platoncu türüm öğretisine dair tartışma bağlamında ortaya konur. O arzu ettiği sonuçlara ulaşabilmek için, bilindiği gibi, hem Yeni-Platoncu öğretide ve hem de Aristoteles'in madde-form görüşünde birtakım değişikliklere gitmiştir. Buna göre, varlığı madde ve form diye ikiye ayıran, bunlardan maddenin potansiyalite, formun da edimsellik ilkesi olduğunu bildiren Aristoteles açısından birşeyin formu, o şeyin özü, onun tanımını oluşturan genellenebilir nitelikler bütünü olarak mahiyetin toplamıdır; buna mukabil, bir şeyin maddesi de, bu formu alma potansiyeline sahip bulunan ve kendisiyle belli bir formun bireysel bir varlık olup çıktığı şeydir.

Aristoteles evrendeki hareket ya da değişme olgusunu, işte bu iki ilke yardımıyla, onların karşılıklı etkileşimi olarak veya varolan potansiyellerin edimselleşmesi diye açıklar. Birçok itiraza maruz kalan bu öğreti, özellikle bir şeyin bilfiil veya edimsel varoluşu bağlamında önemli güçlüklerle karşı karşıya kalır. Form Aristoteles'te tümel olduğu için bireysel varlıktan bağımsız olarak hiçbir varoluşa sahip değildir. Maddenin kendisi de salt potansiyalite olduğu ve ancak formla gerçeklik kazandığı için varolmaz. O zaman, sorulacak soru şudur: "Nasıl olur da var-olmayan bir form, yine aynı şekilde var-olmayan bir madde tarafından vücuda getirilir?"[198] Veya şeyler niçin yerlerinde gerçekleşmemiş bir biçimde, salt potansiyel güçler olarak varolmuyorlar? Evrendeki hareket zorunluluğunu, madde ya da formdan alamıyorsa eğer, nereden almaktadır?

İbn Sinâ açısından, türüm teorisi tek bir evrensel ve haricî hareketin varoluşunu öne sürmek suretiyle bu güçlükleri gidermeye, problemi çözmeye kalkışmakla birlikte, söz konusu hareket için bir mantık geliştirememiş veya gerekçe ortaya koyamamıştır. Probleme ve varolan güçlüklere daha derinlemesine vâkıf biri durumuna gelen İbn Sinâ, maddî nesnelerin varlığını analiz ederken,

---

[198] Ömer A. Ferruh, "İbn Sinâ"(çev. İlhan Kutluer), *Klâsik İslâm Filozofları ve Düşünceleri*(ed. M. M. Şerif), s. 125.

Aristoteles'in iki terimi yerine, üç terim kullanmaya başlamış ve genel olarak varlığa ilişkin açıklamasında madde, form ve varoluş gibi üç faktörü ve evrendeki hareketle değişme sürecinin temeli olarak da Zorunlu Varlığı öne sürmek durumunda kalmıştır. Onun söz konusu öz-varoluş teorisini geliştirmeye sevkeden şey, kolayca tahmin edileceği üzere, sadece felsefî nedenler değildir; çok daha önemlisi, İslâm dininin Tanrı ile evren arasında temel bir ayırım bulunduğunu öne sürmesi ve bu ayırımı, herkesten olduğu gibi, İbn Sinâ'dan da talep etmesi olgusudur.[199] Yunan düşüncesinden etkilenen ve filozof yönü oldukça kuvvetli olan İbn Sinâ kelâmcıların yaratımcılığını, bu görüş Tanrı'nın evren karşısındaki mantıksal önceliğini zorunlu kıldığı için, elbette kabul edemezdi.[200] Bunun yerine, o Tanrı'yı dünyadan, onun varlığının basit ve zorunlu olması olgusuyla ayırdı. Tanrı madde ve formdan meydana gelemez; o basit ve saf varlık olmak durumundadır. Tanrı'dan, her ne kadar maddeleri olmasa da, öz ve varoluştan mürekkep olan akıllar türer; maddî varlıklar ise, özlerini meydana getiren form ile maddeden meydana gelen bileşik varlıklar olup, varoluşlarını Tanrı'ya borçludurlar.

İbn Sinâ böylelikle, Yunan felsefesinin dünya görüşüyle İslâmî yaratımcılık öğretisi arasındaki çelişkiyi de ortadan kaldırır. Buna göre, o Yunanlı filozoflarla beraber, zaman içinde yaradılışı reddederken, dünyanın ezelî olduğunu öne sürer. Fakat bir yandan da, İslâm teologlarıyla birlikte, dünyayı bütünüyle ve ezelî-ebedî olarak Tanrı'ya bağımlı hâle getirir. Bu eşsiz çözüm, Yunan felsefesiyle İslâmî dünya görüşünü bir araya getiren bu olağanüstü önemli sentez, İbn Sinâ'ya felsefeyle din arasındaki ilişkiyi yeni baştan ve doğru tanımlama imkânı verir. Dinin doğrularıyla felsefenin bulguları büyük önemi olan bu temel noktada, birbirleriyle çelişmedikleri gibi, birbirlerine özdeş de değillerse, o zaman onlar birbirlerine koşut olmak durumundadırlar. İbn Sinâ işte buradan hareketle, dinin kitleler için bir tür felsefe olduğu sonucuna varır.[201] Buna göre, din çıplak ve yalın felsefî hakikatı açımlamaz,

---

[199] Bkz., Fazlur Rahman, *A. g. e.*, s. 222.
[200] Bkz., Lenn A. Goodman, *Avicenna*, s. 63.
[201] Bkz., Fazlur Rahman, *A. g. e.*,

fakat kitleleri felsefî hakikatlerin olabildiğince yakınına getirir. Peygamberler de, insanları daha ahlâklı ve erdemli kılma yönündeki pragmatik mahiyetli teşebbüsler olarak dinî hareketleri başlatan kişilerdir.

d. Türüm Öğretisi

Toparlayacak olursak, Ortaçağ'ın tüm diğer düşünürleri gibi, hiyerarşik bir varlık anlayışı benimseyen İbn Sinâ'nın metafiziğinin en tepesinde özü varoluşunu içeren Zorunlu Varlık olarak Tanrı bulunur. Buna göre, Tanrı'nın en temel özelliği zorunluluktur. Çünkü evrendeki mümkün varlıklar dizisi veya nedensellik zinciri ne kadar uzatılırsa uzatılsın, o son çözümlemede kendisine dayanacağı, varolmaması mümkün olmayan veya yokluğu düşünülemeyen zorunlu bir varlık ya da ilkede son bulmak durumundadır.[202] Bu varlık ya da ilke, varoluşu ile özünün, ya da varlık ile mahiyetinin özdeş olması anlamında, vâcip ya da zorunlu varlıktır. O'nun varlığı apaçıktır, ve o herşeyin kanıtı ya da burhanıdır. Zorunlu Varlığı kendi dışındaki varlıklarla açıklamak mümkün değildir; tam tersine, diğer bütün varlıklar O'nunla açıklanabilir.

Zorunlu Varlık olarak Tanrı birdir, yani O çokluktan bağışık olduğu gibi, sayı veya kavramsal olarak bölünebilir de değildir:

> Varoluşu zorunlu olan, zorunlulukla bir öz olmalıdır. Zira olmasaydı eğer, parçalarından her biri varoluşu zorunlu olan bir şey olacak bir çokluk olurdu.[203]

Yine, O cisim olmadığı gibi, cisme ait bir şey de değildir.[204] Zorunlu Varlık'ın dahası cinsi ve türü de yoktur.[205] Bu ise, hiç kuşku yok ki O'nun tanımlanamayacağı anlamına gelir. Başka bir deyişle, O'nun varlığı ve mahiyeti ayrı olmadığı için, cinsi, türü, eşi, benzeri, ve ortağı da yoktur; dolayısıyla, o'nun ne varlığının tanımı yapılabilir, ne de varlığına kanıt getirilebilir. Zorunlu Varlık'ın

---

[202] Bkz.,Macit Fahri, *İslâm Felsefesi Tarihi*, s. 162.
[203] Avicenna,*The Healing* (*Al-Shifâ*) , s.243.
[204] Bkz., *A. g. e.*, s. 250.
[205] Bkz., *A. g. e.*, s. 244.

konumu veya zamanı, "illeti ve keyfiyeti" de olmadığı için, O diskürsif düşüncenin konusu yapılamaz. Buradan da anlaşılacağı üzere, O'nun dengi de yoktur:

> Çünkü herşey O'ndandır, fakat O'nunla (hiçbir şeyde) ortak değildir ve O, kendisinden sonra gelen şeylerin biri olmaksızın, herşeyin kaynağıdır.[206]

Buna göre, O nedeni olmayan, mutlak, değişmez ve biricik olan varlıktır:

> Varoluşu kendisi yoluyla zorunlu olanın bir nedeni yoktur. Dahası, varoluşu kendisinden dolayı zorunlu olan varoluşu bakımından bütün yönleriyle zorunludur. ... Üstelik, varoluşu zorunlu olanın çokluktan meydana gelmesi imkânsızdır. Nihayet, varoluşu zorunlu olanın sahip olduğu hakikî doğanın her nasıl olursa olsun bir şekilde paylaşılması da mümkün değildir. Öyleyse, varlığı itibariyle zorunlu olanın göreli olmadığı, değişmez olduğu, çok olmadığı, kendisine özgü varlık bakımından paylaşılabilir olmadığı, şimdiye kadar tasdik edilmiş olanlardan zorunlulukla çıkar.[207]

O, yine mutlak olarak basittir. Zorunlu Varlık'ın özü, tüm diğer varlıkların tersine, basit bir biçimde O'nun varoluşudur. O'nun bileşiminde varoluştan başka hiçbir faktör içerilmez; gerçekte o hiçbir bileşime, nedensel bir açıklamaya ihtiyaç gösterecek hiçbir farklılaşmış yana sahip değildir.[208] İbn Sinâ'ya göre, Tanrı ya da Zorunlu varlık biricik, en yetkin, en güzel varlık ve tek gerçektir. Bu bakımdan başkası O'nu sevsin ya da sevmesin, O kendi kendisini sever; bundan dolayı da, O sevgi, seven ve sevilen'dir; aşk, âşık ve ma'şuk'dur;[209] O yine hay, kâdir ve mürid olup, bu nitelikleri kendi kendisini bilmesinin sonucudur. Zorunlu Varlık'ın bilgisi de mutlaktır. Tümeller veye düşünülebilir olanlar (*makulât*), onları sonsuz bir biçimde düşünen tanrısal akılda bulunurlar, zira düşünce, düşünen ve düşünülen Tanrı'da bir ve aynı şeydir.

İbn Sinâ'ya göre, varolanların Zorunlu Varlık ya da Tanrı'dan türemesi de, işte O'nun sözünü ettiğimiz bilgisiyle, düşünme ve

---

206 *A. g. e.*

207 Avicenna, The Healing(trans. by A. Hyman),*Philosophy in the Middle Ages*(eds., A. Hyman and J. J. Walsh), Indianapolis, 2nd edit. s. 241-42.

208 Bkz., Alfred L. Ivry, *A. g. e.*, s. 165.

209 Bkz., Hayranî Altıntaş, *İbr Sinâ Metafiziği*, s. 73.

kavrama faaliyetiyle, kendi özünü bilmekliğiyle yakından ilişkilidir. Başka bir deyişle, bilme ile yaratma, düşünme ile yapma arasındaki korrelasyonu Zorunlu Varlık'ın bir ayrıcalığı olarak gören İbn Sinâ'ya göre, dünya Tanrı'dan O'nun kendi özüne dair bilgisinin bir sonucu olarak türer. Bununla birlikte, Tanrı'nın kendi zâtı veya özünü bilmesi, bilende bir çokluğa yol açmaz; çokluk doğrudan doğruya Tanrı'dan çıkmaz. Bir olandan sadece bir çıkabilir. Başka bir deyişle, Tanrı'nın özü ve varoluşu, varlığı ve mahiyeti aynı olduğu ve kendisinde çokluk bulunmadığı, her bakımdan bir ve tek hakikat olduğu için, O'nun bilgisinin konusu da bir tektir, yani kendi özüdür; oluş veya türüm sürecini başlatan da O'nun kendini bilmesidir. Zorunlu Varlık olarak Tanrı'nın kendi özünü veya zâtını bilmesi, O'ndan bir aklın türemesine veya sudûruna yol açar.

Çokluk, işte Tanrı'dan sudûr eden ilk varlık olan ilk Akıldan doğar; yani, İlk Aklın kendini bilmesi ya da kavraması belli bir ikiliği gerektirdiğinden, onda, yaratıcısı Zorunlu Varlık'ın aksine, bir çokluk olmak durumundadır. Buna göre, İlk Akıl özü itibariyle kendisinin mümkün, fakat yaratıcısı itibariyle zorunlu olduğunu kavrar; o bu kendi özünü bilme edimine ek olarak, nihayet kendisinin ilkesini düşünmekle meşgul olur. İlk Aklın söz konusu bilme etkinliğinden üç şeyin varoluşu çıkar: O, kendi ilke ya da yaratıcısını düşünürken, ikinci aklı; kendi özünü zorunlu diye bilirken, bir ruh ya da nefsi ve kendisini mümkün diye tanırken, ilk göğün cismini (birinci felek ya da küreyi) yaratır. İkinci akıl da aynı bilişsel faaliyet içinde başka bir üçlünün doğuşuna yok açar. İbn Sinâ'ya göre, aynı şey üçüncü akıl için de söz konusu olup, bu süreç ayaltı evreni yöneten onuncu akıla, Etkin ya da Faal Akla gelinceye kadar tekrarlanır. Sonuncu akıl olan Etkin Aklın İbn Sinâ'nın türüm şemasına Fârâbî'de eksik kalan simetriyi kazandıran birtakım işlevleri vardır. O her ne kadar, kendisinin üstündeki akıllar gibi, bir göksel kürenin cismiyle ruhunu yaratamasa ve ondan başka bir gayricisimsel akıl türemese de, son çözümlemede,

1) ayaltı evrenin maddesinin türüm süreci içindeki yaratıcı nedeni,

2) başta bitkisel, hayvanî ve insanî ruh olmak üzere, maddede ortaya çıkan doğal formların yine varlık sebebi ve nihayet

3) insan aklının aktüelleşmesinin, kuvveden fiile veya gizilden edimsele geçmesinin nedeni olmak durumundadır.

İbn Sinâ'nın, daha önce sözünü ettiğimiz Yeni-Platoncu kaynağına ek olarak, ünlü Yunan astronom Batlamyus'un, birçok İslâm astronomu tarafından, ekinoksları açıklayabilmek için yapılan birtakım küçük tâdilatlar dışta bırakılacak olursa, aynen benimsenen kozmolojisine dayanan bu türüm öğretisi, herşeyden önce Tanrı'nın dünya ile olan ilişkisine açıklık getirir:

> Gerçekten de tüm varlıklar varoluşlarını en yüksek ölçüde Tanrı'ya, Zorunlu Varlık'a borçludurlar, fakat edimsel [aktüel] varoluşun bu en yüksek kaynağı işte böyledir ve bireysel tözlerin karmaşık dünyası, olanca çeşitliliği içinde, O'nun özüne yabancıdır. İbn Sinâ'nın Zorunlu Varlık'ı, tıpkı Aristoteles'in kendi kendisini düşünen düşüncesi gibi, bu dünyayı bütünüyle yaratmaz, onu gerçekte herhangi bir anlamda değil, fakat bir, ama onun için kaçınılmaz olan anlamda yaratır.
>
> İbn Sinâ'nın Tanrı'sı bundan ötürü, Aristoteles'in Tanrı'sı gibi, evrenin sözcüğün tam anlamıyla yaratıcısı olmama biçimindeki —İbn Sinâ için— sıkıntılı konumdadır. İbn Sinâ bir kez bir ezelî evren öne sürünce, bu her ne kadar yaradanın tek Zorunlu Varlık olarak kavramsallaştırılması ve varolan tüm diğer varlıkların *per se* olumsal doğası bu olguyu gözden kaçırmaya eğilimli olsa da, bu hiç kuşkusuz beklenmeliydi. Şu hâlde, Zorunlu Varlık olarak İbn Sinâ'nın Tanrısı dünyaya daha doğrudan bir biçimde karışır; o dünyayı, kendisini düşünmeye ara vermeksizin, gizilden edimsele çıkaran ve hareket ettiren bir akıldır.[210]

Söz konusu türüm şeması İbn Sinâ'ya ikinci olarak, Tanrı'nın mevcudiyetini, varolan herşeyin varoluşunun garantörü, güvencesi olarak ileri sürerken, O'nun maddeyle olan uzaklığını korumasını temin eder. Zira türümsel sürecin tekrarlanan uğrak ya da etkilerinde, her küre ya da feleğin aklı, kendisini bir mümkün varlık olarak düşünmek suretiyle, o küreye, ilk kürenin başlangıçtaki yaratılışına benzer bir biçimde, cismini verir. İbn Sinâ aynı türüm öğretisiyle üçüncü olarak, Aristoteles'in pek el sürmediği ya da muğlak bıraktığı, göksel akılların Tanrı'yla olan ilişkisini açık-

---

[210] Alfred L. Ivry, "Fârâbî ve İbn-i Sinâ'nın Metafiziğindeki Yeni-Platoncu Ögelerin Değerlendirilmesi"(çev. Ahmet Cevizci), *Uluslararası İbn Türk, Hârezmi, Fârâbî, Beyrûnî ve İbn Sinâ Sempozyumu Bildirileri*, Ankara, 1990, s. 169.

lığa kavuşturma ve Tanrı dünya ilişkisini, sözü edilen Tanrı-madde ve Tanrı-göksel akıllar ilişkisi dolayımında, biraz daha belirgin hâle getirme imkânı verir. İbn Sinâ'ya göre, göksel akıllar varoluşlarını Tanrı'dan alırlar ve sadece ontolojik değil, fakat aynı zamanda normatif olan bir hiyerarşi içinde, Tanrı'ya olan yakınlıklarına bağlı olarak konumlanırlar. Tanrı sadece ilk hareket ettirici değil, fakat aynı zamanda varlık nedeni olmak durumundadır.

e. İnsan Anlayışı

İbn Sinâ kendisinden önceki birçok Yunan ve İslâm düşünürü gibi, insan varlığı söz konusu olduğunda, düalist bir görüş benimser. Buna göre, insan bileşik bir varlık olup, bir ruh ve bir bedenden meydana gelmiştir:

> Mutlak Hakikat'ın [Hakk] insan varlıklarını iki farklı şeyden yarattığını bil. Bu iki farklı şeyden birine beden [ten], diğerine tin [can, ruh, nefes] adı verilir. O bunlardan her birini farklı bir dünyadan getirmiştir.[211]

Bununla birlikte, İbn Sinâ'nın ruh-beden düalizminin, o basit olan ruhun ölümsüzlüğüne inandığı,[212] ve insanın aslî bileşeninin ruh olduğunu düşündüğü; yani insanî ruhun bedenden ayrı bir cevher olduğunu, nefis ya da ruhun bedende yer tutmasının formun maddede yer tutmasına benzemediğini, dolayısıyla onun bedenden ayrıldıktan sonra da, varlığını sürdüren bir töz olduğunu, insanın gerçek varlığı ve benliğinin ruhtan ibaret bulunduğunu öne sürdüğü için radikal bir düalizm olduğu unutulmamalıdır. Ruh ya da nefs için, birbirlerine alternatif ve birbirleriyle ilişkili birkaç tanım sunan İbn Sinâ'ya göre, ruh, cansız bedenle ilişkilendirildiğinde, herşeyden önce canlılık ilkesi veya harekete geçirici prensip olmak durumundadır. Buna mukabil, nihaî amaç veya yetkinlik

---

211 İbn Sinâ, *Miraj Nâma* [*The Book of the Prophet Muhammad's Ascent to Heaven*], *Allegory and Philosophy in Avicenna*'da, (trans. Peter Heath), Philadelphia, 1992, s. 112.

212 İbn Sinâ, *Avicenna's Psychology, An English Translation of Kitâb al-Najât* by Fazlur Rahman, London, 1952, s. 59-63.

açısından ele alındığında, ruh belli bir yaşam tarzı ya da formunun, türü cinsten ayıran, özgül veya türsel ayırımıdır.

Yine de, İbn Sinâ'nın insan ruhu konusundaki standart tavrı ya da konumunu ifade eden tanım insan ruhunu, tek tek her birine yine ruh adının verildiği üç ayrı parçanın birliği olarak gösteren tanımdır.

> Ruh bir şekilde üç parçaya bölünebilir olan tek bir cins gibidir.[213]

Üç parçalı ruhun İbn Sinâ'nın sözünü ettiği parçaları, sırasıyla bitkisel, hayvanî ve aklî parçalardır. Bu parçaların bütünle olan ilişkisi, türün cinsle olan ilişkisi gibidir. Parçalardan her biri, bitkisel ruh karaciğerde, hayvanî ruh kalpte ve aklî ruh beyinde olacak şekilde, bedenin belli bir organında oturur.[214] Onlar belli türden eylemleri ya da faaliyetleri yöneten etkin ilkeler olmak durumundadırlar; başka bir deyişle, bitkisel ruh beslenme, büyüme ve üreme gücü ya da eylemleriyle, hayvanî ruh irâdî hareket ve hayal-duyumlama-algı gücü veya fiilleriyle, aklî ruh bilme ve yapma gücüyle ya da akılla anlaşılabilirlerin veya akledilirlerin kavranması, sanatların icadı, yaratılanlar üzerinde düşünme, doğruyla yanlışı ve güzelle çirkini birbirinden ayırma eylemleriyle seçkinleşir. İbn Sinâ farklı bireysel ruhlardan kaynaklanan eylemlerin, bireyin seçimine, organın yetenek ya da becerisine veya bedene dışsal olan koşullara bağlı olarak az veya çok iyi ya da mükemmel olabileceğini söyler. Öte yandan, ruhun parçaları arasındaki doğallıkla hiyerarşik bir ilişki, ruhların sözü edilen güçleri arasında tam bir sıra düzeni olmak durumundadır. Örneğin, aklî ruh, bitkisel ve hayvanî ruhların faaliyetlerini yönlendirip koordine ettikten başka, onlarda olmayan eylem türlerini de hayata geçirir.

İnsan varlıkları, İbn Sinâ'ya göre, bitkisel ve hayvanî ruhları tüm diğer hayvanlarla paylaşırlar. Ama insan, aklî ruha sahip olduğu için, hayvanları eyleminin kusursuzluğu ve asaleti bakımından sınırsızca aşma yeteneğine sahiptir. Aklî ruhun, biri pratik ya da amelî akıl, diğeri ise teorik akıl olmak üzere, iki veçhesi ya da

---

213 İbn Sinâ, *A. g. e.*, s. 25.
214 *A. g. e.*

boyutu vardır. Bunlardan pratik akıl, bir yandan, bedene ek olarak, bitkisel ve hayvanî ruhlarla diğer yandan teorik akıl arasındaki ilişkileri düzenleyip yönlendirir:

> Pratik meleke insan bedeninin, onu ölçüp biçmeyle karakterize olan ve amaçlı mütalaalara uygun olarak gerçekleşen bireysel eylemlere sevkeden, hareket ilkesidir.[215]

Buna göre, pratik aklın en önemli görevi ya da işlevi, hayvanî ve bitkisel ruhlara, teorik aklın özellikle ahlâkî ya da politik eylem bağlamında yararlı ve gerekli olan (örneğin yalan ve zulm kötü, doğruluk, hakseverlik veya adalet iyidir benzeri) doğrularını, öneri ya da öğütlerini kullanarak yol göstermek, onları yönetmek ve denetim altında tutmaktır.[216]

> Amelî yeti(kuvve âmile), bir başka yetinin, yani kuramsal yetinin(kuvve âlime) kurallarına göre bedenin öteki yetilerine egemen olur, ve böylece kendisi onlara boyun eğmeyip, onlar kendisine boyun eğmiş olurlar.[217]

Etik alanında bütünüyle entelektüalist bir tavır sergileyen İbn Sinâ'ya göre, pratik akıl bunu başardığı, yani ruhun daha aşağı iki parçasını yönetip yönlendirebildiği sürece, sonuç güzel huylar, ahlâken iyi ve doğru eylem, kısacası ahlâklılık olur. Buna mukabil, ruhun daha aşağı parçaları pratik akla tahakküm ederse, ruhların düzeni bozulur ve bundan da doğallıkla kötü huylar, ahlâksızlık ve her tür kötülük çıkar.

Aklî ruhun ikinci boyutu teorik akıldır. Teorik akıl sadece tümellerle, yani maddeden bütünüyle soyutlanmış olan rasyonel kavramlarla meşgul olur.[218] O, hayvanî ruhun münferit idrakleriyle pratik aklın haricî toplumsal uzlaşım ve kanaatlerle olan etkileşiminden türeyen tikellerdeki tümel unsuru bir şekilde sezgi yoluyla yakalar. Bununla birlikte, tümel kavramların gerçek kaynağı ayüstü evrendeki daha yüksek ilkelerdir, yani onlar

---

[215] *A. g. e.*, s. 32.

[216] *A. g. e.*, s. 33.

[217] İbn Sinâ'dan akt. Mehmet Dağ, "İbn Sinâ'nın Psikolojisi", *İbn Sinâ Doğumunun Bininci Yılı Armağanı*(der. Ord. Prof. Dr. Aydın Sayılı), Ankara, 1984, s. 373.

[218] bn Sinâ, *Avicenna's Psychology*, s. 33.

Etkin Akılla başlayıp, diğer göksel akıllardan geçerek sonunda Zorunlu Varlık'a erişen bir süreçte açığa çıkarlar. Şu hâlde, aklî ruhun, biri bize onun amaçlarıyla nihaî hedefini veren pratik boyutuyla ayaltı âleme, diğeri ise teorik boyutuyla ayüstü evrene yönelen iki hareketi vardır. Bu hareket ya da yönelimlerin birincisinden etik, diğerinden de bilgi çıkar.

Yeri gelmişken ve İbn Sinâ'nın etik görüşüne geçmezden önce, onun Platonik felsefeyle Aristotelesçi felsefenin sentezini tümeller bağlamında da yaptığını vurgulayalım. Burada Platon'un radikal realizmiyle Aristoteles'in ılımlı realizmini sentezleyen filozofa göre, tümeller herşeyden önce insan zihninden bağımsız bir varoluşa sahiptirler; onlar birincileyin, ayüstü evrenin göksel akıllarıyla bütün bir varlık alanına aşkın olan Zorunlu Varlık'ta varolurlar. Tümeller ikinci olarak, bireysel şeylerde onları her ne ise o yapan öz ya da formlar, ve nihayet şeylerden yapılan soyutlamanın ardından genel kavramlar olarak insan zihninde bulunurlar.

f. Etiği

İbn Sinâ'nın etiği, buradan da anlaşılacağı üzere, herşeyden önce doğalcı bir etik anlayışıdır, çünkü söz konusu etik onun insan anlayışına veya psikolojisine dayanır. Çünkü o,

> psikolojik görüşleri ahlâka ilişkin görüşlerinin temeli saymakta, buna bağlı olarak da insanın ne olduğu sorusundan kalkarak onun nasıl davranması gerektiği sorusuna gitmektedir. Başka bir anlatımla, İbn Sinâ değer yargılarını olgu yargılarından çıkarmakta, ahlâkî iyiyi psikolojinin terimleriyle ifade etmektedir.[219]

İbn Sinâ'nın etiği, ikinci olarak o insanın ahlâklılığını eylemleriyle hayata geçirdiği birtakım ödevlerden ziyade, eylemlerinin sonuçlarıyla, varılması gereken hedeflerle belirlediği için, teleolojik ya da sonuççu bir etik anlayışı olmak durumundadır. Ve ni-

---

[219] Mehmet Aydın, "İbn Sinâ'nın Mutluluk (Es-Sa'âde) Anlayışı",*İbn Sinâ Doğumunun Bininci Yılı Armağanı*(der. Ord. Prof. Dr. Aydın Sayılı), Ankara, 1984, s. 436.

hayet, bu hedef ya da nihaî amaç insanın kendisini gerçekleştirmesi, özellikle de teorik aklını tam anlamıyla edimselleştirip yetkinleştirmesi olarak tanımlandığından, bir kendini gerçekleştirme veya ebedî saadet etiği olarak ortaya çıkar.

Buna göre, ahlâkın nihaî amacı olan yetkinliğin, aklî ruh iki ayrı boyutuyla tezahür ettiği için, iki ayrı türü vardır: Pratik veya amelî yetkinlik ve teorik ya da nazarî yetkinlik. İbn Sinâ'nın düşüncesinin her ayrıntısına damgasını vuran aynı hiyerarşik yaklaşımın bir parçası olarak, insanın kendisini tam olarak gerçekleştirebilmesi, yani nefsin bütün kötülüklerden arınabilmesi ve sonunda hakikatin cilalı bir aynası hâline gelebilmesi için, pratik yetkinliğin gerçekleşmesi zorunluluğu vardır. Başka bir deyişle, aklî veya rasyonel ruhun pratik akıl boyutu söz konusu olduğunda, insana düşen bitkisel ve hayvanî ruhları, bireysel ruhların bütünsel düzenine uygun olarak yönetmektir; söz konusu parçalardan her birine, onların doğal eğilimlerine, istek ve arzularına, mutlak bir ölçülülük içinde hakkını vermektir. Bu gerçekleştiği zaman, insan hiç kuşku yok ki, erdemli olur. Temel erdemler ise, Yunan'daki kardinal erdemler gibi, dört tanedir:

> İbn Sinâ Aristotelesçi geleneği sürdürerek erdemi "ifrat" ve "tefrit"in ortası olarak tanımlar. Ancak "vasat" veya "tavassut"un gerçekleşmesi ile insan, güçlük çekmeden iyi fiilleri işleyebilir. İbn Sinâ erdemleri iffet, şecaat, hikmet (*amelî*) ve adalet diye dörde ayırır. Arzu gücü (*el kuvve eş-şehevviye*)nün itidalinden iffet, öfke gücünün itidalinden şecaat, bu iki gücün yerli yerinde kullanılmasından da amelî hikmet doğar. Bu üç erdemin birlikte bulunması ile de adalet gerçekleşir.[220]

İnsan her ne kadar pratik yetkinliğe erişince erdemli olup eylem bakımından kemâle erince, doğal olarak istek ve arzuların ölçülü tatmininden haz alacak şekilde belli bir mutluluğa hak kazansa da, bu mutluluk yeterli ve tatmin edici bir mutluluk olmaktan uzaktır. Buna göre, şehvet gücünün iki aşırı uç arasındaki dengesi olarak iffetli, öfke gücünün denge hâli olarak yiğit, kişinin her türlü psikolojik yatkınlığı ile sosyal ilişkilerinde kurduğu denge olarak hikmet dolu ve nihayet, nefsin taleplerini belli bir dengede tutmakla ilgili olan âdil bir yaşayış, müslümana el-

---

[220] *A. g. e.*, s. 444.

bette belli bir mutluluğa erişme imkânı verir. Fakat bu olsa olsa, ölümden sonra erişilecek gerçek mutluluk için, bir hazırlık olabilir. İbn Sinâ'ya göre, insanı insan yapan şey salt insana özgü aklî ruh olduğu için, insan gerçek mutluluğa ya da ebedî saadete, pratik kemâle ek olarak, teorik yetkinliğe eriştiğinde, yani teorik aklın potansiyelini tam olarak hayata geçirdiği, kendini rasyonel bakımdan bütünüyle gerçekleştirdiği, Etkin Akıldan aldığı tümelleri veya akledilebilirleri evren ve insanın evrendeki yeriyli ilgili sağlam bilgilere erişmek için kullandığı zaman erişebilir:

> Bu amelî yetkinliğe bir de düşünen gücün yetkinliğini eklersek, insanın çıkması mümkün olan en yüce dereceye ulaşmış oluruz ki, bu dereceye "hekim ve feylesofun derecesi" de denir. Zaten mutluluk da böyle yüce bir dereceye çıkmaktan başka bir şey değildir.[221]

Söz konusu teorik yetkinliğe nasıl ulaşılır?

g. Bilgi Görüşü

Teorik yetkinlik veya nazarî kemâl, İbn Sinâ'nın bakış açısından teorik aklın faaliyetinin eseri olup, o sadece Ayüstü evrenle değil, fakat bir bütün olarak evrenin kendisi, insan ve insanın nihaî amacıyla ilgili olarak ezelî-ebedî doğrulara, değişmez ve nihaî hakikatlere eriştiği zaman gerçekleşir. Teorik akıl bunu yapabilmek için, duyulardan ya da hayvanî ruhtan, fakat esas Etkin Akıldan yardım görür. Zira bilgi akledilirlerin Etkin Akıl yardımıyla insan aklına mâl edilmesi ve söz konusu temel unsurlardan hareketle genel doğrulara erişmesinden başka bir şey değildir. İbn Sinâ bunu daha iyi ifade edebilmek için, öncelikle teorik aklın düzeyleri, tümel ya da akledilirlerin türleri ve bilginin dereceleri arasında bir ayırım yapar.

Bunlardan akledilirler (*makûlat*) söz konusu olduğunda, iki ayrı tümelden söz etmek gerekir. İnsan tarafından dolayımsız olarak, yani ruh veya nefsin duyumsal düzeyde hazırlık niteliği arzeden faaliyetlere ihtiyaç duymadan kazanılan ilk akledilirler

---

221 *A. g. e.*

(*el-makûlat el-ûla*) kendinden açık ya da apaçık mantıksal doğrulardır. Bunlar ikinci akledilirlerin kavranması için sadece birer araç görevi görürler.[222] İkinci akledilirler (*el-makûlat es-sâniye*) ise, kendileri için normalde iç ve dış duyuların kullanımını ihtiva eden hazırlık niteliğindeki faaliyetlerin kaçınılmaz olduğu, sadece kanıtlayıcı, ispatî bilgiye erişmeye yetili insanlara açık bulunan kavramlar ve mantıksal çıkarımlardır.

Bilgiyi teorik aklın akledilirleri alması, onun düşünce ve bilginin temelini meydana getiren akledilirler aracılığıyla mutlak hakikatlere erişmesi diye tanımladığımızda teorik aklın ya mutlak olarak potansiyel, ya göreli olarak potansiyel ya da etkin olabileceğini söyleyen[223] İbn Sinâ'da, aklın akledilirlerle ve bilginin dereceleriyle olan ilişkisi bağlamında düzeylerini şöyle sıralayabiliriz:

1) Teorik akıl boş bir levha gibi, mutlak bir potansiyalite hâli içinde olmakla birlikte, tümelleri kavrama, akledilirleri idrak etme kapasitesi ya da yeteneğine sahip olduğunda, İbn Sinâ bu epistemolojik duruma veya aklın ilgili epistemolojik konumuna *maddî* (*heyûlanî*) *akıl* adını verir. Onun "maddî" sözcüğünü kullanması elbette aklın bu durumunu ilk maddenin hiç şekil almamış hâline benzetmesinden ötürür.[224]

2) Maddî akıl ilk akledilirleri, yani rasyonel düşüncenin temel yapıtaşlarını meydana getiren ("Bütün kendisini meydana getiren parçalardan büyüktür" veya "Bir şeye eşit olan iki şey arasında da bir eşitlik vardır" türünden) soyut mantıksal öncülleri veya (çelişmezlik ilkesi benzeri) *a priori* ilkeleri kavradığında, göreli olarak potansiyel hâle gelir ve böylelikle de İbn Sinâ'nın *bilmeleke akıl* dediği düzeye ulaşır.[225]

3) Akıl bu düzeyden itibaren, ikinci akledilirleri tasımdan da yararlanarak kavramaya ya da çıkarsamaya yetili hâle gelir. Teorik akıl bunu yapmaya başladığı, yani ilk ve ikinci akledilirleri kulla-

---

[222] *A. g. e.*, s. 436.
[223] Bkz., İbn Sinâ, *Avicenna's Psychology*, s. 33.
[224] *A. g. e.*
[225] *A. g. e.*, s. 34.

rak kendi başına, bağımsız akılyürütmelerde bulunduğu zaman, *bilfiil akıl* düzeyine yükselmiş olur.[226]

4) Akıl bu düzeye yükselmiş olmakla birlikte, bunu fiilen yapmadığı ya da sadece otomatik bir biçimde yaptığı zaman, göreli bir potansiyalite hâli içinde olur. Ama teorik akıl rasyonel araştırmaya bilerek, isteyerek ve dolayısıyla etkin bir tarzda kalkıştığı ve bunun anlamının bütünüyle farkında olduğu zaman, o *müktesep akıl* konumuna ya da düzeyine erişir.[227] Adından da anlaşılacağı üzere, aklın bu düzeyi, doğuştan getirilen bir yapı ya da derece olmayıp, "kazanılmıştır".

Aklın bu farklı düzeyleriyle ilişkili bilgi türlerine, aklın tümelleri konu alan kavrayışının alternatif yollarına gelince..

I Bilginin veya rasyonel düşüncenin birinci türü, tümellerin, akledilirlerin, evrensel doğruların adım adım ilerlemek suretiyle, ayrıntılı bir biçimde ve yöntemli olarak kavrandığı diskürsif bir akılyürütme sürecinden meydana gelir. Esas amacı bir doğru sonuca ulaşmak olmakla birlikte, tasımın mantıksal olarak istenen sonuca götüren tek tek adımları veya öncülleri üzerinde duran diskürsif düşünce veya fikrî bilgi[228] İbn Sinâ'da aklın hiç kuşku yok ki bilfiil olan düzeyiyle ilişkilidir.

II Buna karşın, ikinci bilgi türü ya meleke akıl düzeyinde ya da bilfiil akıl düzeyinden hemen sonra söz konusu olan, nefsin daha önce aklettiği, fakat daha sonra dikkatini kendisine yöneltmediği tümelleri kavrayışından oluşan bilgidir.

III Buna karşın, en yüksek bilgi türü müktesep akıl düzeyiyle irtibatlandırılan ve insanın Etkin Akılla birleşmesinin (*ittisâl*) bir sonucu olan, bu doğrudan temas sayesinde insana mutlak ve kesin hakikatlere ulaşma imkânı veren, basit ya da sezgisel bilgidir.[229]

Buradan da anlaşılacağı üzere, insanın teorik bakımdan kemâle ermesini, teorik aklın maddî düzeyden derece derece müktesep

---

[226] *A. g. e.*, s. 35.

[227] Herbert A. Davidson, *Alfarabi, Avicenna and Averroes on Intellect*, Oxford, 1992, s. 103.

[228] Bkz., Mehmet Dağ, *A. g. e.*, s. 383.

[229] P. Heath, *Allegory and Philosophy in Avicenna*, Philadelphia, 1992, s. 87.

akıla yükselmesini sağlayan en önemli fail, elbette Etkin Akıldır. O sürekli fiil hâlinde olduğu için, tümelleri ya da akledilirleri veya suretleri verendir (*vâhib as-suvar*). Etkin Akıl ikincileyin, insan aklını aydınlatır ve onun maddeden bağımsız varlıkları kavrayacak düzeye gelmesini sağlar. Şu hâlde, Etkin Akıl sayesinde yükselen ve her tür yetkinliği kazanan teorik akıl en sonunda akıllar dünyasının bir üyesi hâline gelip, gerçek ebedî saadete erişir.

İbn Sinâ, insanın göreli ve nihaî amaçlarını, insana gerek pratik ve gerekse teorik bakımdan açık olan imkânları, onun gerçek mutluluğa ulaşabilmesinin yollarını bu şekilde belirledikten sonra, insanî ruhları bir sınıflamaya tâbi tutar. Bu sınıflamaya göre,

a) Teorik ve pratik akıl bakımından tam yetkinliğe ermiş olan ârif-mütenezzihin ruhu ölümden sonra mutluluk ve sevincin zirvesinde olur.

b) Teorik akılda birinciler kadar olmamakla birlikte, pratik akılda tam yetkinleşmiş olanlar zâhid ve âbidler de mutlu ve sevinçlidir.

c) Teorik akılda yetkin oldukları hâlde pratik aklın gereğini yerine getirmeyenler, duyu hazlarına olan tutkularından dolayı, bir süre mutsuz kalacaklar, fakat bu hazların etkisi silindikten sonra mutluluğa yükseleceklerdir.

d) Teorik akılda yetkinleşme imkânı bulamamış akıl hastaları ile çocukların, vb., nefisleri ise, eğer duyu hazları tutku hâline gelmemişse, mutluluğa ancak ilâhî inâyetin ve rahmetin yardımıyla erebilirler.

e) Güç ve imkânları olduğu hâlde, teorik akıl bakımından yetkinliğe erişemeyip, maddî hazlara dalıp gidenler ölümden sonra lezzetlerin arzusuyla yanıp tutuşacak, ve bu lezzetlere erişme imkânı hiçbir zaman bulamayacakları için, bunların hasretini çekerek ebediyen mutsuz olacaklardır. İbn Sinâ'ya göre, mâkul âlemi, metafizik varlığı kabul etmeyen bu türden nefislerin sayısı azdır. Dolayısıyla, insanların büyük çoğunluğu mutluluğa er ya da geç erişeceklerdir.

h. Siyaset ve Din Felsefesi

İslâmda din ve felsefenin en yüksek düzeydeki sentezini, dini akaide felsefî ve rasyonel bir çerçeve kazandırma çabasının en üst düzeyini temsil eden İbn Sinâ, vahye dayalı dinin felsefeyle aynı hakikatleri ifade ettiğini, fakat bu hakikatleri sıradan insanların, kitlelerin anlayabileceği özel, sembolik bir dille ortaya koyduğunu söylemek bakımından Fârâbî'nin başlattığı çizgide yer alır:

> Şimdi bana sormuş olduğun sembollerin çözümünü ele alıyoruz. Nebi için konuşmasının sembolik ve sözlerinin imalı olmasının şart olduğu ileri sürülür. Nitekim Platon *Kanunlar* kitabında, peygamberlerin sembollerinin anlamlarını kavrayamayan kimsenin ilâhî melekût alemine ulaşamayacağını söyler. Böylece Pythagoras, Sokrates ve Platon gibi Yunan filozoflarının önde gelenleri ve onların nebileri, kitaplarında sırlarını içlerine doldurdukları semboller ve işaretler kullanmışlardır. Platon'a gelince, Aristo, onun hikmeti yaymasını ve bilgiyi açıklamasını eleştirmiş ve hatta şöyle demiştir: "Her ne kadar ben böyle yapmış olsam da, kitaplarımda aklı başında bilginlerden pek azının vakıf olabileceği pek çok boşluklar bıraktım."[230]

Ona göre, peygamberlerden bazıları bu özel sembolik bilgiyi göksel ruhlardan dolayımsız olarak alır. Bu türden bir kazanım, böylesi dolayımsız bir bilgi peygamberin tahayyül gücünü zorunlu kılar. Entellektüel yönü ağır basan daha yüksek bir peygamberlik türünde, peygamber göksel akıllardan sadece ilk tümelleri değil, fakat ikinci akledilirleri de alır.[231] Burada işe esas karışan şey sezgi gücüdür. İbn Sinâ'ya göre, bütün bilginin son çözümlemede kendisine dayandığı ilk ilkeleri kavrayan sezgi gücünün üstünlüğüne bağlı olarak, teorik aklın farklı yetkinlik derecelerinden söz edilebilir. Sezgi gücü bazı insanlarda yok denecek kadar azken, bazılarında da oldukça yüksek seviyelere çıkabilir:

> O zaman kişinin Nefsi daha yüksek aklî faillerle ittisal için öyle bir parlaklık ya da hassasiyet derecesine ulaşır ki, o kişi hads [sezgi] ile dolar taşar.[232]

---

[230] İbn Sinâ, "Nübüvvetin İspatı, Ve Nebilerin Sembol ve Benzetmelerinin Te'vîli Üzerine"(çev. Hüseyin Aydın-Enver Uysal-Hidayet Peker), *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, cilt, 7, sayı, 7, s. 568.

[231] Michael E. Marmura, "Avicenna maddesi", *The Encyclopedia of Philosophy* (Ed. Paul Edwards), cilt 1, s. 228.

[232] İbn Sinâ'dan akt. Macit Fahri, *İslâm Felsefesi Tarihi*, s. 154-55.

Şu hâlde, İbn Sinâ'ya göre, peygamberin göksel akıllardan sadece bilgiyi alış tarzı değil, fakat alınan bilginin niceliği de, filozofun bilgisinden farklılık gösterir. Peygamber Etkin Akıldan bütün akledilirleri "birden alır." Söz konusu entelektüel vahiy daha sonra hayal gücünden geçerek insanlara ulaştırılır. Başka bir deyişle, anlatım kazanmış olan vahiy, yine son çözümlemede akıldan ziyade hayal gücünün bir başarısı olmak durumundadır. Bu özelliklere haiz vahiy, öncelikle kendileri olmadan sosyal ve politik bir hayvan olarak insanın varlığını sürdüremeyeceği hukuk kurallarını ihtiva eder. Aynı zamanda bir liderlik kurumu olmak durumunda olan peygamberlik, İbn Sinâ'ya göre, uygarlaşmış toplumun bekâsı için vazgeçilmez olma niteliği taşır.

Tanrı'nın iyiliğini, O'nun insanlar için koymuş olduğu kuralları insan varlıklarına iletmekle yükümlü olan peygamberin en önemli görevi, dünya mutluluğu ve ebedî saadet için gerekli bilgiyi vermek ve ahlâkî erdemleri öğretmektir. Tanrı'nın nasıl bir varlık olduğu, O'nun vahdaniyeti ve öteki sıfatları, ölümden sonraki hayatın niteliği gibi konular da peygamberin insanlara bilgi aktarmakla yükümlü olduğu konulardır. Bununla birlikte, peygamber bu konuları insanlara herkesin anlayabileceği bir dille, kolay kavranabilen "misallerle" anlatır.

Reddi Felsefe: Gazâlî

İslâm felsefesinin, kendi istikbali ya da yazgısı üzerinde en belirleyici etkiyi yapan uğrağı, hiç kuşku yok ki Gazalî'nin konumlandığı yer ya da durak olmak durumundadır. Çünkü Gazâlî, İslâmın Doğu'sunda, yani en stratejik bölgesinde, Kindî'nin başlatıp Farâbî'nin, ama özellikle de İbn Sinâ'nın ivme kazandırarak devam ettirdiği din ile felsefenin birliğini temin etme hareketiyle dini felsefe yoluyla aklîleştirme sürecinin, doğrudan ya da dolaylı olarak sona erdiricisidir. Başka bir deyişle, son çözümlemede akıl ile iman, felsefe ile din, veya en azından dogmatik din ile gönül

dini arasında kesin bir tercih yapmış olan, imanı aklîleştirmenin onun özünü çarpıtmaktan başka hiçbir şey olmadığına inanan İmam Gazâlî, İslâm topraklarında felsefenin serpilip gelişmesine ve İslâmın, kendisinden yararlanmasının pek muhtemel olduğu rasyonel yoldan uzaklaşarak, tarih içinde ya bir şekilde dogmalaşmasının ya da sadece mistisizm yolunda verimli olabilmesinin, dolaylı olarak dahi olsa en önemli sorumlusu olmak durumundadır.

İslâm ortodoksisinin felsefeye açmış olduğu bir savaş zaten sürüp giderken, bütün bunları bir tek kişinin nasıl yapabildiği, İslâm'da "felsefe eşittir küfür" tavrından ya da bağnazlığından nasıl olup da bir başına Gazâlî'nin sorumlu tutulabileceği sorulacak olursa, bunu elbette Gazâlî'nin büyüklüğüne ve entelektüel kudretine bağlamak gerekir:

> Bilgi genişliği, orijinallik veya etki; hangisini ölçü alırsak alalım, Gazâlî İslâm dinî ve felsefî düşünce tarihinde emsalsiz bir yer işgal eder. Kendisi "İslâm'ın Delili" (*Huccetü'l-İslâm*), "Dinin Sözü" (*Zeynu'd-Dîn*) ve "Dinin Yenileyicisi" (*Müceddid*) olarak anılmaktadır. Es-Subkî onu değerlendirirken, Hz. Muhammed'den (*s. a. v.*) sonra bir peygamber gelseydi, o Gazâlî olurdu iddiasında bulunacak kadar ileri gider.[233]

O öyle sanılmaktadır ki, oryantasyonunun salt felsefeyle sınırlanmış, içinde bulunduğu mekân ve zamandan daha farklı bir çağ ve yerde yaşamış olması durumunda, etkisi Hume ve Kant'ın felsefede yaptığı etkiye yakın olması hayli muhtemel bir büyük eleştirel kafadır. Bununla birlikte., Hume ve Kant'ın kendi çağlarının felsefesine yönelik eleştirilerinin felsefeyi metafizikten arındırarak, bilimi temellendirecek ve destekleyecek bir felsefe konsepsiyonunun bayraktarlığını yaptığı, her koşul altında, din ya da metafizik ve gelenek karşısında felsefeden ve ilerlemeden yana bir eleştiri olduğu yerde, Gazâlî'nin felsefe eleştirisi, her ne kadar kendisinin doğrudan doğruya böyle bir amacı olmamış olsa da, felsefeyi ortadan kaldırmaya yönelik bir tavrın, ilerleme karşısında geleneğin yanında olmanın sembolü olup çıkmıştır. Ayrıca, onun bunu tam bir yol ayrımında yapmış olması, kafasının ve adı-

---

[233] M. Said Şeyh, "Gazzâlî I" (çev. Mustafa Armağan), *Klâsik İslâm Filozofları ve Düşünceleri* (ed. M. M. Şerif), s. 155.

nın büyüklüğünün kendi tavrının tek ve biricik doğru tavır gibi görünmesine, karşılıklı etkileşimlerinden diyalektik olarak sağlıklı sentezlerin doğabileceği karşıt ya da alternatif söylem ve tavırların tümden etkisizleşmesine yol açmıştır. Nitekim, Gazâlî'nin felsefe eleştirisi, İslâmda felsefenin yeniden doğuşu ya da yeni baştan yapılanışı için bir vesile de olabilirdi. Olmadıysa eğer, bu Gazâlî'nin çapının büyüklüğünden kaynaklanmıştır:

> Ne yazık ki Gazâlî'den sonra uzun yıllar İslâm dünyasının doğusunda onun çapında büyük mütefekkir yetişmemiştir. Belki de bu Gazâlî'nin ulaştığı zirveye ulaşmanın büyüklüğünden kaynaklanıyordu.[234]

a. Hayatı ve Eserleri

Asıl adı Ebu Hâmid Muhammed ibn Muhammed ibn Tâvus Ahmet et-Tûsî eş-Şâfiî olan Gazâlî, 1058 yılında Kuzeydoğu İran'da şimdi Meşhed kenti yakınlarındaki Tus kentinin iki kasabasından biri olan Gazal'da doğmuştur.

Ailesinde alanlarında temayüz etmiş olan birçok âlimin bulunduğu Gazâlî ilk eğitimini zâhid bir derviş olan babasından, sonra da ünlü bir kelâmcı ve fakih olan amcası Ebu Hâmid el-Gazâlî'den almıştır. Tasavvufa olan ilgisi hayatı boyunca hep canlı kalan, söz konusu İslâm mistisizminin sadece fikriyatını değil, fakat tatbikatını da öğrenen Gazâlî, 20 yaşındayken Nişapur'a gitmiş ve buradaki ünlü Nizamiye Medresesinde, kelâm, fıkıh, felsefe, mantık, doğa bilimleri ve tasavvuf gibi disiplinleri de kapsayan oldukça geniş bir alanda kuvvetli bir eğitim süzgecinden geçmiştir. Daha sonra henüz 28 yaşındayken Selçuklu sultanı Melikşah'ın ünlü veziri Nizamü'l-Mülk'ün teveccühünü kazanan Gazâlî, vezir tarafından bir süre önce öğrenci olduğu Nizamiye Medresesinin Kelâm kürsüsüne tayin edilmiştir. O, burada bir hoca ve kelâm âlimi olarak büyük bir ün kazanmış olmakla bir-

---

[234] Bkz., Bekir Karlığa'nın *Tehâfüt el-Felâsife*'nin kendisinin hazırladığı Türkçe çevirisine yazdığı "Gazzâlî ve Tehâfül el-Felâsife" adlı önsöz. Gazzâlî, *Tehafüt el-Felâsife* (*Filozofların Tutarsızlığı*)(çev. Dr. Bekir Karlığa), İstanbul, 1981, s. XVIII.

likte, yaklaşık olarak otuz beş yaşlarında bir büyük bunalıma girmiş ve iç dünyasında çok temelli bir dönüşüm yaşamıştır. Kuşkuculuğun kendisini baştan aşağı istila ettiği Gazâlî, felsefe bir yana, fıkıh ve kelâmdan da vazgeçmiştir. Onun fakihlerin saatler süren tartışmalarının boşluğunu, kılı kırk yaran yorumlarının kofluğunu gördükten başka, dogmaların otoritesine dayanan kelâmcıların düşünce sistemlerinin de kesinlikten yoksun bulunduğunu farketmesi güç olmamıştır. Gazâlî, M. Said Şeyh'in de söylediği üzere,

> felsefe çalışmaya bir daha, fakat bu kez dikkatle ve elinden geldiğince kavramaya gayret ederek yöneldi. Ancak Kant gibi, yalnızca akılla bir teoloji kurmanın imkânsız olduğunu anladı. Akıl gidebildiği yere kadar iyiydi, fakat çok uzağa da gidemezdi. Yüce ve Mutlak Hakikat'a onunla ulaşılamazdı. Aklın teolojik sınırlarının acı bir biçimde farkına varan Gazâlî tam bir şüpheciliğe düştü ve akıl sağlığını kaybetti.[235]

Bundan sonra kendini tamamen tasavvufa veren Gazâlî yaklaşık onbir yıl boyunca sözcüğün tam anlamıyla inzivaya çekilmiş ve uzun süreli gezgin bir derviş ve münzevî bir âlim hayatının ardından en sonunda Tus kentine geri dönmüştür. O burada hiçbir görev kabul etmeyerek aldığı ilhamları, derin bir tefekkür döneminden sonra öğrenmiş olduğu şeyleri kağıda dökmeye başladı. O artık kendisini insanları hakikate ve İslâmın manevî gücüne davet etmek konusunda sorumlu olduğuna inanan dinî ve tinsel bir reformcuydu.

Gazâlî'nin hemen tamamı bu dönemde yazılmış olan en önemli eserleri, başyapıtı sayılan *İhyâ'u Ulûmu'd-Din* [Din İlimlerinin Canlandırılışı], *Makâsıdu'l-Felâsife* [Filozofların Niyeti], *Tehafütü'l-Felâsife* [Filozofların Tutarsızlığı], *İktisad fi'l-İtikad* [İtikatte İktisad], *Mişkâtu'l-Envâr* [Nurlar Feneri], kendisinin bir tür otobiyografisi olan *el-Munkizu mine'd-Dalâl* [Dalâletten Hidayete]'dir. Bunlardan *Makâsidü'l-Felâsife*, 1145 yılında *Logica et Philosophia Algazelis Arabis* adıyla Latinceye tercüme edilmiştir.

---

[235] İbn Sinâ'dan akt. M. Said Şeyh, *A. g. e.*, s. 158.

b. Yöntemi

Bilgiye gerçekten tutkun, yaşayışını kendisine dayandıracağı kesin doğru, mutlak hakikat arayışı içinde olan biri olarak Gazâlî, düşünce sistemini oluştururken yürüdüğü bilgelik yolunda, baştan sona kritik bir zihniyet sergilemiş, zaman zaman eleştiri, ama çoğunluk bir kuşku yöntemi olarak sistemli şüpheciliği benimsemiştir. Gazâlî'nin sistemli kuşkuculuğu, onun varlığın ya da eşyanın gerçek mahiyetinin ne olduğunu sorması ve bu konuda kesin bilgiye ulaşmak istemesiyle başlamıştır. Bununla birlikte, bu temel soru onu, daha önce bilginin ne olduğunu araştırmak gerektiği kanaatine götürmüştür. O bu soruları mevcut anlayışlara, çeşitli akımların verdiği cevaplara bakarak çözümleyemezdi. Zira hakikatin bir tek olması gerektiği hâlde, çok sayıda farklı akım kendisine göre farklerden söz ediyordu. Dolayısıyla, daha gençlik yıllarından itibaren bilginin engin denizine açıldığının bilincinde olan Gazâlî'ye göre, bütün bilgi türlerinin incelenmesi ve hiçbir bilginin düşman ya da tehlikeli bir bilgi diye nitelenmemesi vazgeçilmez bir zorunluluktur:

> Her karanlıkla uğraşıyor, her müşkili yenmeğe, her uçurumu aşmaya uğraşıyor, her fırkanın akidesini dikkatle araştırıyor ve hakka ulaşmış ile batılda kalmış olanı, sünnete göre hareket edenle bid'atta bulunanı tefrik için her taifenin mezhep sırlarını keşfetmek istiyordum. ... Aynı şekilde, bir feylesofun sadece felsefesinin aslına vakıf olmaya kastediyor, bir mütekellimin sadece sözünün ve mücadelesinin gayesine muttali olmaya uğraşıyor, bir sûfî'nin iç temizliğinin sırrını öğrenmeye gayret ediyor, ... bir zındıkın sadece Allah'ı inkar cesaretini gösterişinin ve zındıklığının sebeblerini araştırıyordum.[236]

Bütün bilgileri tıpkı Descartes gibi, deneyim, diyalektik tartışma, rasyonel analiz, gönül vb., yoluyla kazanılan bilgileri ayrı ayrı kümelendirerek teker teker ele alan Gazâlî'nin yöntemi, bununla birlikte daha çok Kant'ın eleştirel ve transendental yöntemiyle, Hume'un kuşkuculuğuna benzer:

> Arzum hakikati araştırmak olduğuna göre, evvel emirde kesin bilginin temellerinin ne olduğunu araştırmam lazımdır. İkinci olarak da bu kesin bil-

[236] İbn Sînâ'dan akt. M. Said Şeyh, *A. g. e.*, s. 160-61.

> ginin apaçık ve eşyanın tam bilgisi olduğunu, herhangi bir şüpheye veya hata ihtimaline mahal bırakmadığını kavramam gerekir.[237]

Alıntının birinci bölümünden de anlaşılacağı üzere, onun araştırması herşeyden önce kesin bilginin koşullarına dair bir araştırma ya da kesin bilgiyi mümkün kılan koşullara dair bir analizden meydana gelir. Ortaçağ'ın naif realizmine koşut olarak insanın eşyaya tam olarak nüfuz edebileceğini, zihinden bağımsız gerçekliklerin ve mutlak hakikatlerin bilgisine ulaşabileceğini varsayan filozof, bu bilginin olmazsa olmaz koşullarının duyu-algısı ve rasyonel düşünce olduğuna inanır.

> Bizim delillerini kendi üzerinde taşıyan, yani duyu-algısı ve düşüncenin zorunlu ilkeleri gibi konular dışında hakikatı bulma ümidimiz yoktur; bu nedenle herşeyden önce bu ikisini sağlam bir temel üzerine oturtmalıyız.[238]

Bu iki zorunlu koşul, yol ya da aracın geçerliliği tartışılmaya başlanınca da, Gazâlî'de aynen Hume'da olduğu gibi, evvelce bilgi olduğuna inanılan bütün önerme kümeleri tek tek çökmeye veya çöpe atılmaya başlanır. Onun duyu-algısı veya duyusal bilgiyle bilimi, akıl veya rasyonel düşünceyle de felsefeyi hedef aldığına dikkat etmekte yarar vardır. O işte bu bağlamda, önce çok sayıda örnekle duyuların kişiyi aldatabileceğini göstermiş ve duyu algıları yoluyla kazanılan bilgiden şüphe etmiştir. Gazâlî, duyu verilerinin yanlışlarını bize gösterenin akıl olduğunu söyledikten sonra da aklın insanı çelişik yargılara götürdüğünü, onun kendisine güven vermediğini değişik argümanlarla ortaya koymuştur. Gerçek olduğunu sandığımız uyanıklık hâli dahi, ona göre, aslında bir düşten farksız olmayabilir. Gazâlî'nin buradaki analiz ya da araştırmasından sadece felsefe ve doğa bilimleri değil, fakat matematik ve mantık da payını almıştır. Matematik çok basit ve açık yöntemlerle kanıtlamaya yöneldiği için, ona göre, doğanın karmaşıklığını ve akılla açıklanması imkânsız yönlerini inkâr etmek zorundadır.

---

237 İbn Sinâ'dan akt. M. Said Şeyh, *A. g. e.*, s. 161.

238 İbn Sinâ'dan akt. M. Said Şeyh, *A. g. e.*, s. 161.

c. Felsefe Eleştirisi

Gazâlî yöntem tartışmasıyla hiçbir alanda kesin bilgiye ulaşılamayacağı sonucuna vardıktan sonra, özel olarak felsefenin kendisine hücum etmeye başlar. Onun felsefenin din için kesinlikle zararlı olduğunu, gerek İslâm felsefesindeki ve gerekse Yunan düşüncesindeki filozof örnekleriyle ele alıp argümantatif bir tarzda gösterdiği eseri *Tehâfütü'l Felâsife*'dir. Eserin temel iddiası, ilâhî meselelerin, ilâhiyyâtla ilgili konuların çözümünde aklın yetersizliğinden dolayı, bir müslüman için en doğru tutumun bu gibi konuların çözümünde dinî açıklamaları kabul etmek olduğudur.

Buna göre, filozofların ilâhîyyâtla ilgili belli başlı konuların çözümünde ileri sürdükleri iddiaların kesin ve ikna edici kanıt ya da argümanlara dayanmadığını, yine onların kullandığı yöntemlerle ortaya koyan Gazâlî, onların rasyonel delillerle kanıtlanması mümkün olmadığı hâlde, ezelî evren ve başlangıçsız zaman fikrini savunmakla, İslâmın hür ve yaratıcı Tanrı inancından saptıklarını; Tanrı'nın bilgisini insanın bilgisiyle karıştırarak değişen varlıklarla ilgili bilginin onları bilenlerde de değişmeye yol açacağı öncülünden hareketle Tanrı'nın yalnızca kendisinin bilincinde olduğunu, veya tümelleri ya da bütün eşyayı tümel bir bilgiyle bildiğini iddia ederek, Allah'ın bilgisini sınırladıklarını; Platon'dan beri süregelen ruhun basitliği ve gayri maddîliği tezine dayanarak, âhiret hayatının sadece ruhanî bir hayat, âhiret mutluluğunun da aklî ve tinsel doyumlardan ibaret olduğu şeklindeki fikirleriyle cismanî dirilişi reddettiklerini, duyu hazları veya elemleriyle ilgili Kuran tasvirlerini halkın ahlâkî terbiyesini amaçlayan semboller olarak değerlendirdiklerini düşünmüştür. O sonuç olarak da, bütün bu fikirleri Kuran'da yer alan sarih açıklamalarla ters düştükleri ve peygamberleri yalanladıkları için, felsefenin iman için zararlı olduğu ve filozofların tekfir edilmeleri gerektiği kanaatine varmıştır.[239]

---

[239] Bkz., Mustafa Çağrıcı, "Gazzâlî maddesi", *İslâm Ansiklopedisi*, Diyanet Vakfı yayınları, 12. cilt, İstanbul, 1995, s. 499.

Gazâlî burada, düşüncelerinin imanın esaslarına aykırı olduğunu ve dolayısıyla kâfir sayılmaları gerektiğini bildirdiği filozofları üç gruba ayırır: Materyalistler (*dehrîyyûn*), doğalcılar (*tâbiîyyun*) ve teistler (*ilâhiyyun*). Bunlardan materyalistler gerçekten varolan biricik şey ya da töz olan maddenin ezelî olduğunu, evrende gözlemlenen düzenin maddenin kendi gelişme yasalarının bir sonucu olduğunu öne sürerlerken, doğallıkla bir yaratıcının varlığını yadsırlar. Doğalcılar ya da teistler ise, bir yaratıcının veya akıllı bir Tanrı'nın varlığına inanmakla birlikte, O'nun dünyaya müdahele etmesine izin vermezler ve bir epifenomen olarak gördükleri ruhun tinselliğini ve dolayısıyla da ölümsüzlüğünü reddederler. Teistler, materyalistlerle doğalcıların yanlışlarını gözler önüne sermekle birlikte, Gazâlî'nin bakış açısından, en azından evrenin ezelî olduğunu öne sürdükleri, Tanrı'nın bilgisini sınırladıkları ve hepsinden de önemlisi, türüm öğretileriyle tanrısal yaratmanın evrensel bir determinizme tâbi olmasından sorumlu oldukları için, imanın özünü savsaklamak bir yana, dine diğerlerinden daha büyük bir zarar verirler.

Gazâlî'nin teistlerle İslâm felsefesinden Fârâbî ve İbn Sinâ'yı, Yunan düşüncesinden de onların model düşünürleri olan Sokrates, Platon ve Aristoteles'i kastettiği açıktır:

> Onların küfürlerinin yegâne kaynağı; Sukrât [Sokrates], Bukrât [Hipokrates], Eflatun [Platon], Aristâtâlis [Aristoteles] ve benzeri isimleri duymalarıdır. Onlara [adı geçen filozoflara] tâbi olan ve sapıtanlardan [bazı] grupların o [filozofların] akıllarını, usûllerinin güzelliğini, geometri, mantık, tabiî ve ilâhî ilimlerinin inceliğini tavsîfte, zekâ ve anlayışlarının fazlalığı nedeniyle, o gizli meseleleri açığa çıkarmakta bağımsız oluşlarını uzun uzadıya [mübalağalı olarak] anlatmalarıdır. Ve onlardan [şöyle] hikâye etmeleridir: Onlar akıllarının cidiyeti ve fazîletlerinin çokluğu ile beraber, şeriatleri ve mezhebleri inkâr etmektedirler. Dinlerin ve inançların tafsilâtını reddetmektedirler. Bunların, uydurulmuş kanunlar ve aldatıcı hileler olduğuna inanmaktadırlar.[240]

Kur'an'ın ruhu ile genelde felsefe, özel olarak da Yunan felsefesi arasında bir büyük uçurum bulunduğuna inanan Gazâlî'ye göre, Fârâbî ve İbn Sinâ'nın en büyük yanlışı hak yolunu bırakarak bâtılı taklid etmeleri, dinin pozitif olgularını metafizik sistem-

---

[240] Gazâlî, *Tehâfüt el-Felâsife*, s. 2.

lere kurban etmeleri ve dolayısıyla, İslâm dinini önyargılı bir felsefe sisteminin bakış açısından yorumlamalarıdır:

> Bu [husus]lar onların [İslâm filozoflarının] kulağına çarpınca, ve onların [eski filozoflar] inançlarından anlatılanlar kendi tabiatlarına uygun gelince o [fazîletli kişi]lerin topluluğunda —zanlarına göre— yer alabilmek ve onların hizâsına dizilmek, kalabalık halk topluluklarıyla birlikte yürümekten uzaklaşmak ve ataların dinlerine inanmaktan vazgeçmek için küfür inancını güzel gördüler. Ve zannettiler ki; hakkı taklîdden ayrılarak, bâtılı taklîde başlayarak büyüklük taslamak güzeldir. Halbuki bir taklîdden bir taklîde geçişin saçmalık ve akılsızlık olduğunu bilmediler. Taklîdî olarak inanılan hakikatı terketmenin, bilip araştırmaksızın çabucak bâtılı tasdik ve kabule koşmanın güzellik olduğunu [sanan] kimsenin rütbesinden Allah'ın dünyâsında daha aşağı bir rütbe var mıdır? Avamdan budalalar bile bu düşüklüğün rezâletinden uzaktırlar. Çünkü onların seciyyelerinde sapıklara benzeyerek iyi görünmek sevgisi yoktur. Budalalık sakat anlayıştan kurtuluşa daha yakındır. Körlük selâmete şaş bakmaktan daha yakındır.[241]

Tehâfüt'te Gazâlî, filozofların tam yirmi başlık altında topladığı görüşlerini şiddetle eleştirir. Bu konu başlıklarının en önemlileri hiç kuşku yok ki,

1) filozofların evrenin ezelî ve ebedî olduğuna dair dogma ya da inançları;

2) onların, bir yandan evrenin ezelî olduğunu söylerken, diğer yandan da Tanrı'nın evrenin yaratıcısı olduğunu iddia etmelerindeki çelişki;

3) ya da başka bir deyişle, filozofların yaratıcı olduğunu söyledikleri Tanrı'nın yaratma eylemini her durumda bir determinizm ihtiva eden bir türüm teorisiyle açıklamaları;

4) onların Tanrı'nın ne tümellere ne de tikellere dair bilgisini açıklamayı başaramamaları;

5) filozofların yine Tanrı'nın varlığını, birliğini, basitliğini ve maddî olmamaklığını kanıtlayamamaları;

6) onların sonuçları nedenlerin doğasına dayandıran nedensellik teorilerinin bâtıllığı, ve yine

7) filozofların nefs ya da ruhun ne tinsel ne de ölümsüz olduğunu göstermeyi başaramamalarıdır.

---

[241] *A. g. e.*

Evrenin Ezelîliği: İslâm inancına uygun olarak, evrenin Tanrı tarafından mutlak yokluktan, içinde bulunulan andan belli bir uzaklıkta bulunan geçmişin belli bir anında yaratılmış olduğuna; Tanrı'nın yalnızca suretleri değil, fakat formların yanı sıra maddeyi ve belli bir başlangıcıyla sonu olan zamanı da yarattığına inanan Gazâlî'nin en fazla rahatsız olduğu felsefî görüş, kitabın yaklaşık olarak dörtte birini kendisini tartışmaya ve çürütmeye ayırdığı, maddenin veya evrenin ezelîliği görüşü ya da problemidir:

> Filozoflar, âlemin kadîm olması konusunda ihtilâf etmişlerdir. Onlardan mütekaddimîn [eskileri] ve müteahhirîn [sonrakiler] in hepsinin üzerinde karar kıldığı görüş; onun [âlemin] kadîm olması sözüdür. O [âlem], devamlı Allah ile birlikte var olmuştur. O'nun ma'lûlüdür ve onunla birliktedir. Ma'lûlün illeti, ışığın güneşi takip edişi gibi onu takip eder. Zaman bakımından ondan sonra değildir. Bârî Teâlâ'nın [âleme] önceliği, illetin ma'lûle önceliği gibidir. Bu öncelik sıra ve zât bakımındandır, zaman bakımından değil.[242]

Filozofların evrenin ezelîliğine dair kanıtları, Gazâlî'ye göre, neden ve irâde kavramlarıyla ilgili üç varsayım ya da öncüle dayanmaktadır:

I Her sonucun bir nedeni vardır;

II Neden, sonuç dışında başka bir dışsal kuvvetin yardımıyla eylemde bulunmalıdır;

III Neden varolduğunda veya irâdî bir eylemde bulunulduğunda, o doğrudan doğruya sonuca neden olmalıdır.

Varsayımları kanıta uyguladığımızda, evrenin yoktan varlığa gelmesinin bir nedeni olduğunu söylememiz gerekir; bununla birlikte, bu neden fizikî bir neden değildir; çünkü hipotez gereği evrende böyle bir fizikî neden zaten var değildi. Ya da, bu fizikî neden belirli bir zamanda Tanrı'nın irâdî bir eylemiyle vücuda gelmişse eğer, bu takdirde tanrısal irâdenin kendisinin başka bir neden tarafından belirlenmiş olması gerekir. Ama O'nun dışında henüz hiçbir şey varolmadığından, bu da söz konusu olamaz. O zaman, filozoflar, Gazâlî'ye göre, bizi şu iki alternatiften sonuncusunu kabul etmeye zorlarlar: Ya Tanrı'nın varlığından hiçbir za-

---

[242] Gazâlî, *Tehâfüt el-Felâsife*, s. 17.

man hiçbir şey zuhur etmemiştir –ki, evren varolduğu için, bunu kabul etmek zaten mümkün değildir– ya da evrenin O'nun irâdesinin dolayımsız bir etkisi olarak ezelden beri varolmuş olması gerekmektedir.

Sonuca, tahmin edileceği üzere, şiddetle karşı çıkan Gazâlî, esas sözü edilen üç kabul ya da öncüle saldırır. Evrenin Tanrı tarafından seçilmiş olan belirli bir anda O'nun irâdesinden neşet ettiği inancının aklın ilkeleri veya mantığın prensiplerini hiçbir şekilde ihlâl etmediğini savunan Gazâlî'ye göre,

1) tanrısal irâdenin bir nedene bağlı olmadan eylemde bulunabileceğine inanmak bütünüyle meşrudur;

2) ya da en azından, bu nedenin Tanrı'nın irâdesi dışında bulunmayıp, O'nun bizatihi kendisinde varolduğuna inanma gereği vardır.

3) Üstelik, sonucun doğrudan doğruya nedeni takip etmesi gerektiği mantıksal bir zorunluluk değildir. Zaten bütün güçlük, filozofların tanrısal veya küllî irâdeyi, insanın cüz'i irâdesinden hareket ederek, yanlış bir tarzda kavramaya çalışmalarından kaynaklanmaktadır. Tanrı'nın irâdesi, tıpkı O'nun mutlak bilgisinin insanın sınırlı bilgisinden bütünüyle farklı olması gibi, insanın irâdesine hiç benzemez.

> [İlâhî irâdeyi] bizim irâdemizle temsiliniz bozuk [fâsid] bir mukayesedir. Ve bilgi konusundaki mukâyeseye benzer. Allah'ın bilgisi birçok bakımdan bizim bilgimizden ayrıdır. O hâlde, irâde konusundaki farklılık niçin uzak karşılanıyor.[243]

Demek ki, Tanrı. Gazâlî'ye göre, mutlak ve özgür irâdesiyle herşeyi her zaman yaratmaya kâdirdir. O, Tanrı'nın evrenin yaratılması için belirli bir ânı ezelde seçmesini anlaşılır kılacak sağlam bir neden ya da ilkenin bulunmasının, zaman içindeki bütün ânlar birbirlerine benzediği için, imkânsız olduğunu söyleyen filozoflara karşı, Tanrı'nın evreni yaratmak için istediği ânı tercih etme kudretine de sahip bulunduğunu söyler. Zaten Tanrı bu öz-

---

[243] Gazâlî, *Tehâfüt el-Felâsife* (*Filozofların Tutarsızlığı*) (çev. Dr. Bekir Karlığa), İstanbul, 1981, s. 26.

gürlüğe sahip bulunmasaydı eğer, O'nun irâdesinin, mutlak değil de, sınırlı olması gerekecekti.[244]

Evrenin ezelî olduğunu kanıtlamaya çalışan filozofların tutarsızlıklarının en büyüğü, Gazâlî'ye göre, onların bu bağlamda türüm teorisine başvurmalarıdır. O öğretiyi karanlık üzerine karanlık, boş ve güvenilmez bir tahmin olarak nitelerken, türüm görüşünü benimseyenlerin ne evrendeki çokluk ve düzeni açıklayabildiklerini, ne de, sıkı sıkıya sarıldıkları "birden yalnızca birin çıktığı" öncülüne rağmen, Tanrı'nın mutlak birliğini koruyabildiklerini söyler. Varlığın Tanrı'dan, tıpkı ışığın güneşten çıktığı gibi, âdeta kendiliğinden zorunlulukla taştığını bildiren kanıtın en önemli güçlüğü, öğretinin Tanrı'nın mutlak bilgisini ortadan kaldırması ya da kesin olarak sınırlamasıdır:

> Alemin ona nisbeti, ışığın güneşine nisbetine benzetilemez. Ancak malûl olması bakımından [benzetilebilir] bunun dışında böyle değildir [benzetilemez]. Çünkü güneş kendisinden ışığın, ateş te ısının çıktığının bilincinde değildir. Bu, doğrudan doğruya onların tabiatıdır. Evvel ise kendiliğinden bilendir. Onun zâtı başkasının varlığı için ilkedir. O'ndan çıkan şeylerin çıkışı O'nun tarafından bilinir. O, kendisinden çıkan şeylerden habersiz değildir. O bizden birisi gibi değildir.[245]

Tanrı'nın Bilgisinin Neliği: Tanrı'nın bilgisinin mutlak olduğu konusunda ödün vermez bir tavır sergileyen Gazâlî bu konuda kesin bir üslûp kullanırken, şunları söyler:

> Allah, karanlık bir gecede yalçın bir kaya üzerinde siyah bir karıncanın yürüyüşünden bile haberdardır ve O, havada uçan toz zerresinin hareketini farkeder.[246]

Türüm öğretisini benimseyen filozofların, demek ki Gazâlî'ye göre, aynı bağlamda düştükleri en temel yanlış, onların, öğretinin bir gereği olarak Tanrı'nın kendi özünü bilmesiyle yaratmanın aynı şey olduğunu düşünmüş olmaları; ve sistemlerinde Tanrı'nın

---

[244] Bkz., Prof. Dr. Süleyman Hayri Bolay, *Aristo Metafiziği ile Gazzâli Metafiziğinin Karşılaştırılması*, 3. baskı, Ankara, 1993, s. 213 vd.

[245] Gazâlî, *Tehâfüt el-Felâsife*, s. 86.

[246] Gazâlî'den aktaran M. Said Şeyh, *A. g. e.*, s. 180.

yalnızca tümelleri, yani cinsleri ve türleri ve doğa yasalarını bilip, tikelleri, somut olayları ve şeyleri bilmediğini söylemek durumunda kalmalarıdır. Yunan düşüncesinde Platon, İslâm felsefesinde de Fârâbî tarafından yapılmış olan bu ayırım, Gazâlî'ye göre, dini yıkacak, Tanrı'yı en temel sıfatından yoksun bırakarak ateizmle sonuçlanacak kadar zararlı bir ayrımdır. Nitekim, Tanrı'nın sadece tümelleri bildiği ileri sürüldüğünde, O'nun zaman-üstü aşkınlığı içinde kendisine yakarıp dua eden müminlerin dualarını duymayacağı, bunun da inananların kendilerine "Tanrı'nın bana ne yararı var?" diye sormalarına yol açacağı kabul edilmelidir.

Gazâlî türüm öğretisini benimseyen düşünürlerin Tanrı'nın bilgisini sadece tümellerin bilgisiyle sınırlamalarının en önemli nedeninin, onların Tanrı'yı değişmeden bağışık tutma istekleri olduğu inancındadır. Filozofların kanıtına göre, bireyler, tek tek nesne ve olaylar sürekli bir değişme içindedir. Değişme söz konusu olduğunda, bilgi de, bilinene tâbi olduğu için değişmek durumundadır. Platon ve Aristoteles gibi filozoflar, değişme olgusundan dolayı, tikellerin bilinemeyeceğini, bilginin her zaman tümellerin ve genel yasaların bilgisi olduğunu öne sürmüşlerdir. Fakat hâl bundan ibaret değildir. Bilginin konusu olan şey ya da bilinen değişince, sadece bilgi değil, fakat o şeyi bilen de değişmek, hatta ona bir şekilde tâbi olmak, dahası onun buyruğu altına girmek durumunda kalır. Bu nedenle Tanrı tek olanları, tikelleri bilseydi, O'nun da değişmesi gerekecekti. Oysa, Tanrı mutlak olarak değişmez olan varlıktır. İşte bu durumun bir sonucu olarak, Tanrı tikelleri veya cüz'iyyâtı bilmemektedir.

Tanrı'nın sadece kendi özünü ve tümelleri değil, fakat tek tek varlık ve olayları da, hatta bir toz tanesini bile bildiğini savunan Gazâlî, bu argümana bilginin bilenin özüne ait bir nitelik ya da bağıntı olduğunu, bilinenin değişse bile, Tanrı'nın özünün değişmeyip, aynen kendi hâlinde kaldığını söyleyerek yanıt verir. Hoş, O'nun etkilendiği kabul edilse bile, bu bir buyruk altına girme olmadığı gibi, bilgiden daha üstün bir nitelik de yoktur.

Öyleyse, bu da buyruk altına girme değildir, çünkü O'nun kemâli tüm objeleri bilmesindendir. Her hâdisle birlikte bizde bir bilgi hâsıl olursa, bu bizim

için bir noksan ve buyruk altına girme değil, bir kemâl olur. Öyleyse, aynı husus O'nun [Allah'ın] hakkında da geçerli olmalıdır.[247]

Nedensellik: Gazâlî'nin Yunanlı düşünürlerde ve bu filozofların görüşlerini İslâm inancıyla bağdaştırmaya çalışan dindaş filozoflarda şiddetle eleştirdiği başka bir konu da, onların nedensellik ilkesine dört elle sarılmaları, doğal olayları yine doğal nedenlerle açıklamaları, kısacası doğadaki düzenliliği doğal nedenselliğe bağlamalarıdır. Filozofların nedensellik bağlamında, doğaya içkin olan yasalılığı kabul etmeleri, onun gözünde bir kez daha küfürle eşanlamlıdır, çünkü onların evrende vuku bulan olayların kendilerinin doğa yasaları adını verdikleri ilkelere aykırı veya karşıt olarak meydana gelebileceklerini kabul etmemeleri ilâhî irâdenin yadsınmasından başka hiçbir şey değildir.[248] Eğer filozofların dedikleri doğru ve doğal nedensellik ilkesi geçerli ise, Tanrı'nın irâdesi geçersiz hâle geleceği gibi, doğal olarak mucizelere de yer kalmayacaktır.

Doğal ya da fail nedensellik yerine tanrısal nedenselliği geçirmeyi,[249] ve böylelikle de, doğal nedenlerin kendi başlarına âtıl şeyler olduklarını, onlara hiçbir şekilde irâde yüklenemeyeceğini, mutlak özgür olan tanrısal irâdenin kendisine dışsal hiçbir yasayla sınırlanmayıp, mucizelere yol açabileceğini göstermeyi amaçlayan Gazâlî, hiç kuşku yok ki, önce doğal nedensellik ilkesinin geçersizliğini kanıtlamak için çalışacaktır. Daha doğru bir deyişle, neden-sonuç bağıntısını kabul etmekle birlikte, bu bağıntının doğanın özünden gelen bir zorunluluk olarak görülmesine karşı çıkan Gazâlî'ye göre, böyle bir zorunluluk bilimsel olarak kanıtlanamaz. Onun doğanın özünden gelen bir zorunluluk olarak doğal nedenselliğe dönük reddiyesi bağlamındaki stratejisi, tıpkı Hume gibi, neden ile sonuç arasında zorunlu bir ilişki bulunmadığını argümantatif olarak göstermekten meydana gelir. Nitekim, o nedensellik bahsinin daha hemen girişinde şunları söyler:

---

247 Gazâlî, *A. g. e.*, s. 135.

248 Bkz., Hilmi Ziya Ülken, *İslâm Felsefesi*, s. 123.

249 Bkz., Prof. Dr. Süleyman Hayri Bolay, *A. g. e.*, s. 147.

Alışkanlık eseri olarak, sebep diye inanılan şey ile müsebbeb [sonuç] diye inanılan şey arasını bitiştirmek bize göre zarurî değildir. Bilakis her [ikisi] ayrı şeylerdir. Bu o değildir, o da bu değildir. Birinin isbâtı [olumlanması] diğerinin isbâtını tazammun etmez. Birinin nefyi [olumsuzlanması] diğerinin nefyini de mutazammın değildir. Birinin varlığı için diğerinin varlığı zorunlu olmadığı gibi, birinin yokluğu için zorunlu değildir.[250]

Susuzluk ile su içmek, yanma ile ateş, ışık ile güneşin doğuşu arasındaki ilişkinin hiçbir şekilde zorunlu bir ilişki olmadığını savunan Gazâlî'ye göre, geçen terimlerden biri diğerini mantıksal olarak gerektiriyor değildir. Çünkü ateşin pekâla yakmayabileceğini, suyun susuzluğu gidermeyebileceğini düşünmekte mantıksal açıdan hiçbir çelişki yoktur. O bizim yalnızca, filozofların aralarında nedensellik bağı olduğunu söyledikleri nesnelerin birbiri ardı sıra geldiklerini, benzer olayların her zaman birleşmiş hâlde bulunduklarını gözlemlediğimizi söyler. Bu ise onlar arasında, zorunlu bir bağlantı değil de, sadece bir ardışıklık ilişkisi bulunduğunu kanıtlar:

Yanmanın fâilinin [ateş] olduğunun delili nedir? Onlara [filozoflara], ateşin pamuğa değmesi hâlinde yanmanın meydana geldiğini gözlemekten başka bir delil yoktur. Gözlem o anda yanmanın hâsıl olduğuna delâlet eder, ancak bu[nun] onunla hâsıl olduğuna, yanmanın ateşten başka bir illeti [nedeni] bulunmadığına delâlet etmez?[251]

Gazâlî'ye göre, sonuç nedeni izler, nedenle birlikte ortaya çıkar, ama onun içinden çıkmaz:

Burada ortaya çıkıyor ki; bir şeyin yanında var olmak, onunla var olmaya delâlet etmez.[252]

Demek ki, deneyim ve gözlemler, yalnızca iki olayın arda arda gelişini saptamakla sınırlı kalır. Bunlardan birine neden, diğerine sonuç adının verilmesi tamamen bu iki olayın ardarda geldiğini görmeye alışmaktan kaynaklanan bir dil meselesidir ve bunlar arasındaki karşılıklı ilişkinin zorunluluğu yönündeki hüküm de bizzat alışkanlığın telkin ettiği zorunlu olmayan bir yargıdır. Zorunluluk kavramı yalnız ve yalnızca mantık alanına ait bir kav-

---

[250] Gazâlî, *A. g. e.*, s. 159 [İtalik bana ait].
[251] *A. g. e.*, s. 160.
[252] *A. g. e.*

ram olup, bir imkânlar ya da olumsallıklar alanından ibaret bulunan doğal alanda zorunluluğa yer yoktur. Örneğin, ateş ile yanma arasındaki ilişki, onlar olumsallıklar alanına ait bulundukları için, kesinlikle zorunlu bir ilişki değildir. Doğadaki nesneler veya olaylar arasındaki ilişkilerde zorunluluğa benzer bir şey varsa eğer, bu özleri itibariyle birbirlerinin dışında veya birbirlerinden ayrı olan terim ya da olayların sürekli tekrarlanmak suretiyle, zihinlerimizde birleşik hâlde görünmelerinden dolayıdır.

> Biz bu durumların vâcip [zorunlu] olduğunu değil, mümkün olduğunu iddia ediyoruz. Olabilir de olmayabilir de. Alışkanlığın sürekliliği ve ard arda gelmesi; zihnimizde onların [olayların] ayrılmaz bir biçimde [başka türlü olamayacak şekilde] geçmiş alışkanlıklara uygun olarak cereyanına müsaade ediyor.[253]

Filozofların nedensel zorunluluk dedikleri şey, demek ki Gazâlî'nin gözünde, doğal bir zorunluluk değil, fakat sadece bir alışkanlıktır ya da aynı anlama gelmek üzere, psikolojik bir zorunluluktur. Ateş-yanma benzeri bütün doğal varlık ve olaylar arasındaki sözde nedensel ilişkiler doğanın özündeki bir zorunluluktan kaynaklanmayıp, Tanrı'nın o şekilde irâde ve takdir edip yaratmasının bir sonucudur. Çünkü ateş cansız bir şeydir ve cansız bir şey de mantıksal olarak gerçek anlamda bir neden ve fail olamaz. Durum böyle olunca da, doğal nedenselliğin yerine tanrısal nedenselliği ikame etmede ve dolayısıyla, mucizelerin mümkün olduğunu öne sürmede hiçbir sakınca yoktur:

> Biz kabul ederiz ki; ateş öyle bir yaratılışla yaratılmıştır ki; benzer iki pamuk onunla karşılaşsa [ateş] ikisini de yakar ve her yönde aynı oldukları takdirde, aralarında fark gözetmez. Bununla beraber biz, bir peygamberin ateşe atılıp ta ya ateşin niteliğinin değiştirilmesiyle, ya da peygamber aleyhisselâmın bedenin niteliğinin değişmesiyle yanmamasını câiz görürüz. Allah Teâlâ'nın, ya da meleklerin ihdâs ettiği bir özellikle ateşin niteliği değişir, peygamberin bedenine [isâbet eden] ısısı azalır ve onu yakmaz. Ateş; ısı şeklinde ve hakikatı olduğu gibi bakî kaldığı halde [ateşin] ısısı peygambere ulaşmaz ve onu etkilemez. Ya da peygamberin bedeninde onu et ve kemik olmaktan çıkarmayan fakat ateşin etkisini ortadan kaldıran bir nitelik meydana gelir.[254]

---

[253] *A. g. e.*, s. 163.

[254] *A. g. e.*, s. 164.

d. İslâm Mistisizmi: Tasavvuf

Dini akıl yoluyla temellendirme yoluna hiç meyletmeyen, Tanrı-'nın rasyonel bir tarzda bilinebileceğini söyleyenlere şiddetle karşı çıkan, kısacası felsefede aradığını bulamadığı gibi, aradığını bulanları küfürle suçlayan Gazâlî, en sonunda gönül yoluna girip, tasavvufî görüşü ve mistik hayat tarzını benimser. Ona göre, tasavvufî unsurlar dinin en canlı bölümünü meydana getirip, dinî hayatı tam bir hakikate dönüştürür.[255]

Gazâlî işte böylesi bir yönelim içinde, tasavvufun pratiğinden, veya dinî bir tecrübe, *vusûl* veya *hulûl* umuduna kapılmazdan önce, tasavvufun teorik boyutu üzerinde durur; Tanrı'nın sıfatlarını, insan ruhunun mahiyeti konusunu, Allah'ın evrenle olan ilişkisini ve mistiğin *ittihad* veya *vusûl* deneyimi için vazgeçilmez olan yaşayış bilgeliğinin temel unsurlarını ele alır. Ya ehl-i sünneti tasavvufa, ya da hiç olmazsa tasavvufu ehl-i sünnete yaklaştırmak isteyen Gazâlî'nin, bununla birlikte özellikle Tanrı'-nın sıfatları ile ilgili görüşlerinin çok büyük ölçüde Kuran'a dayandığını belirtmekte yarar vardır. Ona göre, Tanrı özünde bir olan, benzeri ve evveli bulunmayan kadim varlıktır. Bütün varlığın nihaî ve en yüksek, biricik nedeni olan Tanrı yine, varlığın yetkinliğine sahip bulunan biricik hakikattır. Varolan sadece O'dur; yalnız O haktır ve başka herşey bâtıldır. Şükreden de şükredilen de O'dur; seven de sevilen de O'dur.

Fakat Gazâlî, Yunanlı filozofların etkisiyle Tanrı'nın temelde akıl veya kendi kendisini akleden düşünce olduğunu öne süren filozoflardan esas, Tanrı'nın temelde yaratılışın nedeni olan irâde olduğunu savunmak bakımından ayrılır. Ona göre, kendi eylemlerinin irâde edicisi olup, kendi irâdesinden sâdır olacak her eylemin dayanağı ve kaynağı durumunda bulunan Tanrı, az ve çok, büyük ve küçük, hayır ve şer, yarar ve zarar herşeyin kazası, yargısı ve irâdesiyle meydana geldiği varlıktır.[256] Tanrı,

---

[255] Bkz., M. Said Şeyh, "Gazzâlî II"(çev. Mustafa Armağan), *Klâsik İslâm Filozofları ve Düşünceleri* (ed. M. M. Şerif), s. 202.

[256] Bkz., Prof. Dr. Süleyman Hayri Bolay, *A. g. e.*, s.228.

kadir-i mutlak ve irâde eden bir faildir, o dilediğini yapar ve istediği gibi emreder, birbirine benzeyen ve benzemeyen varlıkları aynı şekilde yaratır, ne zaman ve ne biçimde dilerse.[257]

Diğer filozoflar gibi Tanrı'nın aşkın yönünü vurgulayan, O'nun yaratıcısı olduğu zaman ve mekânın sınırlılığının ötesinde bulunduğunu her fırsatta söyleyen Gazâlî, bir yandan da Tanrı'nın zaman ve mekân düzeni olarak evrene içkin olduğunu söylemeye çok dikkat eder. O'nun irâdesi evrenin her yer yerinde tezahür ederken, ezelî-ebedî bilgeliği ve cemali kendisini yaratılmış olanların güzelliği ve ihtişamında gösterir. Sadece Tanrı'dır kendinden kaim olan, öyle ki O'nun dışında olan herşey O'nun sayesinde vardır. O'nun zâtı dışındaki herşey yok olucudur ve bu ezelden ebede her durumda geçerlidir. Başka varlıklar ancak Tanrı sebebiyle ve O'nun sayesinde varolurlar. Buradan hareketle, O'ndan başka bir şeyin varolmadığı söylenebilir. Asıl ve gerçek varlık yahut nur Tanrı'dır; Allah'tan başka şeyler ise, özleri itibariyle yokluktan ibaret olup, Allah'a nispetle ve O'ndan dolayı varlık kazanırlar.

O herşeydir: O, olandır. O'ndan gelen hiçbir şeyin kendiliği yoktur.[258]

Yine Tanrı'nın eksiksiz iyilik ve mutlak güzellik olduğunu, nûrlar nûru olup, yaratıcı hakikatten başka hiçbir şey olmadığını söyleyen Gazâlî herşeye rağmen, bütün bu sıfatların O'nda nasıl bulunduğunun aklen bilinemeyeceğini ve insanın diliyle betimlenemeyeceğini söylemeye özen gösterir.

Ne var ki bizim dilimizde o duyguları ifade edecek ibâreler yoktur. Bunun için [kavramları] istiare ile [kullanırken] uzaklaştırma zorunluluğu [ortaya çıkıyor]. Nitekim biz mürîd, muhtâr ve fâil [terimlerin de] kendi lafızlarımızdan istiâre ediyoruz ve kesin olarak onun İrâdesinin bizim irâdemizden, onun ilminin ve kudretinin bizim ilim ve kudretimizden uzak olduğunu [belirtiyoruz].[259]

---

257 Gazâlî, *A. g. e.*, s. 88.
258 Gazâlî'den aktaran M. Said Şeyh, *A. g. e.*, s. 208.
259 Gazâlî, *Tehâfüt el-Felâsife*, s. 89.

Gazâlî'nin gözünde Tanrı evrende ne ise, nefs veya ruh da insanda odur. Başka bir deyişle, nasıl ki Tanrı evrene hem aşkın ve hem de içkin ise, ruh da bedene öyledir. Tanrı'nın insana kendi ruhundan üflediği, O'nun sıfatlarını ve hatta özünü yansıtan tanrısal kıvılcımla aydınlanmış olan ruh, aynen Tanrı gibi görünmez, bölünmez, zaman ve mekânla sınırlanmamış olup, nicelik ve nitelik kategorilerinden bağışıktır.[260] Çok daha önemlisi, ruh ya da nefs, tıpkı Tanrı gibi irâdedir, ya da en azından insan Tanrı'ya özellikle irâde bakımından benzerlik gösterir.

Başka bir deyişle, bedenin sadece kendisinin bir aracı olduğu, kendi başına hayat veren bir yaşama sahip bulunan ve bedeni denetimi altına alıp düzenleyen ruhun en temel unsuru, Gazâlî'ye göre, hiç kuşku yok ki düşünce ya da akıl değil, fakat irâdedir. İrâde özgürlüğüne sahip insan için çok sayıda ihtimal söz konusudur: İnsan ya madde aşkı veya beden sevgisiyle bedeni tatmine yönelir ya da özellikle irâdesi ve kendisini Tanrı'ya yaklaştıracak erdemli eylemlerle, Tanrı'nın şu sözüne kulak vererek, gerçek kaynağına yönelebilir:

> Ey huzura ermiş nefs! Razı edici ve razı edilmiş olarak Rabbine dön, İyi kullarım arasına dön. Cennetime gir.[261]

Bunu başarabilen insanda, Hakk'ın hakikatinin kendisinde tecelli ettiği kalpte, Gazâlî'ye göre, varlık nasılsa öylece açık seçik kavranır. Kişinin her türlü rasyonel çıkarım veya terkiplerden bağımsız olarak kendi iç tecrübesiyle ulaşmış olduğu bu bilgi sadece peygamberlere ve yüksek bir ahlâkî arınmayı gerçekleştirebilmiş olan velîlere verilen, duyu ve aklın ötesine geçebilen kutsî-nebevî ruhun bir mazhariyetidir.

---

[260] Bkz., M. Said Şeyh, *A. g. e.*, s. 204.

[261] Gazâlî'den aktaran M. Said Şeyh, *A. g. e.*, s. 205.

Şârih-i A'zam : İbn Rüşd

İslâmî coğrafyanın doğusunda, özellikle Gazâlî'nin filozoflara yönelik ağır hücumlarından sonra takatsız kalarak Batı'ya kaçan felsefenin en büyük temsilcisi ve hatta sürgün, baskı ve işkenceye uğrayan hayatıyla felsefenin İslâm dünyasındaki kaderinin sembolü hâline gelen filozof, hiç kuşku yok ki İbn Rüşd olmak durumundadır. Filozofların dinsizlikle itham edildiği bir dönemde, felsefeyi savunan bir eser kaleme alan İbn Rüşd, İslâm dünyasındaki din ve felsefe ya da din ve bilim, gelenek ve ilerleme karşıtlığında, dine ve geleneğe karşı, gerek din ve gerekse geleneğin zorunlu oldukları gerekçesiyle korunmasını talep ederek, felsefe, bilim ve ilerlemeden yana olmuştur. Eserleri en iyi durumda yasaklanan, en kötü durumda da yakılan filozofa ve eserlerine, o zamanlar gerçek bir karanlık içinde bulunan Hristiyan Avrupa sahip çıkmış ve o böylelikle bir yandan da bilim ve felsefe bayrağı ya da hazinesinin İslâmdan Hristiyanlığa geçişinin sembolü olup çıkmıştır:

> Birçok sebepten ötürü İbn Rüşd Ortaçağ Avrupa'sında, Doğu'da olduğundan daha iyi tanınıp takdir edildi. Birinci olarak onun bir çok eseri Latinceye tercüme edilmiş, elden ele dolaşmış ve muhafaza edilmişti; oysa Arapça orijinalleri ya yakılmış ya da felsefeye ve filozoflara karşı beslenen düşmanca tavır yüzünden yasaklanmıştı. İkinci olarak, Rönesans döneminde Avrupa, İbn Rüşd'ün öngördüğü ilmî metodu benimseme arzusundaydı; oysa Doğu'da ilim ve felsefe, mistik ve dinî akımlar uğruna kurban edilmeye başlanmıştı. Nitekim, kendisi ilim (ve felsefe) ile din arasındaki bu çatışmanın tesirlerine bizzat maruz kalmıştı. Doğu'da din kazandı; Batı'da ilim.[262]

Yunan felsefesini İslâm akaidine uygun hâle getiren kendi özgün sisteminde İbn Rüşd'ün felsefî konumu, buradan da anlaşılacağı üzere, Platoncu çerçeveye çok az eğilmiş olan Aristotelesçi

---

[262] Ahmed Fuad el-Ehvâni, "İbn Rüşd"(çev. İlhan Kutluer), *Klâsik İslâm Filozofları ve Düşünceleri* (ed. M. M. Şerif), s. 302.

bir konumdur.[263] Başka bir deyişle, Platon'un öte dünyacılığından ziyade, Aristoteles'in bu dünyacılığını benimseyen İbn Rüşd, aynı zamanda düşünce tarihinin tanıdığı en büyük Peripatetik, en önemli Aristoteles yorumcusudur. Aristoteles'in eserlerine çok sayıda yorum ya da şerh yazan filozofa bundan dolayı, "şârih" ünvanı verilmiştir. Nitekim, Dante *İlâhî Komedya*'da ondan Euklides, Batlamyus ve diğerleriyle birlikte "büyük şârih" diye söz eder:

> Geometrici Öklid, Batlamyus
> Galen, Hipokrat ve İbn Sinâ
> Büyük Şârih İbn Rüşd.[264]

a. Hayatı ve Eserleri

1126 yılında Endülüs Kurtuba'da dünyaya gelen ve Batı'da *Averroës* olarak bilinen İbn Rüşd'ün İslâm dünyasındaki tam adı Ebû'l-Velid Muhammed ibn Ahmed ibn Muhammed ibn Rüşd'dür. Endülüs'te hayli seçkin bir âlimler ve fakihler soyundan gelen İbn Rüşd'ün dedesi ve babası Endülüs başkadılığı görevinde bulunmuştur. O, aile geleneğine uygun olarak öncelikle İslâmî bilimleri tahsil etmiş, tefsir, hadis, fıkıh, Arap dili ve edebiyatını öğrenerek Kurtuba kadılığı yapmıştır. Sadece din bilimleri alanında değil, fakat dünyevî bilimler sahasında da eğitim gören İbn Rüşd mantık, matematik, fizik, astronomi, felsefe ve tıp gibi sahalarda araştırmalarını hayatı boyunca sürdürmüştür. Başlarda daha ziyade tıp alanındaki çalışmalarıyla temâyüz eden ve bu alanda çok önemli bir tıp kitabı olan *el-Külliyât*'ı kaleme alan İbn Rüşd daha sonra kendini büyük ölçüde felsefeye vermiştir. O, İbn Bâcce ve İbn Tufeyl'in öğrencisi olmuş,[265] bir süre sonra İbn Tufeyl aracılığıyla saraya ve zamanın kudretli hükümdarı Emir

---

[263] Bkz., Macclintock, Stuart, "Averroës maddesi", *The Encyclopedia of Philosophy*, cilt 1, s. 221.

[264] Dante, *İlâhî Komedya*.

[265] Bkz., Macit Fahri, *İslâm Felsefesi Tarihi*, s. 275.

Ebû Yakûb'a takdim edilmiştir. Onun saraydaki ilk izlenimleri şöyle anlatılır:

> Müminlerin emiri Ebû Yakûb'un huzuruna çıktığımda, onu Ebû Bekr İbn Tufeyl ile başbaşa buldum. Ebû Yakûb ailem ve cedlerimden bahisle beni övmeye başladı. Müminlerin Emiri'nin bana söylediği ilk şey filozofların görüşlerine gönderme yaparak şu oldu: "Felekler hakkında ne dersin? Kadim midir, yaratılmış mı?" Beni bir korku ve bocalama sardı. ... Fakat müminlerin emiri benim bu korku ve bocalayışımı anlayışla karşılayıp İbn Tufeyl'e döndü ve Aristo, Eflatun ve öteki filozofların fikirlerini zikrederek bana sorduğu soru hakkında onunla konuşmaya başladı.[266]

Aynı Emirin Aristoteles'in ve mütercimlerin sözlerini anlamakta güçlük çektiğini belirtmesi ve İbn Rüşd'den Aristoteles külliyâtını kendisine özetlemesini isteyince, onun felsefeyle olan ilişkisi pekişmiş ve ortaya felsefe yorumculuğunun abidesi olarak nitelendirebileceğimiz dev bir eser kolleksiyonu ortaya çıkmıştır. Sarayla iyi ilişkileri Ebû Yakûb'un ölümünden sonra, oğlu Ebû Yusuf'la da iyi giden ve bir ara saray hekimliğine kadar yükselen İbn Rüşd, her geçen gün biraz daha tutucu hâle gelen İslâmî entelektüel atmosferde giderek gerginleşen din-felsefe ilişkilerinin ve geleneği temsil eden ulemanın yoğun baskısı ile entrikalarının bir sonucu olarak 1195'te saraydan uzaklaştırılmış ve sürgüne gönderilmiştir. Eserleri bu dönemde yasaklanan, hatta bir kısmı yakılan İbn Rüşd, daha sonra iade-i itibar gördüyse de, kısa bir süre sonra, 1198 yılında hayata gözlerini kapatmıştır.

Buradan da anlaşılacağı üzere, İbn Rüşd'ün eserlerin hatırı sayılır bir bölümü, onun Aristoteles külliyatı üzerine kaleme aldığı yorumlardan meydana gelmektedir. Daha doğru bir deyişle, onun eserleri üç ayrı bölüme ayrıldığında, birinci bölüm Aristoteles felsefesiyle ilgili şerh ya da yorumlardan meydana gelir. İkinci bölüm ise, onun Fârâbî ve İbn Sinâ'ya saf Aristotelesçilik adına yöneltilen eleştirilerini ihtiva eder. Buna karşın, üçüncü bölüm daha ziyade onun din felsefe ilişkilerini tartışan, felsefenin savunuculuğunu yapan, ve nihayet epistemoloji, metafizik ve fizikle ilgili olan bağımsız eserlerinden oluşur.

---

[266] Marakkuşî'den aktaran Ahmed Fuad el-Ehvâni, *A. g. e.*, s. 300.

Bu bağlamda, Platon'un *Devlet*'i, Batlamyus'un *Almacesti*'sini de yorumlayan İbn Rüşd'ün Aristoteles felsefesi üzerine olan yaklaşık otuz sekiz şerhi[267] de

1) büyük şerhler,

2) orta şerhler ve

3) notlar ve tahliller diye üç ayrı gruba ayrılır.[268] Bunlardan büyük şerhler beş tane olup, sırasıyla Aristoteles'in *Fizik* [*es-Semâu't-Tabiî*], *Metafizik* [*Mâba'de't-Tabi'a*], *De Anima* [*Fi'n-Nefs*], *De Caelo* [*Fi's Semâ*] ve *Meteorologica*'sı [*el-Asâru'l-Ulviyye*] üzerinedir. Onun Fârâbî ve İbn Sinâ'nın Aristoteles'ten ne kadar ayrıldığını göstermeyi amaçlayan eserlerinin başında ise Türkçe karşılığıyla Farâbî'nin *Mantığa Yaklaşımının Aristoteles'inkine Karşıt Oluşuna Dair*, *Farâbi'nin İkinci Analitikler'de Burhan'ın Tertibinde ve Yasalarında ve Tanımda Aristoteles'e Olan Muhalefeti*, ve *İbn Sinâ'nın Şifâ'sının Metafizik'inde Müzakere Edilen Meselelere Dair Genel Bir Araştırma* gelmektedir. Buna karşın, onun üçüncü kategoriye giren eserleri arasında ise, Gazâlî'nin *Tehâfüt*'üne karşı kaleme aldığı *Tehâfüt-el-Tehâfüt*, dinle felsefenin uzlaştırılmasına dair bir kitap olan *Faslu'l-Makâl*, farklı disiplinlerde kullanılan yöntemleri ve genel olarak da yöntem konusunu ele alan *El-Keşf an Minhâci'l-edille* bulunmaktadır.

b. Din-Felsefe İlişkisine Dair Görüşleri

İbn Rüşd, birçok bakımdan, ama özellikle de savunuculuğunu yaptığına inanılan çifte hakikat öğretisi, yani dinin, aklın hakikatlerini geçersiz kılmamakla birlikte, onlarla çelişen kendi hakikatleri bulunduğunu savunan görüşü nedeniyle çokça eleştirilmiştir. Ona böyle bir öğreti izafe eden bakış açısı İbn Rüşd'ün İslâmî kimliğini göz ardı ettiği için hatalı olabilmekle birlikte, filozofumuzun din karşısında felsefeye belli bir ağırlık verdiği de yan-

---

[267] Bkz., Alfred Ivry, "Averroës", *Routledge History of Philosophy*, vol. III, *Medieval Philosophy*(ed. John Marenbon), s. 51.

[268] Bkz., Hilmi Ziya Ülken, *İslâm Felsefesi Tarih*, s. 154.

lış değildir. İbn Rüşd bu nedenle aşağı yukarı bütün hayatı boyunca, bir yandan Aristoteles'in eserleri için yorumlar kalem alırken, diğer yandan da felsefeyi geleneksel İslâmî bakış açısının ağır hücumları karşısında koruyabilmek; felsefenin öğretilerinin dinî öğretilere aykırı ve düşman olmadıklarını, felsefe dinî öğretileri kendi öğretilerinin popüler bir ifadesi olarak ifade edip geliştirdiği için, dinin felsefeden korkmak bir yana, felsefeden yararlanması gerektiğini gösterebilmek, kısacası din felsefe ilişkileri konusunda kendi konumunu gereği gibi ifade edebilmek için savunma yazmak zorunda kalmıştır.

Onun savunmalarını genel olarak değerlendirdiğimizde, herşeyden önce İbn Rüşd'ün, kendisini bütünüyle felsefeye adamış bir filozof diye takdim ederken, bir yandan İslâm akaidine her koşul altında saygı göstermek gereğini vurguladığını, diğer yandan da dinin biz insanların hikmet arayışı peşinde olma, felsefenin peşinden koşma gibi bir yükümlülüğümüz bulunduğunu söyleyip, kendisinin bu yükümlülüğün gereğini yerine getirdiğini iddia ettiğini görüyoruz. Buna göre, o genel olarak imanın muhtelif unsurlarının doğruluk değeri üzerinde düşünmekten, bu konuda bir fikir beyan etmekten ısrarla kaçınmış, ama bir diğer yandan da geleneksel dinî inançları tasdik etmenin politik ve etik bakımdan zorunlu olduğunu her fırsatta öne sürmüştür. İbn Rüşd'ün bu tavrının dâhice bir stratejinin eseri olmaktan çok, hakikatın peşinde koşan dürüst bir filozof ya da nesnel bir bilim adamının entelektüel araştırmayla ilgili ilkeleri ya da ölçütleri dine uygulamasının bir sonucu olduğu düşünülmelidir.[269]

Buna göre, her disiplin veya etkinlik alanı bir veya birtakım hakikatleri keşfedip açımlama iddiasında bulunur. Ama disiplinler, yöntemler ve dayandıkları öncüller dikkate alındığında, birbirlerinden sadece farklılık göstermekle kalmazlar, fakat birbirleriyle mukayese bile kabul etmezler. Dinin de, her ne kadar kanıtlanamaz olsalar dahi, kendi öncülleri vardır. Dahası, vahye dayanan bütün dinlerde olduğu gibi,. İslâm'da da ortaya konan iddiaların kendine özgü yapısı, bu iddialar mucizelere duyulan inanca bağımlı olduklarından dolayı, İbn Rüşd'e göre mantıksal ve ras-

[269] Bkz., Alfred L. Ivry, *A. g. e.*, s. 52.

yonel söylem için kaçınılmaz olan doğal ve empirik temellerle bağdaştırılmaz. Öyleyse, din felsefe ilişkilerine bu perspektiften bakıldığında, ikisini birbiriyle uzlaştırmak imkânsız gibi görünür.

Bununla birlikte, konuya öncülleri ve zeminleri farklı olan disiplinlerin ortaya koyduğu hakikatler bakımından değil de, yöntem ve *Faslu'l-makâl*'ın kendi özgün perspektifinden yaklaşacak olursak, felsefe ve dinin birbiriyle bir şekilde uzlaştırılabileceklerini görürüz. İbn Rüşd'e izafe edilen "çifte hakikat öğretisi" de, işte bu bağlamda, din ve felsefenin geçerlilik iddiaları tartışılamayacak ayrı hakikatlere sahip bulunduğu şeklinde değil, fakat onların farklı yöntemleri kullanan disiplinler olarak, aynı hakikatin değişik ifadeleri olduğu şeklinde yorumlanabilir. Buna göre, yöntem tartışması söz konusu olduğunda, İbn Rüşd, Aristoteles'in *Organon*'unun bir parçası olarak mütalaa ettiği *Poetika* ve *Retorika*'ya ilişkin yorumunda, hakikati ifade etmenin bir aracı olarak şiire veya imgesel anlatıma hiç güvenmediğini belli eder; buna karşın, retoriğin geleneksel dinî söylemdeki genel ve zorunlu kullanımını tasdik ederek ona olumlu bir değer biçtiğini gösterir. Diyalektik akılyürütme söz konusu olduğunda, o bu akılyürütme tarzını, kelâmcılar tarafından kendi içinde yeterli bir metodoloji olarak görüldüğü zaman, şiddetle eleştirir; fakat aynı akılyürütme tarzı filozoflar tarafından kanıtlayıcı akılyürütme ya da burhana geçiş için bir sıçrama tahtası olarak değerlendirildiğinde, ondan övgüyle söz eder. Buradan da anlaşılacağı üzere, İbn Rüşd için ideal akıl yürütme tarzı burhan, yani öncülleri zorunlu olan kanıtlayıcı dedüktif akılyürütmedir.

Faslu'l-makâl'a işte bu açıdan bakıldığında, İbn Rüşd'ü, "felsefenin görevi," kendisine göre, "varlıkları tetkik etmek ve bu varlıkların Sâni [Allah]'a nasıl delâlet ettiklerini araştırmak,"[270] yani onları Tanrı'yı bilmeye götürecek şekilde değerlendirmek olduğu için, eserin hemen başında felsefenin din tarafından emredildiğini söylerken görüyoruz:

---

[270] İbn Rüşd, *Felsefe - Din İlişkileri* (*Faslu'l-makâl* ve *el-Keşf an minhâci'l-edille*) (hazırlayan Süleyman Uludağ), İstanbul, 1985, s. 96.

"Ey basiret sahipleri, itibar ediniz" [Haşr, 59/2]. Bu âyet aklî kıyası veya aklî ve şerî kıyasın ikisini birlikte kullanmanın farz olduğu konusunda bir nastır, kesin bir dinî hükümdür.

"Arzın ve semâların melekûtuna ve Allah'ın yarattığı her şeye bakmıyorlar mı?" [Arz ve semâlardaki hükümranlığı ve idare şeklini görmüyorlar ve bunlar üzerinde düşünmüyorlar mı, A'raf, 7/184]. Bu âyet, bütün varlık üzerinde düşünmeye teşvik eden açık ve kesin dinî bir hüküm getirmiştir.[271]

Şu hâlde, İbn Rüşd'ün gözünde, dinin emrettiği hakikî bilgi evrendeki varlıklara ve onlar aracılığıyla da esas Tanrı'ya ilişkin bilgidir. Bu bilgiye erişmenin yolu ise tasdik ya da olumlamadır. Tasdik de,

1) kanıtlayıcı ve dedüktif bir tarzda veya burhanî,

2) diyalektik veya cedelî,

3) retorik veya hitabî

olur:

Diğer taraftan insanların tabiatı, tasdik yönünden birbirinden üstün [ve farklı]dır.

1. İnsanların bazıları [bir hükmü] burhanla tasdik eder.
2. Diğer bazıları, [aynı hükmü] cedelî sözlerle, —burhan sahibinin burhanla tasdik ettiği gibi— tasdik eder.
3. Öbür bazıları ise, hitabî [ve iknaî] sözlerle, fakat burhan ehlinin burhana dayanan sözlerle tasdik etmeleri gibi tasdik eder.[272]

Buradan da anlaşılacağı üzere, bütün insanlar, yaratılış ve yetenek itibariyle hakka ve hakikate bu üç yoldan biriyle davet edilirler, hakikî bilgiye sözü edilen üç yoldan biriyle ulaşırlar. Birinci yol, kanıtlayıcı akılyürütmeyle kanıtlayıcı olmayan akılyürütmeyi birbirinden ayırabilen, ve sayıları oldukça az olup, apodeiktik bir tarzda akıl yürüten burhan ehli filozofların yoludur. Onlar zorunlu öncüllerden hareket eden kanıtlayıcı akılyürütmeyi kullanırlar. Bir derece daha aşağı olan yol, onun yaşadığı çağda resmî bir mezhep olan Eş'ariyye'nin, yani herkes tarafından değil de, çoğunluk tarafından kabul edilen, zorunlu değil de muhtemel öncüllerden yola çıkan diyalektik akılyürütmeyi veya cedeli kullanan Kelâmcıların yoludur. Üçüncü yol ise, sorunsalları yalnız

---

271 İbn Rüşd, *A. g. e.*, s. 97.

272 İbn Rüşd, *A. g. e.*, s. 111.

ve yalnızca örneklerle ve imgesel düşünce tarzıyla kavrayabilen hitabet ehli olarak kitlelerin, sıradan insanların yoludur.

İbn Rüşd'ün felsefe-din ilişkisine dair bu tartışmasından iki sonuç çıkar: Bir, felsefeyle din aynı yolun yolcusudur; aynı hedefe giden yolda yürüyen bu disiplinler, sadece farklı araçları kullanırlar. Aynı hakikat felsefede bilimsel bir tarzda, dinde ise hitabet yoluyla ifade edildiğinden, onlar yalnızca aynı hakikati farklı şekilde dile getiren disiplinlerdir. Bundan dolayı, "felsefe dinin ikiz hemşehrisidir; ya da onlar birbirlerini tabiatları gereği seven iki arkadaş gibidir."[273] İki, her ne kadar bu eserinde, bir filozoftan ziyade, bir teolog ya da kelâmcı gibi konuşsa da, apodeiktik bilginin, diyalektik akıl yürütmenin ve retoriğin Aristoteles'teki anlamlarını ve hangisinin onda daha üstün tutulduğunu herhalde iyi bilmek durumunda olan tarihin en büyük Aristoteles yorumcusu için, felsefe dinden üstün olmak durumundadır. Başka bir deyişle, İbn Rüşd'ün söz konusu tartışması "bilimsel, yani kanıtlanabilir olan felsefî söylemin, tüm diğer akılyürütme biçimleri karşısındaki üstünlüğünün dogmatik bir tasdikidir."[274] Hatta, dinin zahirî ve batınî anlamları olduğunu, filozofların küfürle itham edilmemek için, batınî yorumlarını kitlelere açıklamamaları gerektiğini; böyle yapan kelâmcıların birbirlerini küfürle suçlayan çeşitli İslâm mezheplerinin doğuşundan sorumlu olduğunu söyleyen[275] İbn Rüşd'ün, kelâmcıyı değil de, filozofu neyin zahirî, neyin batınî bir tarzda yorumlanacağının, neyin sembolik bir tarzda ifade edilip, neyin edilmeyeceğinin ölçüsü yaptığına bakılırsa, din ya da teoloji onda felsefeye tâbi olmak durumundadır.[276]

c. Metafiziği

İbn Rüşd bundan sonra, Aristotelesçi bilimler sınıflamasında, teorik bilimler kapsamı içine girer, metafizik alanına dalar. Onun,

---

[273] Ahmed Fuad el-Ehvânî, *A. g. e.*, s. 305.
[274] Alfred L. Ivry, *A. g. e.*, s. 55.
[275] İbn Rüşd, *A. g. e.*, s.113-19.
[276] Bkz., Frederick Coplestone, *A History of Philosophy*, 3. cilt, s. 199.

mutlak anlamı içinde varlığı, fizikî evrende bulunan varlıkların maddî olmayan ilkelerini ve yine varolanların Tanrı başkaca ilâhî varlıklar cihetinden nedenlerini ele alan disiplin diye tanımladığı kendi metafiziği, hiç kuşku yok ki, bir "Bir" veya "Tanrı metafiziği"nden ziyade, bir "Varlık metafiziği"dir.[277] Çünkü ona göre metafizik, varlık olarak varlığı, fizik biliminin incelediği varlık türleriyle bunların ilk nedene varıncaya kadar bütün ilkelerini konu alan tümel-teorik bir bilimdir. Başka bir deyişle, İbn Rüşd İslâm felsefesine Yeni-Platoncu felsefeden intikal eden türüm şemasını korumakla birlikte, onda önemli tâdilatlar yapmış[278] ve eşbiçimli, yani aynı ilkelerin hem ayüstü ve hem de ayaltı âlemde geçerli olduğu bir evren tasarımı içinde, varolanların varlığını Aristotelesçi bir şema veya madde/form analizi bağlamında ya da hilomorfik bir çerçeve içinde ele almıştır.

İlk Muharrik: Buradan da anlaşılacağı üzere, Tanrı'sı Kuran'ın Allah'ından ziyade filozofun Tanrı'sı olan İbn Rüşd'ün varlık cetveli veya spektrumunun bir ucunda salt potansiyel varlık, şekilsiz özdek olarak ilk madde, diğer ucunda da bütünüyle edimsel varlık, saf düşünce ve akıl, İlk Hareket Ettirici olarak Tanrı bulunur. Buna göre, İlk Muharrik ya da Hareket Ettirici veya Tanrı, onda tıpkı Aristoteles'te olduğu gibi, hem bütünüyle edimsel, hem de tek tek her varlığın kendi fiilî durumunu son çözümlemede kendisine borçlu olduğu edimsellik ilkesi olarak, cisimsel olmayan tözdür. Varlık ilkesinin bizatihi kendisini temsil eden Tanrı, onda evrendeki sürekli oluş ve değişmeyi başlatma ve kolaylaştırma işlevi görür. Başka bir deyişle, İbn Rüşd'de Tanrı'nın varoluşu "kozmolojik delil"le, yani ayüstü evrenin, Tanrı'nın ilk ve zorunlu nedeni olduğu hareketiyle ilişki içinde, veya kozmolojik delille düzen ve amaç kanıtının ondaki başarılı sentezleri diye yorumlanan "inâyet" ve "ihtirâ" delilleriyle kanıtlanır.

---

[277] Bkz., Ahmed Fuad el-Ehvâni, *A. g. e.*, s. 300.

[278] Bkz., Herbert A. Davidson, *Alfarabi, Avicenna and Averroes on Intellect*, Oxford, 1992, s. 223-29.

Buna göre, İbn Rüşd söz konusu Tanrı görüşünü büyük ölçüde Aristoteles'in, özsel varlığı ve biricik etkinliği düşünce olan ve bu nedenle Aristoteles sonrası düşünce geleneğinde saf bilgi olarak yorumlanan bir gayrı-cisimsel zihin olarak Hareket Etmeyen Hareket Ettirici konsepsiyonundan türetmiştir. Bununla birlikte, İbn Rüşd için bu tanrısal düşünce ya da bilgi sadece kendi kendisini düşünen bir düşünce değildir. Diğer İslâm düşünürleri gibi, o da Tanrı'nın kendi kendisini düşünürken, bütün varlıkların özsel formlarını düşündüğüne ve böylelikle de türleri bildiğine inanır. Başka bir deyişle, Yeni-Platoncu türüm öğretisinden olabildiğince sakınan ve bunun yerine formların bileşimlerine ya da terkiblerine girdiği tözlerde aslen varolduklarına inanan İbn Rüşd, her formun edimselleşmesi, yani kuvveden fiile geçişi için son çözümlemede İlk Nedene bağımlı olduğunu söyler.[279]

Dahası, evrenin Tanrı'ya olan fizikî bağımlılığı, İbn Rüşd'de, akıl ve düşünceye ek olarak, arzu ve hatta aşk yoluyla ifade edilir. Zira göksel cisimlerin, kendilerinin maddî olmayan formel ilkeleri olarak varolan veya fonksiyon gören akılları olduğu düşünüldüğünde, bu İbn Rüşd için tek tek her göksel aklın kendi küresi ya da feleğinin, gerek onun diğer feleklerle ve gerekse İlk Hareket Ettiriciyle olan ilişkisi bağlamında, yerini bildiği anlamına gelir. Ona göre, bu bilgi aynı zamanda göksel aklın, feleklerin kusursuz ve dairesel ebedî hareketlerinde ifadesini bulan, kendisini olabildiğince yetkin bir tarzda gerçekleştirme yönündeki bir arzusu, Tanrı'ya duyulan bir aşk, O'nun için duyulan bir özlem diye de tanımlanabilir.[280]

Ayaltı evren: Gezegenlerin hareketlerini açıklamak için cisimsel olmayan ikinci bir ilkeye ihtiyacı olmadığını düşünen, ve bundan ötürü de her felek için, bir akla ek olarak, bir de ruhun varoluşunu öne sürmeyen İbn Rüşd yaratılışı ise, Tanrı veya İlk Hareket Ettiricinin kendisinden hem doğrudan ve hem de dolayımlı olarak sorumlu olduğu ebedî bir süreç biçiminde tanımlamıştır. Buna

[279] Bkz., A. Ivry, *A. g. e.*, s. 53.
[280] *A. g. e.*

göre, Tanrı, ilk ve ereksel neden olarak, göksel cisimlerin hareketinden doğrudan doğruya, ve ayrıca, bu hareketler aracılığıyla, ayaltı evrendeki bütün nesnelerin doğasını belirleyen fail ve formel nedensellikten de dolayımlı olarak sorumlu olan faildir. Şu hâlde, madde dahi, kendisinin terkibine giren formlar yoluyla Tanrı'nın bilgisi ve gözetiminin kapsamı içinde yer alır.

İbn Rüşd maddeyi her ne kadar diğer filozofların Yaratıcılarıyla kıyaslandığında evrenle çok daha yakın bir ilişki içinde bulunan Tanrı'nın gözetimine verse de, onu, yine genel Aristotelesçi çerçevesinin bir gereği olarak, şekilden bütünüyle yoksun bulunan ilk madde diye tanımlayıp, bir ucunda İlk Hareket Ettirici'nin yer aldığı varlık cetvelinin diğer ucuna yerleştirir. Buna göre, ilk madde şekil almayı, yani gerçekleşmeyi bekleyen gizil güç, potansiyalite ilkesidir. İlk madde her ne kadar şekilsiz varolamasa da, onun İbn Rüşd'e göre bir varlığı olmak durumundadır. Ondan başlayarak İlk Hareket Ettiriciye kadar uzanan hiyerarşik yapılanma içinde yer alan bütün varlıkların temel ilkeleri şu şekilde sıralanabilir:

1) Ayaltı evrende yer alan, oluş ve bozuluşa tâbi olan, değişmeye ve bozulmaya uğrayan şeyler töz cinsinden varlıklar olup, bu varlıklar bir madde ve bir formdan meydana gelirler. Bir töz, bireysel bir varlık ya da cisim her ne kadar bir madde ve bir form ya da suretten meydana geliyorsa da, madde ve formdan hiçbiri cisim değildir.

2) Bunlardan madde potansiyalite, form ise edimsellik ilkesidir.

3) İlk maddenin edimsel ya da bilfiil varlığı yoktur, o yalnızca form ya da şekil alma potansiyeline sahiptir.

4) İlk maddenin kendileriyle edimsel ya da bilfiil hâle geldiği ilk basit cisimler dört unsur diye bilinen toprak, hava, su ve ateştir.

5) Bu dört unsur kendilerinin dışındaki cisimlerin bileşimi ya da terkibine karışım ögeleri olarak dahil olurlar.

6) Doğal ısı gerçek bileşimin yakın nedeni olmak durumundadır.

7) Organik varlıklar kendi türlerindeki canlı bireylerden doğal ısı mârifetiyle meydana gelirler. Ruh ya da nefs, onların oluşumlarının yakın nedenidir; onların uzak nedeni ise küre ya da felekleri hareket ettiren Etkin Akıldır.

Bu Etkin Akıl İbn Rüşd'de Tanrı'dan taşan ilk varlık, evrenin yaratılışı konusunda ilk ve tek aracı olan ilk akıldır. İlk akıl, yıldızları yöneten güçlerin doğduğu kaynaktır. Birer canlı varlık olan yıldızlar, ilk aklın yönetimi altında belli dairelerde dönerler. Yıldızların döndüğü bu dairelerin de ayrı ayrı akılları vardır. Birbirleri ardı sıra gelen bu akıllar birbirlerine bağlanırlar. Her akıl, kendisinden bir önceki akıldan sudûr etmiştir, çıkmıştır. Bütün akıllar basamak basamak ilk akıldan doğduğu için, ilk akıl evrende olup biten herşeyi bilir. Buna karşın, ilk ya da Etkin Akıl Tanrı'ya en yakın varlık olduğu, onunla birleşmiş durumda bulunduğu için, Tanrı da dünyayı onunla bilir.

İbni Rüşd, bütün insan akıllarının öz bakımından bir ve aynı olduğunu söylemiştir, çünkü tüm akıllar aynı kaynaktan, yani ilk akıldan sudûr etmişlerdir. O, psikolojisinde, ilk aklın, bütün insan akıllarını kuşatan genel bir akıl niteliği taşıdığını söyler. Bu yüzden, tüm insanlığın aklı olduğu söylenebilecek genel bir aklın varlığından söz edilmelidir. Evrende sonsuz ve ölümsüz olan bir "ebedî akıl" vardır. Bütün insanlığı kapsayan bir "ebedî akıl" olduğuna göre, insanlık da ebedîdir, ölümsüzdür.

İbn Rüşd şu hâlde, insanın bilgisini tek bir akla, ebedî olan Etkin Akıl'a yerleştirmiş ve ruhun ölümsüzlüğüne kesin olarak karşı çıkmıştır. İnsan öldükten sonra, bedenle ilgili bütün aşağı varlıklar yok olup gider, yalnızca tüm insanlarda ortak olan Etkin Akıl kalır. Etkin Akıl tek olduğu için ezelî-ebedîdir, ölümsüzdür.

d. Etik ve Siyaset Felsefesi

İbn Rüşd, metafiziğine ek olarak, etikte de Aristoteles'i izler; yani mutluluk nihaî hedefine erdemli bir yaşayışla erişilebileceğini, bunun da ancak ideal bir toplum düzeninde mümkün oldu-

ğunu savunur. Buna göre, etik söz konusu olduğunda, o önce irâde özgürlüğü problemini ele almıştır. İnsanın kendi özü gereği bağımsız olduğunu söyleyen, insanın bu bakımdan kesin bir özgürlüğü bulunduğunu savunan İbni Rüşd, bir yandan da insanın, dış olaylar ve kendisinin dışındaki oluşumlar dikkate alındığında, bağımlı olduğunu, birtakım koşulların etkisi altında kaldığını belirtmiştir. İnsan kendi iç varlığı bakımından özgür, kendisinin dışındaki gelişmeler bakımından özgür değildir, doğal ve tanrısal yasaların yönetimi altındadır. Buradan, insanın iki ayrı sınır arasında kaldığı sonucu çıkar. O, bir "irâde varlığı" olarak kendi eylemlerinden sorumludur, kendi tercihi altında gerçekleştirdiği tüm eylemlerinden dolayı sorumluluk duygusu taşır. Kendi elinde olmayan, dıştan gelen etkilerden dolayı da, sorumlu değildir.

İnsan hayır ve şer karşısında seçme özgürlüğünü kullanarak, amacını hayata geçirir. Bu amaç ise mutluluk olup, insanın yetkinleşmesinden, kendini tam olarak gerçekleştirmesinden meydana gelir. Aristoteles için olduğu gibi, onun için de insanî mükemmellik teorik erdemler, pratik sanatlar, ahlâkî erdemler ve pratik davranış olarak ayırdedilen dört temel kategorinin birliğine tekabül eder. Bununla birlikte, insanın esas hedefi teorik erdemleri kazanmak olduğundan, öteki erdemlerin hepsi yalnızca teorik erdemlerin gerçekleştirilmesi için vardır. Özü gereği uygar, doğası gereği siyasal bir varlık olan insan hemcinslerinin yardımı olmadan bu erdemleri elde edemez. Bunun için insan hayatı başkalarıyla paylaşmak zorundadır. Etiğin amacı erdemlerinin mahiyetinin bilinmesi değil yaşanmasıdır. İbn Rüşd'te de, Aristoteles'ten beri klâsikleşmiş olan "altın orta" teorisine göre, hikmet, iffet, şecaat ve adaletten oluşan erdemlerin orta noktasını eksiği ve fazlası bulunmayan normal davranışlar, doğru eylemler teşkil eder.[281]

Nihaî mükemmellik ve mutluluğun ancak bir toplum içinde mümkün olacağını[282] öne süren İbn Rüşd de, diğer müslüman dü-

---

[281] Bkz., Bekir Karlığa, "İbn Rüşd maddesi", *İslâm Ansiklopedisi*, Diyanet Vakfı yayınları, 20. cilt, İstanbul, 2000, s. 266.

[282] Bkz., Z. Kurtoğlu, *A. g. e.*, s. 203.

şünürlere benzer bir biçimde, devletle insan ruhu arasında paralellikler kurarak kişinin erdemli olabilmesi için, nefsin diğer bölümlerinin teorik hikmetin hâkimiyeti altına girmesi gerektiği gibi, devletin de ideal bir devlet olabilmesi için yönetimin hikmete dayalı olması gerektiğini belirtir. Devletin asıl görevi vatandaşları arasında erdemlerin yaygınlaşmasını sağlamaktır. Nitekim, o bu konuda şöyle der:

> Şüphe yok ki, hekimin bedenin sıhhatine nispeti, Şeirat koyucunun ruhun sıhhatine nispeti gibidir.[283]

Devlet vatandaşlarının erdemli olabilmeleri için, biri ikna (eğitim) diğeri de zorlama olmak üzere, iki yol takip edebilir. İkna yolları, Aristoteles gibi İbn Rüşd'e göre de, halkın büyük çoğunluğu için, retorik ve şiirsel söylem, seçkinler ve bilgeler içinse rasyonel çıkarım yöntemleridir. Gerçekçi ve akılcı olmayı her fırsatta ön plânda tutan filozofa göre, ikna yöntemiyle başarı sağlanamazsa, zorlama yoluna başvurulabilir. Bunun olumlu bir yöntem olmadığını kabul eden İbn Rüşd'e göre, zorlama ancak bir fikri kendi isteğiyle kabul etmeyenler için başvurulan bir yöntemdir; bundan dolayı, ona erdemli bir devlette ihtiyaç duyulmaz.

[283] İbn Rüşd'den aktaran Zerrin Kurtoğlu, *A. g. e.*, s. 193.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM:

Hristiyan Felsefesi (Devam)

II) Skolastik Felsefe

Hristiyan Ortaçağ felsefesinin, Patristik dönemden sonraki ikinci ve birinciye kıyasla, çok daha önemli olan dönemi, Skolastik dönem ve dolayısıyla Skolastik felsefedir. Bu felsefe tarihsel açıdan, 8. yüzyılla 15. yüzyıl arasında kalan dönemin felsefesi olarak tanımlanır.

I Skolastisizm ya da Skolastik felsefe, bir içerik ya da öz yönünden, bir de formel açıdan tanımlanabilir. Skolastizmi, sonra kendisine yeniden dönecek şekilde, birinci boyutuyla ele aldığımızda, onun özde, Hristiyan teolojisinin metodolojik ve felsefî açıdan, rasyonel ve tutarlı bir bütün olarak ortaya konmasını veya serimlenmesini amaçlayan bir hareket olduğunu söyleyebiliriz.[284] Formel yönden ise Skolastik felsefe, herşeyden önce okullarda okutulan, aktarılan ve tartışılan felsefeyi tanımlar. Bu tanım, Skolastik felsefeyi herşey bir yana en azından kurumsal bakımdan ve yöntem itibariyle olabildiğince iyi karakterize eder. Buna göre, Skolastik felsefe, İlkçağ felsefesinden, ve ilk iki yüzyılıyla değerlendirildiğinde, modern felsefeden farklı olarak, birtakım dinî

[284] Bkz., B. B. Price, *Medieval Thought*, Cambridge, 1992, s. 120.

eğitim kurumlarında belli bir geleneğin bir parçası olarak yaratılmış olan felsefedir. Eğitimin ve felsefenin organları ya da araçları olarak görülen bu kurumlar ise 1000 yılına kadar manastır, 1000-1150 arasında katedral okulu ve 1150 yılından itibaren de, önce İtalya, sonra da Fransa'dakiler olmak üzere, üniversite olmuştur.[285] Skolastik felsefe baştan sonra kurumsal bir yapı içinde gelişmiş, manastır ve katedral benzeri dinî kurumlarla üniversiteler bu felsefenin disiplinli ve olabildiğine teknik bir tarzda gelişmesine yol açmıştır.

Daha doğru bir deyişle, Skolastik düşüncenin gelişimi üzerinde etkili olan esas etmen, bu felsefenin eğitim alanında kurumsallaşması, yani Üniversitelerin kuruluşu olmuştur. Buna göre, manastır ve kilise okullarından sonra, Üniversitelerin ortaya çıkışı, Hristiyan felsefesinin çok sayıda öğrenci yetiştirilmesi suretiyle, bir yapı kazanmasına ve kendisine özgü bir gelenek elde etmesine imkân tanımıştır. Bu çerçeve içinde kurulan ilk Üniversiteler, İtalya'daki Bologna Üniversitesi ve, Notre Dame teoloji okuluyla St. Geneviève mantık okulunun birleşmesi sonucunda Paris Üniversitesi olmuştur. Skolastik felsefenin 13. yüzyıldan başlayarak etkili olacak tüm önemli düşünürleri, örneğin, Aziz Bonevantura, Albertus Magnus, Aquinaslı Thomas, Roger Bacon, Ghentli Henry, Duns Scotus ya öğrenci, ya hoca, ya da hem öğrenci ve hem de hoca olarak, Avrupa'nın entelektüel merkezi hâline gelen Paris Üniversitesinde bulunmuştur. Paris Üniversitesi dışında, etkili olan başka bir üniversite ise daha çok Augustinusçu felsefeye bağlı kalan ve empirist bir bakış açısı sergileyen Oxford Üniversitesi olmuştur. Denilebilir ki, Ortaçağ'ın evrensel kültüre yaptığı en önemli katkı Üniversite olmuştur. Buna göre, Ortaçağ'a her bakımdan ait olan iki kurum vardır; bunlardan birincisi Kiliseyse eğer, diğeri Üniversitedir.

Üniversitenin Ortaçaçağ felsefesine yaptığı en önemli katkı, onun felsefenin yavaş yavaş, teolojiden ayrı olan, en yüksek ölçüde uzmanlaşmış akademik bir disiplin olmasına aracılık etmesinden oluşur. Buna göre, Ortaçağ'ın Batı Üniversitelerinde, felsefe, daha

---

285 Bkz., David Knowles, *The Evolution of Medieval Thought*, 2nd edit., London, 1992, s. 7'-5.

yüksek ve daha özel disiplinlerde çalışacak, örneğin İlâhiyyât Fakültesinde teoloji tahsil edecek ya da ilâhiyyât alanında yüksek lisans yapacak öğrenciler için bir tür lisans eğitimi veren Edebiyat Fakültelerinde okutulmuştur. Bu Üniversiteler, böylelikle felsefeyle ilgilenen insan ya da akademisyen sayısını büyük bir hızla arttırmış ve öğrencilerine tanınan, askerlikten muaf olma gibi haklarıyla, sahip oldukları göreli akademik özgürlük ve idarî bağımsızlıkla, çok kısa sürede, önemli araştırma ve tartışma merkezleri durumuna gelmişlerdir.

II Skolastik felsefe deyimi ikinci olarak, söz konusu kurumsal felsefenin yöntemini tanımlar. Bu yöntem ise felsefî ve de teolojik hakikatların diyalektik yoluyla keşfedilmesi ve açımlanmasından oluşur. Hazırlık döneminde Boethius'un talimatları, olgunluk döneminde Aristoteles mantığı, çözülme döneminde ise yeni bir Aristoteles yorumuna dayanan bir eleştiriyle belirlenen söz konusu diyalektik, soru (*quaestio*), argüman ve tartışma (*disputatio*) ve nihayet sonuç (*sententia*) gibi üç evreden oluşur.[286] Ortaçağ kültürü ve felsefesinin ünlü yorumcularından biri olan Anthony Kenny bu yöntemi şöyle anlatmaktadır:

> Öğretmen öğrencilerinden –bir tane yetişmiş ve birkaç tane de yeni başlayan– birkaçını oturtur ve tartıştırır. Yetişkin öğrenci belli bir tezi, sözgelimi dünyanın zaman içinde yaratılmadığı veya dünyanın zaman içinde yaratıldığı tezini savunur. Onun bu tezi itirazla karşılanır veya belki de saldırıya uğrar ve antitez genç öğrencilerce savunulur. Öğrencilerin konuyu birbirleri ile tartışırlarken katı mantık kurallarına uygun tartışmaları gerekmektedir. Öğretmen bir yerde tartışmayı sona erdirir ve birinin söylemiş olduğu şeylerde nelerin doğru olduğunu ve diğerlerinin eleştirlerinde hangi haklı hususların bulunduğunu ortaya koyar.
>
> Eğer Aziz Thomas'ın *Summa Theologiae* başlıklı yapıtına bakacak olursanız, gerçekten yapılmamış olsalar da bu yöntemin izlerini taşıyan tartışmalar bulursunuz. Aquinaslı Thomas her ne zaman belli bir öğreti, felsefî veya teolojik bir tez öne sürecek olsa, işe bu tezin doğruluğuna karşı savunulabilecek en güçlü üç argümanı da ortaya koyarak başlar. Yöntem, birtakım şeyleri tartışmasız kabul etmenizi önleyen olağanüstü bir entelektüel disiplin sağlamaktadır. Kendinize şunu sormanıza yol açar: Neye inanmak için

[286] Bkz., John Marenbon, *Later Medieval Philosophy*, London, 1991, s.28.

neyim var ve karşı taraftan buna karşı söylenebilecek en güçlü şeyler nelerdir?[287]

III Okullarda okutulan felsefe anlamında Skolastik felsefenin üçüncü önemli özelliği, bu felsefenin bir geleneğin korunmasını ve sürdürülmesini amaçlayan müfredatına dikkat çeker. Manastır ve üniversitelerde okutulan müfredat, üniversiteye felsefe ve teoloji öğrenmek amacıyla giden herkesten öğrenmesi beklenen belli bir konular öbeğine tekabül etmekteydi. Öğrencilerin görkemli bilgelik anıtına kendi küçük taşlarını eklemeden önce, üzerinde uzmanlaşmaları beklenen bir bilgi birikimi vardır. Burada esas arzu edilen şey, geleneğin öğrenilip sürdürülmesi, tilmizlere aktarılması ve daha ileri bir noktaya götürülmesidir.

Skolastik felsefede müfredat özellikle Aristoteles'in Ortaçağ'a intikal eden eserleri çerçevesinde oluşmuştur. Ortaçağ'ın başlarında Aristoteles'in ancak mantık yapıtları Latince'ye çevrilmişti. Sonradan İslâm dünyasından yapılan çeviriler yoluyla Aristoteles külliyatı tamamlandı. Skolastik düşünürler işte bu külliyat yoluyla Aristoteles'ten çıkarabilecekleri bütün bilgiyi derlemeye ve bunu ilerletmeye çalıştılar.

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

---

[287] Bryan Magee, *Büyük Filozoflar, Platon'dan Wittgenstein'a Batı Felsefesi* (çev. Ahmet Cevizci), Paradigma yayınları, İstanbul, 2001, s.54.

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

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

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

VIII Skolastik felsefenin düşünce dünyasında, en azından son dönemine kadar bilim pek bir yer işgal etmez. Bilim bağlamında gerçekleştirilen en önemli etkinlik, özellikle Skolastiğin yükselme döneminde Aristoteles'in bilimsel eserlerini, örneğini fiziğini ve biyolojisini çözümleyip şerhetmekten meydana gelir. Bu dönemde bütün bunlar bir yana yine de bilimden söz etmek gerekirse, bilim adına ön plâna çıkan üç disiplin gramer, diyalektik ve retoriktir. Çünkü Skolastik dönemde temel sorunsal, tıpkı Patristik felsefede olduğu gibi, insan varlığının kurtuluşu problemidir. İşte bunun içindir ki, Ortaçağ'da kendini gösteren en önemli çaba, kurtuluşla ilgili olarak Tanrı'nın sözünü ya da kelâmını iyice anlama, onu gereği temellendirme çabası olmuştur. Böyle bir çaba açısından bakıldığında, yalın fenomenlerin, olgular dünyasının hiçbir önemi kalmaz, zira ona sadece "anlamını dilde bulan bir dünya" lâzımdır. Öyleyse, Skolastik felsefede bu tür bir entelektüel etkinliğin konusu maddî dünya değil, dilsel yapılar, anlamsal yapısı çokluk sergileyebilen metinlerdir.[288]

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

X Skolastik felsefe, hazırlık dönemi dışta bırakılacak olursa, İlkçağ felsefesi mirasından tamamen Aristoteles felsefesine dayanmış ve bu dönemde felsefe Aristoteles felsefesiyle özdeşleşmiştir. Skolastik felsefeye Aristoteles'i kazandıran şey ise, 12.

---

[288] Bkz., Betül Çotuksüken, *Ortaçağ Yazıları*, İstanbul, 1993, s. 33.

yüzyılda itibaren gerçekleştirilen oldukça geniş kapsamlı tercüme etkinliği olmuştur. Daha genel olarak söylendiğinde, Augustinus'tan sonra bir şekilde ağır bir duraklama dönemi, hatta gerçek bir "Karanlık Çağ" içine giren Hristiyan felsefesi, İslâm felsefesinden yapılan çeviriler aracılığıyla hareket ve ivme kazanmış, özellikle de Aristoteles'in felsefesini Latinceye kazandırmak suretiyle, Aquinaslı Thomas'da doruk noktasına ulaşacak yüksek bir gelişme düzeyi sergilemiştir.

Buna göre, bu tercümeler Skolastik düşünürlere entelektüel bir malzeme sağlamış, teolojiden bağımsız olan felsefî sistemlerin bilgisini kazandırmıştır. Skolastik düşünürler böylelikle, felsefe ve teoloji arasındaki ilişki konusunda yeniden düşünme imkânı bulmuşlardır. Bu arada, varolan Platon temelli Augustinus felsefesi Aristoteles'le, Hristiyan felsefesi de İslâm felsefesiyle, hem bir destek, hem de ciddî bir rakip kazanmış ve söz konusu rekâbet Skolastik felsefenin gelişme dinamiğine, hiç kuşku yok ki büyük bir güç kazandırmıştır. Hristiyanların en iyimser bir bakış açısıyla Hristiyanlığa bir hazırlık olarak gördükleri İlkçağ Yunan felsefesinin en büyük filozofu olarak Aristoteles'in bu tercümeler yoluyla etkisi, Batılı düşünürlere, Hristiyan olmayan bir pagan filozofun ve Tanrı'nın inayetine mazhar olmamış olan bir büyük kafanının neye ulaşabileceğini göstermek suretiyle, öncelikle kavramsal açıdan olmuş ve bu filozof, ikinci olarak da, Ortaçağ'ın sonlarına doğru ortaya çıkacak bir doğa felsefesinin ya da deneysel felsefenin bir anlamda temelinde yer almıştır.

Sözü edilen çeviriler, 12. yüzyılda gerçekleştirilmiştir. Bundan dolayı, Rönesansın anlamlarından biri, özellikle edebiyat alanında, klâsik Yunan kültürüne dönüş olduğu için, çevirilerin gerçekleştirilmiş olduğu döneme, "12. yüzyıl Rönesansı" adı verilir. Çeviri faaliyetinin iki merkezi olmuştur. Bunlardan birincisi olan Sicilya'da, Venedikli James, 1128 yılında, Aristoteles'in *Analitikler*'iyle, *Topikler* ve *Sofistik Çürütmeler*'ini Latinceye tercüme etmiştir. Böylelikle, Aristoteles'in *Organon*'unu meydana getiren kitaplar, daha önce Boethius'un yaptığı çevirilerle birlikte, tam olarak tercüme edilmiştir. Yine, 1162'de Henrikus Aristippos *Meteorologica*'nın dördüncü cildini tercüme etmiştir.

Yaklaşık aynı dönemlerde tercüme edilen diğer kitaplar arasında, *Euklides*'in bazı kitaplarıyla, *Proklus*'un *Elementatio Physica* adlı eseri bulunmaktadır.

Tercüme faaliyetinin çok daha üretken olan ikinci merkezi, İspanya'da Toledo olmuştur. Burada Cremonalı Gerard, Aristoteles'in *İkinci Analitikler*'ini, *Fizik*'ini, *Varlığa Geliş ve Yokoluş Üzerine* adlı eserini ve *Meteorologica*'sının ilk üç cildini, ve bu arada İslâm filozoflarının temel eserleriyle, örneğin İbni Rüşd'ün Aristoteles'in kitapları, özellikle de *Metafizik*'i üzerine yazmış olduğu şerhleri Latinceye kazandırmıştır. Yine aynı kentte, Michael Scotus, Aristoteles'in *De Caelo ve Mundo*'sunu, *Nikomakhos'a Ahlâk*'ıyla, İbni Rüşd'ün değişik şerhlerini Latinceye tercüme etmiştir.

XI Temel özelliklerini bu şekilde kısaca ele aldığımız Skolastik felsefe, dört döneme ayrılır:

1) Hazırlık dönemi,
2) Erken Skolastik,
3) Altın Çağ ya da Yüksek Skolastik ve
4) Skolastiğin Gerileme Dönemi.

1) Hazırlık Dönemi

Skolastik felsefenin birinci dönemi 8. ve 9. yüzyıllar arasında kalan hazırlık dönemidir. Bu dönemde, üzerinde durulacak problemler öbeği, Patristik felsefenin büyük düşünürü Aziz Augustinus'un oluşturduğu genel çerçeveden hareketle, yavaş yavaş belirlenmeye başlamış ve bu problemlerle ilgili olarak ilk çözüm denemeleri gerçekleştirilmiştir. Matematik ve doğa felsefesi alanında önemli çalışmalar gerçekleştirmiş olan Gerbert'le, diyalektiği teolojiye uygulama girişiminde başarı kazanmış olan Chartres'lı Fulbert ve teolojiyi rasyonelleştirme hareketinin öncülüğünü yapmış olan Tours'lu Berengar, düşüncenin gelişimi bakı-

mından oldukça hareketsiz geçen dönemin sözü edilebilmeye değer isimleri olmakla birlikte, dönemin en etkili düşünürü hiç kuşku yok ki, Boethius'tan yararlanarak, Skolastik yöntemi geliştirme çabası vermiş olan John Scotus Erigena'dır.

John Scotus Erigena

Skolastik felsefenin ilk düşünürü olan Erigena, önemi birkaç bakımdan büyük olan bir Hristiyan düşünürüdür. O herşeyden önce V. yüzyılın Augustinus'u ile XI. yüzyılın Abelardus'u ve Anselmus'u arasında köprü olma işlevi görmüş olan bir filozoftur. Başka bir deyişle, Erigena hem yaptığı tercümeler ve hem de kendilerinin belirgin etkilerini gözler önüne seren sistemiyle, önce Augustinus'u ve sonra da Yeni-Platonculuğu Skolastik düşünce sistemine dahil etmiştir.

Erigena ikinci olarak, teolojik unsurlarla felsefî unsurların birbirine karıştığı sisteminde, Hristiyanlığın Kitabı Mukaddes'te ve Kilisenin dogmalarında cisimleşen mesajının özüne ilişkin olarak tam ve bütünsel bir açıklama ortaya koyma çabası içinde olmuştur.[289] Buna göre, kendisine soyut bir biçimde akılyürütme yeteneğinden dolayı büyük bir değer verilen Erigena,[290] Hristiyan inancı ya da vahyini aklî bir temel üzerinde ve geniş kapsamlı bir felsefî ya da teorik çerçeve içinde anlaşılır kılma mücadelesi vermiştir. Buradan da anlaşılacağı üzere, Erigena'nın felsefe yapma tarzının en göze çarpan özelliği, onun fazlasıyla sergilediği sentezleme yeteneği olup, o Augustinus'tan sonra Thomas'tan önce, Batı'daki en kaydadeğer Hristiyan sentezini oluşturmuş, birtakım teknik problemlerle uğraşmak yerine kuşatıcı bir sistem inşa etmiştir.

---

289 Bkz., Eugene R. Fairweather, *The Enclclopedia of Philosophy*, 3. cilt, s. 44.

290 Bkz., Stephen Gersh, "John Scottus Eriugena and Anselm of Canterbury", *Routledge History of Philosophy*, vol. III, *Medieval Philosophy*(ed. John Marenbon), s. 120-49

a. Hayatı ve Eserleri

Adından da anlaşılacağı üzere, aslen bir İrlandalı olan John Scottus Erigena 810 yılında doğmuş ve daha küçük yaştan başlayarak bir manastırda eğitim görmüştür. Avrupa'da, Yunancanın aşağı yukarı tümden unutulduğu bir dönemde, Yunanca öğrenen filozof, daha sonra Fransa'ya gitmiştir. O, burada Sahte-Dionisos'un eserlerini Yunancadan Latinceye çevirmiş ve bu sayede, yalnızca Dionisos'un felsefesini değil, fakat Yeni-Platonculukla Platon'un felsefesini de daha yakından tanıma imkânı bulmuştur. Yine, Fransa'da kral II. Charles'ın sarayında dil bilgisi ve diyalektik hocalığı yapan Erigena, insanın alınyazısıyla ilgili teolojik tartışmalara katılmış ve bu konuda *De Predestinatione* [Alınyazısına Dair] adlı kitabı yazmıştır. Bu eserinde insanın yazgısının önceden belirlenmiş olduğu görüşüne karşı çıkarken, irâde özgürlüğü probleminin çözümünün geleneksel otoritelerde ya da Kilise Babalarında aranmaması, bu konuda da aklın gücünden yararlanılması gerektiğini ileri sürdüğü için kovuşturmaya uğrayan Erigena, 851 ve 855 yıllarında toplanan Valence ve Langres Konsilleri tarafından mahkûm edilmiştir.[291]

Kral sayesinde cezası uygulanmayan ve hapisten kurtulan Erigena daha sonra bu tür tartışmalara girmemeye özen göstermiş ve kendisini tamamen tercümelere vermiştir. O bu dönemde ilk Kilise Babalarından Maximus Confessor'un *De Ambiguis*'i [Anlaşmazlıklar Üzerine] ve Nissa'lı Gregorius'un *De Hominis Opicicio*'sunu [İnsanın İşine Dair] Yunancadan Latinceye çevirmiştir. Platoncu bakış açısı bundan sonra daha da belirgin bir nitelik kazanan Erigena'nın en önemli eseri hiç kuşku yok ki, 866 ya da 867 yılında kaleme aldığı, doğa dediğimiz bütün bir varlık ya da gerçeklik alanı üzerine olan *De Divisione Naturae* [Doğanın Bölünmesi Üzerine]'dir. Başta mistik düşünürler ve 13. yüzyıl filozofları üzerinde çok etkili olmuş olan bu eser, panteizmi çağrıştıran kimi tezleri nedeniyle, Kilise yetkilileri tarafından, sapkınlık

---

[291] Betül Çotuksüken ve Saffet Babür, *Ortaçağda Felsefe* , İstanbul, 1993, s. 123.

suçuyla mahkûm edilmiştir. Erigena, muhtemelen bu suçlamanın da etkisiyle, 877 yılında keşişler tarafından öldürülmüştür.

b. İnanç-Akıl ilişkisine Dair Görüşleri

Baştan sonra Hristiyan bir çevrede yaşayan, Hristiyanlığın bütün dogmalarını benimseyerek samimi bir mümin tavrı içinde olan Erigena'nın dinin nokta-i nazarından hiç uzaklaşmamış olduğu bilinen bir şey olmalıdır. Bununla birlikte, o bu noktada kalmamış ve *önce* dinin doğru ya da hakikatlerinin aynı zamanda aklın doğruları olup, gerçek dinle hakikî felsefenin bir ve aynı olduğunu savunmuştur. Başka bir deyişle, o teolojiyle felsefeyi ve dolayısıyla da, otoriteyle aklı özdeşleştirmekten kaçınmamıştır. Buna göre, dinin hakikatlerine beslenen iman gelişigüzel bir kabul olmayıp, bu hakikatleri akıl temeli üzerinde kabul etmeye karşılık gelir. Zira dinin dogmaları, ona göre, akıl yoluyla keşfedilen, ve temellenen doğrulardır.

> Aziz Augustinus'un ifade ettiği gibi: İnsanın kurtuluşuyla ilgili temel bir nokta, öğretilerini yerden yere vurduğumuz insanlar tam tamına bizimle dinimizi paylaşmayan kimseler olduğuna göre, felsefe ya da hikmet arayışının dinden başka hiçbir şey olmadığı inancı ve hakikatinden meydana gelir. Felsefe pratikte, herşeyin en yüksek ve temel nedeni olan Tanrı'ya alçak gönüllülükle ibadet edilip, O'nun aklî bir biçimde araştırıldığı gerçek bir dinin kurallarını açıklamaktan başka ne yapar ki? Buradan doğru felsefenin hakikî din ve bir de tersine, gerçek dinin doğru felsefe olduğu sonucu çıkar.[292]

Bununla birlikte, Erigena'nın yaşadığı çağın atmosferini, ama daha çok onun kendi bakışını ve iyimserliğini yansıtan bu evreye birtakım evrelerden geçilerek varılmıştır. Bu bağlamda, kendince bir tarihsel ilerleme ya da gelişme konsepsiyonu geliştiren Erigena'ya göre, ilk evrede, yani Yunan düşüncesinde akıl baskın çıkmıştır; doğayı anlamaya çalışan insan, akla dayalı ve inançtan yok-

---

[292] John Scotus Eriugena, *Philosophy, Faith and Reason, Readings in the History of Philosophy, Medieval Philosophy From St. Augustinus to Nicholas of Cusa*(ed. John F. Wippel - Allan B. Wolter)'da, New York., 1969, s. 111.

sun olarak, fizik yapmıştır. Yunanlı doğayı, Yaratıcısını bilmeden, akıl yoluyla ve doğal nedenler aracılığıyla açıklamaya çalışmıştır. İkinci evrede ise, Yahudi vahyi ve İsa'nın gelişi ile, inanç ön plâna çıkmıştır. Vahyedilmiş olan hakikatler, hakikati, pekinliği ve bilgeliği mutlak olan bir kaynaktan geldiği için, artık kendi başına olmayan akıl, vahye dayalı doğruları ilham edilmiş olduğu şekliyle kabul ederek, bilgece davranmıştır. Artık iman aklın önünde olmakla birlikte, bu, imanın aklın yerini alarak, aklı yok etmesi anlamına gelmez.

Üçüncü evrede ise, akılla iman arasındaki ideal, her ikisinin de birbirini tamamladığı, bir ilişki ortaya çıkar. Buna göre, Tanrı insana imanı, herşeyi olduğu gibi kabul etsin, daha fazla ilerlemesin diye vermiş değildir. İnsan varlıklarına ilerlemeyi buyuran Tanrı, Erigena'ya göre, insanlardan önce iman, sonra imana uygun bir hayat ve nihayet inancı tamamlayan akla dayalık bir hikmet ve bilim istemiştir. İnanç, aklın doğru ve yetkin bir bilgiye doğru yönelişinde bir ilk ilkedir. Akıl kutsal metinlerde gizli olan tinsel anlamı gün ışığına çıkartmak için, imanı tamamlamak durumundadır, zira inanç, insanları kendisine ulaştırmayı istediği sonuca, ancak felsefe yoluyla varabilir. Felsefe ve din, işte bundan dolayı, aynı değerdedir.

> Her ikisinin [akıl ve otoritenin] aynı kaynaktan, yani tanrısal hikmetten türediğinden hiç şüphe yoktur. ... Sonuç olarak hiçbir otorite sizi, doğru tefekkürün rasyonel ikna gücünün büyük bir kararlılıkla öğrettiği bu şeylerden korkutup uzaklaştıramaz. Çünkü hakikî otorite doğru akla karşı değildir, tıpkı doğru aklın hakikî otoriteye karşıt olmadığı gibi. .. Hakikî otorite bana öyle geliyor ki, akıl yoluyla keşfedilen hakikatten başka bir şey değildir.[293]

Bütün bu tezlerine, ve özellikle de iman ile aklın, felsefe ile dinin bir ve aynı değerde olduğu görüşüne rağmen, Erigena yine de Platonik rasyonalizminin bir gereği olarak, zaman zaman ya da daha sonra otorite ve akıl, din ve felsefe arasında bir tercihte bulunmanın kaçınılmaz olduğunu düşünmüş ve tercihini akıldan yana kullanmıştır:

---

[293] John Scotus Eriugena, *A. g. e.*, s. 114.

> Şeylerin hakikatini araştıran, kendisinin üzerinde hiçbir otoritenin bulunmadığı ve hiçbir şekilde engellenemeyen aklı takip etmeliyiz.[294]

Böyle bir seçimin temelinde ise, onun "doğa bakımından aklın, fakat zaman bakımından da otoritenin önce geldiği"[295] görüşü bulunmaktadır. Çünkü doğa her ne kadar zamanla aynı anda yaratılmış olsa da, otorite zaman ve doğanın başlangıcıyla başlamış değildir. Başka bir deyişle, Tanrı evreni rasyonel bir plâna göre, kendisi evrende tezahür etmeden veya kendisini bildirmeden önce, yaratmıştır. Bu nedenle,

> doğru akıl tarafından tasdik edilmeyen her otorite güçsüz kalmak durumundadır.[296]

c. Metafiziği

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

> Ruh tarafından algılanabilen veya onun görüsünü aşabilen herşeyin ilk ve en yüksek bölünmesi 1) var olan şeyler ve 2) var olmayan şeyler şeklinde [ikiye bölünme]dir. Bu sınıflama üzerinde gücümün izin verdiği ölçüde, sık sık düşündükten ve onu dikkatlice araştırdıktan sonra, birden her iki sınıfı da kapsayan genel bir terimin bulunduğu aklıma geldi. Yunancada ona *physis*, Latincede ise *natura* adı verilir.[297]

---

294 *A. g. e.*, s. 113.
295 *A. g. e.*
296 *A. g. e.*
297 John Scotus Eriugena, *A. g. e.*, s. 118 [çeviri ve köşeli parantez bana ait].

Burada doğallıkla aklımıza hemen, var olmayan şeylerin doğa adı verilen gerçekliğin bütünü içine nasıl dahil edilebildiği sorusu gelir. Çünkü bu şeyler, varolmuyorlarsa eğer, nasıl olup da gerçekliğin bir parçası olabilirler. Erigena bu itirazın, yalnızca varlıkla hiçlik arasındaki ayırıma dayandığı için, yerinde bir itiraz olmadığı inancındadır.[298] Ona göre, var olmayan şeyler mutlak bir hiçlik içinde bulunan şeyler değildirler. Var olmama ya da yokluğun

1) işlediği günahlar nedeniyle bütünsel doğasını sakatlamış olan günahkâr insanlar,

2) hem var ve hem de yok olan değişme içindeki şeyler,

3) salt gizil hâlde bulundukları, edimselleşmemiş oldukları için potansiyel varlıklar, ve

4) en yüksek derecedeki gerçekliğinden dolayı, kavrayış gücümüzün ötesinde kalan varlık

benzeri şeyleri de içine alan farklı tarzları bulunmaktadır.[299] Bunlar var olmayan şeyler ise, gerçekten var olanlar nelerdir? Erigena'ya göre,

> "gerçekten var olan biricik şeyler, yalnızca akıl tarafından kavranan [akledilir] şeylerdir."[300]

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

---

[298] Bkz., W. T Jones. *A History of Philosophy*, vol. II:*The Medieval Mind*, s 173.
[299] John Scotus Eriugena, *A. g. e.*, s. 121-2.
[300] John Scotus Erigena, *A. g. e.*, s. 121 [Köşeli parantez bana ait].

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

Erigena bu çabasında, Patristik felsefenin önemli düşünürü Sahte-Dionisos'un geliştirmiş olduğu çözüme başvurur:

> Kişinin ya sessiz kalıp herşeyi basit ve gerçek imana havale etmek, ... ya da bu gibi şeyleri tartışmak isterse eğer, teolojinin biri, Yunanlıların *catafatica* adını verdikleri, olumlu olan, diğeri ise *apofatica* diye adlandırılan olumsuz yol olmak üzere, iki temel dalından birini kullanmak zorunda olmasının nedeni budur. Bunlardan ikincisi tanrısal öz ya da tözün varolan, yani anlaşılabilen ve betimlenebilen şeylerden biri olduğunu yadsır. Oysa diğeri söz konusu doğaya varolan herşeyi izafe eder ve bundan dolayı olumlu yol diye adlandırılır.[301]

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

---

[301] John Scotus Erigena, *A. g. e.*, s. 126.

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

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

Bununla birlikte, Tanrı'nın doğasına ilişkin olarak daha sağlam bir kavrayışa ulaşılmak istenirse, Erigena'nın Boethius gibi düşünürlerinden aldığı üçlü teolojiye göre yapılması gereken, iki yolun bir sentezini yapmak, her birini diğeriyle tamamlamaktır. Buna göre, olumlu yolda, Tanrı'nın Varlık olduğunu, İyi olduğunu söyleriz. Erigena'ya göre, bu türden iddialar doğru olmamakla birlikte, tümüyle yanlış da değildir. Çünkü, Tanrı kötülüğe değil de, iyiye, hiçliğe değil de, varlığa yakındır. Söz konusu iddialar, yanıltıcı olabilecekleri için, onların kendilerine denk düşen olumsuz önermelerle tamamlanmaları gerekir. Buna göre, Tanrı'nın varolduğu ya da Tanrı'nın iyi olduğu olumlu önermesine, O'nun varolmadığı ya da Tanrı'nın iyi olmadığı olumsuz önermesini eklemeliyiz.

Aynı şekilde, olumsuz önermeleri de kendi başlarına değerlendirdiğimizde, onlar da bizi, Tanrı konusunda yanıltır. Zira, Tanrı varlık ya da var değildir dediğimizde, anlatmak istediğimiz şey, Tanrı'nın hiçbir şekilde var olmadığı, mutlak bir yokluğa karşılık

geldiği değildir. Buna göre, Tanrı, varlığın altında, varlıktan daha az bir şey olduğu için değil de, varlıktan daha fazla bir şey olduğu, varlığın ötesinde bulunduğu için, varlık değildir. Aynı şekilde, Tanrı, kötü olduğu için değil de, mutlak bir biçimde iyi olduğu, iyilikten daha fazla bir şey olduğu için, iyi ya da iyilik değildir. Bundan dolayı, yapılması gereken şey, olumlu yolda geçen olumlu önermelerin, olumsuz önermelerle, olumsuz yolda söz konusu olan olumsuz iddiaların da, olumlu iddialarla tamamlanması, hatta daha iyisi, ikisinin bir şekilde birleştirilmesidir. Buna göre, Tanrı üstün varlıktır, olağanüstü iyidir.

> Öyleyse, Tanrı'nın öz olduğu söylenir, fakat gereği gibi konuşulduğunda, kendisine karşıt hiçbir şeyin bulunmadığı Tanrı öz değildir; o *hyperousia*, yani özden de ötedir [süperözdür]. Aynı şekilde, onun iyilik olduğu söylenir, fakat, kötülük iyiliğin karşıtı olduğu için, o tam tamına iyilik de değildir; o daha ziyade *hyperagathos* ve *hyperagathotes*tir, yani iyiden ve iyilikten çok daha fazladır. Ona Tanrı denir, ama körlük görüye ve görmeme de görmeya karşıt olduğu için, o Tanrı değildir; demek ki *theos*un anlamı görme olarak yorumlandığı takdirde, o Tanrı'dan da öte bir şeydir. ... Aynı kural tüm diğer tanrısal isimler için de geçerli olmak durumundadır.[302]

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

1) yaratan fakat yaratılmamış olan doğa,
2) yaratan ve yaratılmış olan doğa,
3) yaratılmış olan fakat yaratmayan doğa ve nihayet
4) ne yaratan ne de yaratılmış olan doğadır.

Bu varlık alanları, bir kez daha sırasıyla

1) Tanrı,
2) Platonik İdealar, Özler ya da İlkörnekler,
3) fizikî dünya, ve

---

[302] John Scotus Erigena, *A. g. e.*, s. 128.

4) Tanrı diye tanımlanabilir.

Burada Tanrı aynı anda hem ilke, hem orta terim ve hem de sondur. Öyle ki ilk bölmeye tekabül eden ilke olarak Tanrı, son bölmedeki nihaî hedef ya da son olarak Tanrı'ya özdeştir; ikinci bölme olan yaratıcı bir şey olarak Kelâm ise üçüncü bölmeye tekabül eden yaratılmış dünya ile özdeştir. Buna göre, Erigena söz konusu Yeni-Platoncu varlık anlayışından esinlenen dörtlü varlık bölmesiyle, Hristiyan inancına uygun olarak dairesel bir kozmik süreç tasarlamış ve herşeyin, varlık kaynağı olan Tanrı'dan türeyerek, sonunda yine Tanrı'ya döneceğini ileri sürmüştür.

Yaratan fakat yaratılmamış olan doğa olarak Tanrı, Erigena'ya göre, varolan herşeyin nedenidir, yaratıcısıdır; fakat O, nedeni olmayan bir Nedendir, yani yaratılmamıştır. Tanrı, tüm yaratıklar O'ndan çıktığı için, mutlak başlangıç, ilk ilkedir, herşeyin başıdır. Tanrı, yaratıkları mutlak bir yokluk hâlinden varlığa getirdiği, herşeyi hiçten yarattığı için, ilk Nedendir. Tanrı yalnızca ilk ya da fail neden değil, fakat final ya da ereksel nedendir de, çünkü yaratıklar gelişme ve yetkinleşme süreçleri içinde, O'na benzemeye çalışır, O'nu amaçlarlar. O, varolan herşeyin aynı zamanda Sonu'dur.

> Doğanın daha önce sözü edilen bölmelerinin ilk üyesi yaratan ve yaratılmamış olandı. Ve bu haklı olarak böyleydi, zira, yalnızca onun herşeyi yarattığı, ama kendisinin bir başlangıcı ya da kaynağı olmadığı için, bu türden doğa doğru olarak sadece Tanrı'yı yüklenir. Ve O, kendisinden ve kendisi sayesinde meydana gelen herşeyin temel nedeni olduğu için, aynı zamanda O'ndan gelen herşeyin sonudur da. Çünkü herşey O'nu arar. O şu hâlde başlangıç, orta ve sondur. Başlangıçtır, özlerini ondan alan herşey ondan çıkmaktadır; ortadır, zira herşey onunla kaim olup, O'nda ve O'nun aracılığıyla hareket eder; sondur, sükûnet ve değişmez yetkinlik arayan herşey O'na yönelir.[303]

Bununla birlikte, gerçekliğin doğuşu, bütün bir varlık alanının ortaya çıkışı söz konusu olduğunda, Erigena, Tanrı'nın başlangıçta, kendi içinde, henüz bilinçli olmadığını, kendisini bilmediğini söyler. Varlığın doğuşu, yalnızca Tanrı kendi zihnini yarattığı, yani bilinçli hâle geldiği ve ilk örnek ya da arketipleri dü-

---

[303] John Scotus Erigena, *A. g. e.*, s. 122.

şündüğü zaman, başlar. Erigena'ya göre, ilk örnekler ya da arketipler, bağımsız olmayan varlıklardır; onlar, Tanrı'nın zihnindeki İdealardan başka hiçbir şey değildirler. Başka bir deyişle, yine ontolojik açıdan bakıldığında, ikinci varlık türü, yani yaratılmış olan ve yaratan doğa, Tanrı gibi aşkın, yani zaman ve mekândışı ilkeler olarak Tanrı'nın zihnindeki İdealardır. Yaratılmış türlerin örnek nedenleri olarak onlara, Latincede "sebepler" [*rationes*], Yunancada İdealar [*ideai*] veya ilkörnekler [*prototypa*] adı verilir.

Bu İdealar yaratılmış gerçekliklerdir, yani onlar bir varlık statüsündedirler. Yani İdealar, varlıklarını bir ilk nedene borçlu bulundukları, buna karşın daha sonra gelen terimler olarak dünyadaki yaratılmış nesneler İdealara bağımlı bulundukları için, metafiziksel bakımdan bir ara varlık konumunda bulunurlar. Onlar, varlığın ilk kaynağı olan Tanrı'nın bilinçli hâle gelmesi, kendilerini düşünmesi ve Kelâm, [*logos*] yerleştirmesiyle[304] varlığa gelirler. Bununla birlikte, iyilik, akıl, bilgelik, adalet, büyüklük, varlık, hayat, insanlık, daire, üçgen, siyahlık, masa gibi İdealar, yani Tanrı'nın zihninde varolan bu arketip ya da ilk nedenler, aynı zamanda yaratıcı olmak durumundadırlar, zira onlar duyusal dünyanın çeşitli nesnelerinin özlerinin kaynaklarıdırlar. Onlar duyusal dünyada varolan herşeye öz veren varlıklardır. Başka bir deyişle, maddî dünyadaki duyusal varlıklar, bu İdealardan pay almak [*participio*] suretiyle varlığa gelirler.

Erigena'nın panteizminin, varlığın kaynağında bulunan, evrene aşkın Tanrı'nın aynı zamanda evrene içkin olduğu gerçeğinin ortaya çıktığı nokta da işte burasıdır. Tanrı tarafından yaratılmış olan, Tanrı'nın zihninde olup, Kelâmında cisimleşen bu İdealar,[305] maddî dünyaya, buradaki bireysel varlıklar aracılığıyla ve onlara öz vermek suretiyle yayılırlar. Tanrısal varlık ve iyilik, böylelikle yaradılmış varlıklar evrenine yayılır; herşeyi yaratmış olan Tanrı'nın kendisi yaratılmış olan herşeyde yeniden yaratılır. Tıpkı gözle görülemez olan insan zihninin söz, yazı ve mimiklerde

---

[304] John Scotus Erigena, *A. g. e.*, s. 131-32.

[305] Bkz., Stephen Gersh, "John Scottus Eriugena and Anselm of Canterbury", *Routledge History of Philosophy*, vol. III, *Medieval Philosophy*(ed. John Marenbon), s. 126.

gözle görülür hâle gelmesi, varlığından kuşku duyulamaz bir şey olarak ortaya çıkması gibi, gözle görülemez, ve varlığın ötesinde olduğu için de, insan tarafından kavranamaz olan Tanrı, kendisini doğada, yarattığı varlıklarda, varolan şeylerde açığa vurur.

Doğanın üçüncü bölmesine, yani yaratılmış olan, fakat yaratmayan doğaya geçtiğimizde, bu bölmenin duyusal ya da maddî dünyayı, bu dünyayı meydana getiren yaratıkları gösterdiğini görüyoruz. Varoluşlarını ve özlerini Tanrı'ya, Tanrı'nın zihnindeki İdealara borçlu olan bu varlıklar, şu hâlde, Tanrı'nın bir tezahürü, bir görünüşü olmak durumundadırlar. Erigena, bu varlıklar arasında, yaradılışın en yüksek noktası olarak, insana özel bir yer verir. Buna göre, insan, hayvanlarla paylaştığı, beslenme, üreme, hareket ve duyum fonksiyonlarına ek olarak, bir de, kendisini hayvanların düzeyinin üstüne yükselten akıl yetisine sahiptir. Yani, o hem Tanrı'nın suretinden yaratılmış, hem de topraktan çıkmıştır. İnsan, basit olmakla birlikte, bedenin her parçasında bulunan ve çeşitli fonksiyonlar gerçekleştiren, akıllı ruhuyla seçkinleşmektedir. Öte yandan ruh, Tanrı'ya benzeyen ve bundan dolayı, insanın gerçek tözünü ve özünü meydana getiren parçadır. Şu hâlde, insan, varlığın, kendisinde maddî dünya ile tinsel dünyayı birleştiren, maddî dünyayı tinsel dünyaya bağlayan, en önemli halkalarındandır.[306] Dolayısıyla, o kurtuluşun ve bütün herşeyin Tanrı'ya dönüşünün kendisinden başladığı, hem günahkâr, hem de kutlu varlıktır.

İnsan da dahil olmak üzere, tüm yaratıklar, Erigena'ya göre, kendisinden çıkmış oldukları kaynağa, varlığın ötesindeki kaynağa dönmeyi ister ve özlerler. Buna göre, varoluş sürecinin ya da doğal sürecin dördüncü evresi, ne yaratan ne de yaratılmış olan Doğa olarak Tanrı'dır. Bu Tanrı'dan doğuşla başlayan kozmik sürecin son noktası, yeniden Tanrı'ya dönüş evresidir; Tanrı'dan başlayan sudûru tamamlayan yükseliş sürecidir. Bir arazlar kompleksi ve görünüş olarak değişken maddenin yok olup gittiği yerde, yaratıkların özleri, onların bu özleri almış oldukları kaynağa geri döner. Bununla birlikte, bu dönüş gerçek bir son olmayıp, aynı zamanda yeni bir sürecin başıdır.

---

306 John Scotus Erigena, *A. g. e.*, s. 136.

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

> Tanrı bütün insanları aynı anda, kendi suretinden yaratmış olduğu bu ilk ve bir insanda meydana getirmiş, fakat onları bu gözle görülür dünyada bir anda değil, ama daha ziyade, aynı anda kurmuş olduğu doğayı [özü, İdeayı] görünen varlığa getirerek, belli zamanlarda ve belli yerlerde yaratmıştır.[307]

Buradan da anlaşılacağı üzere, gerçekten varolan tümellerdir, Tanrı zihnindeki veya kelâmındaki duyusal dünyanın tikellerine öz veren, İdealar, ilk örnekler ya da örnek nedenlerdir. Duyusal dünyada varolan tikeller ya da bireyler, örneğin Ahmet ya da Mehmet, İnsan İdeasına ya da insanlık tümeline oranla daha az gerçektirler, çünkü bireyler varlıklarını tümele, tümelden pay almaya borçludurlar, yani tümel tikeller için örnek neden olmak durumundadır. Buna göre, her duyusal ve bireysel nesne, örneğin duyularımızla algıladığımız yuvarlak taş, ezelî-ebedî ilk örneğinin bir kopyası, ya da bir yansımasıdır. İnsan yuvarlak taşla ilgili duyu-algısından daire İdeasına ya da tümeline ilişkin rasyonel bilgiye, salt birincisi varlık ve doğruluk bakımından ikincisine bağımlı olduğu için, yükselebilir.

Şu hâlde, bir tümel, genel bir kavram söz konusu olduğunda, Erigena'ya göre, üç farklı şeyi birbirinden ayırmak gerekir:

---

[307] Erigena'dan aktaran M. B. Foster, *Masters of Political Thought*, Boston, 1941, s. 234.

1. Tanrı'nın zihninde, tikellerden bağımsız bir biçimde ve gerçekten varolan tümel,
2. duyusal nesne ya da tikel ve nihayet,
3. zihindeki bellek imgesi ya da benzer birçok imgeye dayanılarak oluşturulan genel kavram.

Bağımlılık ya da nedensellik ilişkisi, birinciden üçüncüye doğru gitmek durumundadır. Buna göre, nasıl ki duyusal nesne varoluşunu tümele borçluysa, zihindeki suret ya da imge de varoluşunu, algıladığı duyusal nesneye borçludur.

2) Erken Skolastik

Skolastik felsefenin ikinci dönemi 9. ve 12. yüzyıllar arasında kalan hazırlık dönemi olarak erken skolastisizmdir. Bu dönemin en önemli özelliği, filozofların sistem kurmayla hiçbir şekilde ilgilenmeyip, birtakım teknik problemlerle uğraşmalarıdır. Dönemin iki teknik problemi vardır: İnançla akıl arasındaki ilişki ve tümellerin mantıksal ve epistemolojik statüsüyle ilgili tartışma.

Özellikle Ortaçağ insanı doğaüstü ve sonsuz bir varlığı özleyen, mensubu olduğu dinin bir gereği olarak, Tanrı'sıyla doğru ve samimî bir manevî ilişki içinde olmak ihtiyacında olan varlıktır. O böyle bir ilişki kurmaya kalkıştığında, ilişkinin yolu ve Tanrı'sıyla ilgili doğru bilginin kaynağı, doğallıkla vahiy ve vahyin otoritesi olmak durumundadır. İşte bu bağlamda sorulması gereken soru şudur: Vahyi aktaran metnin dili yeterince açık olmayıp, muğlak ise ne yapılacaktır? Öte yandan, unutulmamalıdır ki, vahyin kendisi, ne kadar büyük öneme haiz olursa olsun, Ortaçağ'da yaşayan insan için bile, en iyi durumda hayatın belli bir bölümüne ya da boyutuna hitap eder. Hayatın diğer boyutları ve alanlarında, insan akla dayanmayacak mıdır? İnsan aklını da kullanacaksa, akıl ile inanç arasındaki sınır nasıl çizilecektir? Sınırın yeri ilgili tartışmalarda, son karar mercii akıl mı, yoksa otorite mi olacaktır?

Dahası inancın rasyonel temellerini göstermeye çalışan filozoflar için akıl, sadece imanı anlamlandırmak ve temellendirmek için değil, fakat inançsızlara ve sapkınlara karşı verilecek mücadele için de vazgeçilmez araç olmak durumundadır. Öyleyse, Yüksek Skolastiği belirleyen sentezi hazırlayan söz konusu erken Skolastik döneminde filozoflar, bu konuyu bir karara bağlamak, iman ile akıl arasındaki ilk uzlaşmayı gerçekleştirmek ihtiyacı duymuşlardır. Bunu söz konusu dönemde en iyi yapan filozof doğaüstü olanla doğal olan arasındaki organik ilişkiyi ifade etmeye ve her bakımdan temel olan imanın akıl karşısındaki yorumlayıcı ve yönlendirici gücünü göstermeye çalışmış olan Aziz Anselmus'tur.

Yine aynı problem, yani aklın konusunu, düşündüğü nesneleri tam olarak belirleme çabası bu dönem düşünürlerini bir de tümellerin mantıksal, ama özellikle de epistemolojik ve ontolojik statülerini belirleme konusuna sevketmiştir. Nitekim tümeller problemi açısından, realist ve nominalist çözümler arasında bir ayırım, ilk kez olarak bu çağda yapılmıştır. Fakat bu dönemde fazladan iki karşıt uç arasında da, yine Yüksek Skolastiğin sentezini haber veren bir uzlaşmaya gidilmiştir. Uzlaşmayı zorunlu kılan şey ise, hiç kuşku yok ki gerek Platon'un etkisiyle Ortaçağ'da Yüksek Skolastiğe kadar hâkim görüş olup çıkan kavram realizminin veya radikal realizmin, ve gerekse nominalizmin iman açısından söz konusu olan güçlük ya da dezavantajlarıdır. Bu dönemde, işte söz konusu iki görüşün sakıncalarını gidererek, onlar arasında bir uzlaşmayı gerçekleştiren düşünür, Guillaume de Champaux'nun realist, Roscelinus'un nominalist çözümü benimsediği yerde, Skolastik yöntemi en açık bir biçimde ortaya koymuş olan Abelardus olmuştur. Erken Skolastiğin diğer önemli düşünürleri ise, hümanist bir filozof olan Salisbury'li John ve çağının diyalektik, tasımsal ve akılcı eğilimlerini mistik bir hareketle birleştirmiş olan Clairvaux'lu Aziz Bernard'dır

Aziz Anselmus

Aziz Anselmus, Ortaçağ düşüncesinin, fakat özellikle de erken Skolastiğin, Patristik felsefenin büyük düşünürü Aziz Augustinus'un adıyla, "ikinci Augustinus" diye anılan en önemli filozofudur. Bununla birlikte, Anselmus yalnızca Ortaçağ felsefesinin değil, fakat bütün bir felsefe tarihinin, adı çok sıklıkla anılan, önemli düşünürlerinin başında gelir. Anselmus'a bu yaygın şöhreti kazandıran şey ise, hiç kuşku yok ki onun Tanrı'nın varoluşuyla ilgili ünlü "ontolojik kanıtı" veya "delili" bulan kişi olmasıdır. Başka bir deyişle, Anselmus adı, onun söz konusu *a priori* kanıtına bu adı veren ünlü Alman filozofu Immanuel Kant'tan beri ontolojik kanıtla âdeta özdeşleşmiştir.[308] Felsefenin birçok karmaşık ve zorlu problemini kendi bünyesinde bir araya getiren kanıt, Aquinas'lı Thomas, Hume ve Kant tarafından reddedilirken, Descartes, Spinoza ve Leibniz gibi rasyonalist düşünürler tarafından benimsenip sıklıkla kullanılmıştır. Kanıt günümüz din felsefesinde bile, önemli tartışmaların esin kaynağı ve konusu olmaya devam etmektedir.

A priori bir kanıt olan ontolojik delilinden de kolaylıkla çıkartılacağı üzere, çağının anti-entelektüalizmine büyük bir güçle karşı çıkan Anselmus, şu hâlde ikinci olarak Hristiyan imanına ilişkin rasyonel bir analizin şüpheye ve dinî kuşkuculuğa yol açmak bir yana, imanı anlamak bakımından yerine getirilmesi gereken zorunlu bir ödev olduğunu öne sürdüğü için önem taşır. İşte, onun bu iddiası 12. ve 13. yüzyılların yüksek Skolastiğinin en ciddî harekete geçirici gücü olup çıkmıştır.[309]

---

[308] Bkz., William E. Mann'ın *Proslogion*'un kendisinin yapmiş olduğu İngilizce çevirisine yazdığı Giriş, *Classics of Western Philosophy* (ed. Steven M Cahn), Indianapolis, 1977, s. 262.

[309] Bkz., R. E. Allen - Eugene R. Fairweather, "St. Anselm maddesi", *The Encyclopedia of Philosophy* (ed. Paul Edwards), cilt 1, s. 128.

a. Hayatı ve Eserleri

Skolastik felsefenin Altın Çağının, demek ki habercisi olan Aziz Anselmus 1033 yılında İtalya'da, Aosta'da doğmuştur. O gençliğinde annesinin de teşviki ile kendisini din öğrenimine vererek bir manastıra kapanmış; daha sonra babasının baskısı ile, bu tür bir hayat tarzından kısa süre de olsa uzaklaşan Anselmus annesinin ölümünden sonra, baba ocağından ayrılmış ve o zamanlar dinî düşünce ve teolojinin Avrupa'daki en önemli merkezi olan Fransa'ya gitmiştir. O Fransa'da oldukça sıkı bir dinî eğitim almış ve en sonunda Normandiya'daki bir manastırda yörenin ruhban sınıfının dikkatini çekmeye muvaffak olmuştur. Burada, dinî bir eğitim ve yaşantının bütün ruhanî derecelerinden geçerek, sırasıyla keşiş, papaz ve başpapaz olan Aziz Anselmus, Kilisenin mutlak otoritesine inanmış ve kralla papanın hak ve ödevleriyle ilgili kimi problemlere ilişkin yazıları nedeniyle, iki kez sürgüne gitmeyi göze almak durumunda kalmıştır.

Buna göre, 1093 yılında İngiltere'de Canterbury başpiskoposu seçilen Anselmus'un burada yaptığı görev siyasal açıdan da önem taşıdığı ve o papaya sadık kalarak, devlet gücüne karşı ruhanî iktidarın ayrıcalıklarını savunmak gereği duyduğu için, filozofun İngiltere Kralıyla arası açılmış ve o piskoposluk döneminin büyük bir bölümünü sürgünde geçirmek durumunda kalmıştır. 1106 yılında sürgün cezasını bitirip İngiltere'ye dönen Anselmus 1109 yılında ölmüştür. Daha önce de belirtildiği üzere, Tanrı konusundaki ontolojik kanıtı, nominalizmin savunuculuğunu yapan Roscellinus'a karşı sergilediği olumsuz tavrı ve Aziz Augustinus'a beslediği sevgi ve muhabbetle tanınmış olan Anselmus'un temel eserleri şöyle sıralanabilir: Teolojiyle ilgili bir inceleme olan *Monologiom*, Tanrı'nın varoluşu ve doğasıyla ilgili problemleri ele aldığı *Proslogium* [Söylev], bilgi ve etikle ilgili görüşlerinin yer aldığı *De Veritate* [Hakikat Üzerine] ve nihayet, içinde bir tarziye teorisi geliştirdiği, başka bir anlatımla cisimleşme dogmasını açıklayıp temellendirdiği *Cur Deus Homo?* [Tanrı Neden İnsan Bedenine Büründü?]'dur.

b. İnanç-Akıl İlişkisine Dair Görüşleri

Aziz Anselmus, inançla akıl veya otoriteyle felsefe arasındaki ilişki söz konusu olduğunda, önce iman ile aklı birbirleriyle asla karıştırılmaması ve her birinin fonksiyonları ayrı olduğu için, birbirlerinin yerine hiçbir şekilde ikame edilmemeleri gereken iki ayrı alan olarak öne sürer. O bundan sonra da, akıl karşısında inanç ya da imana, felsefe ya da bilgi karşısında da otoriteye öncelik verir. Çünkü Anselmus'a göre, insanın en yüksek hakikati bilebilmesi, bütün hakikatlerin kaynağı olan en üstün ve en yüce hakikatin varlığını anlayabilmesi için, onun araştırmasına imanla başlaması gerekir.[310] Başka bir deyişle, imanın öğrettiği şeyin nedenini sormazdan önce, inanmak zorunluluğu bulunmaktadır. Yapılması gereken şey, o hâlde aklın argümanlarına veya tartışmalarına müracaat etmezden önce, otoritenin gizlerine iman etmek ve daha sonra da inanılanları anlamaya ve temellendirmeye çalışmaktır:

> Senin, kalbimin zaten inandığı hakikatini bir ölçüde anlama arzusu duyuyorum. ... Ona [Senin hakikatine] gerçekten de inanıyorum, çünkü inanmasaydım eğer anlayamayacaktım."[311]

Buna göre, o kendisine iman edilen şeyleri, onların doğruluğunu ya da inanılırlığını aklın sınaması yoluyla tespit etme anlamında, kanıtlamaya çalışıyor değildir. O varolan inançlarını bir veri kabul edip temele alarak, onları akıl aracılığıyla açımlamaya çalışmakta, vahyedilen hakikatın anlamını, içerimlerini, doğruluğu ve makûliyetini gözler önüne serme amacı gütmektedir. Nitekim, o bu tavrını, "inanmak için, anlamaya çalışıyorum" deyişinin ve tavrının tam karşısında yer alan, ünlü *credo ut intelligam* [anlamak için, inanıyorum] deyişiyle anlatmak istemiştir.

Demek ki, Anselmus'a göre, insan önce inanmalı, iman etmeli, kendisini Tanrı'ya teslim etmeli, sonra bilgi yolunda, Tanrı'nın

---

[310] Bkz., Betül Çotuksüken, Saffet Babür, *Ortaçağda Felsefe*, s.153.

[311] Anselm of Canterbury, "Proslogion", *Philosophy in the Middle Ages, The Christian, Islamic and Jewish Traditions*(ed. by Arthur Hyman and James J. Walsh), 2nd Edition, Indianapolis, 1986, s. 149

tuttuğu ışık altında, ilerlemeye çalışmalıdır. Başka bir deyişle, Anselmus, inançla akıl arasında öncelik ilişkisinin doğru kurulması gerektiğini öne sürmüştür. Buna göre, bir insanda önce akıl ve anlama çabası geldiğinde, bu, o kişinin imanı olmadığı anlamına gelir; insanın anlama çabası vermesi, anlamaya çalışması, onun inanmamasından kaynaklanır. Buna karşın, önce iman gelirse, akıl onu zorunlulukla tamamlar; yani, insan inandığı sürece, zorunlulukla anlamaya, öğrenmeye çalışır, çünkü, inanmayanlar hiçbir amaca ulaşamazken, yalnızca inananlar anlayabilirler. Şu hâlde, önce inanç gelir, insan mensubu olduğu dinin dogmalarını otorite temeli üzerinde kabul eder. Ama insanda bir de bu dogmalar üzerinde ve onları anlamaya çalışma eğilimi vardır.

Buradan da anlaşılacağı üzere, Aziz Anselmus iman söz konusu olduğunda aklı tamamen dışta bırakan, "saçma olduğunu bile bile inanmak gerektiğini" bildiren fideizm ve Tanrı görüsüyle belirlenen mistisizmin tam ortasında bir yerde bulunmaktadır.[312] Onun inancı, akıl tarafından kabul edilemez olana, saçma olana duyulan körü körüne bir inanç değildir, zira onu en fazla ilgilendiren şey, kafasını en fazla meşgul eden iş, imanın hakikatleri için zorunlu nedenler, aklın zorunlulukla kabul edeceği sağlam ve kesin dayanaklar bulmak olmuştur. Anselmus eserlerinde, işte bundan dolayı Tanrı'nın varoluşunu akla dayanarak kanıtlamakla yetinmemiş, Üçleme inancı ve hatta Cisimleşme dogması için bile kanıtlar, zorunlu nedenler bulmaya çalışmıştır.

Demek ki, Anselmus, inancın ya da teolojinin dogma ve hakikatlerini, onlardan kuşku duyduğu için, kanıtlamaya kalkışmamıştır. Başka bir deyişle, onun amacı, kuşkunun darbeleri altında yıkılabilecek olan dogmaları sağlam bir biçimde inşa etmekten çok, kendisinin önceden iman etmiş olduğu, doğruluklarından yana tümüyle ikna olmuş bulunduğu hakikatleri anlaşılır hâle getirmek olmuştur. Dahası, o, dinin özel gizler alanının aklı tümüyle dışta bıraktığını hiç düşünmemiştir. Anselmus, aklı dinî konulara bu kadar çok karıştırdığı için eleştirilmiş olmakla birlikte, teoloji ya da ilâhiyyâtın bilimsel bir disiplin hâline gelişine

---

[312] Emile Bréhier, *The History of Philosophy, The Middle Ages and The Renaissance* (trans. by W. Baskin), Chicago, 1965, s. 35.

önemli ölçüde katkı yapmış ve bu tavrıyla onüçüncü yüzyılın filozoflarına örnek olmuştur.

Onun Platonculuğu etkisini, şu hâlde, iman-akıl ilişkisi bakımından da gösterir; zira, imandan anlamaya ve anlamadan da sezgiye veya tanrısal görüye götüren yol diyalektikle yakından ilişkilidir. İnsan, ona göre, doğru bir duruş içinde olduğunda, gerekli insiyatifi almaya ve gerçek amaca erişmeye yetilidir. *Intellectus*, üzerinde akıl yürüteceği, diyalektik derinliğini sergileyeceği, malzemeyi dışarıdan alır; onun üzerinde uzun yıllar çalışır ve imanın doğruluğunu bu diyalektik gayretinin ardından belki bir günün birinde imanın kaynağının görüsüyle mutlak olarak doğrular.

c. Tanrı Kanıtları

Aziz Anselmus, imanla akıl arasındaki ilişkiye dair görüşlerini Tanrı'nın varoluşuna ilgili kanıtlarıyla örnekler veya somutlaştırır. Buna göre, o önce Tanrı'nın varolduğuna iman eder, fakat sadece inancıyla yetinen ortalama müminden farklı olarak, burada kalmayıp daha sonra O'nun varlığını akıl yoluyla ispata geçer. Onun Tanrı'nın varoluşuna ilişkin olarak, üçü *Monologion* adlı eserinde yer alan, ve hepsi de *a posteriori*, olan, yani deneyimden, duyusal dünyadan hareket eden, diğeri ise *Proslogion*'da geçen ünlü *a priori* kanıt olarak dört ayrı kanıtı vardır. Bunlardan ilk üç kanıt mutlak iyilikle, mutlak büyüklükle ve mutlak varlıkla ilgili olan, ve temelde Platon'un Akademi'sinde çok sıklıkla dillendirilen "bir daha iyinin bulunduğu yerde, bir en iyinin de bulunması gerektiği" tezine ve Proklos tarafından ortaya konan, "Bir dizinin bütün üyelerinde mevcut olan bir terimin onları ancak, birinde ya da hepsinde bulunmak yerine, onlardan önce geldiği takdirde, açıklayabileceği" ilkesine[313] dayanır. Buna göre, iyi şeyler, ortak bir öz sayesinde, kendilerinden bağımsız olarak, mutlak bir biçimde iyi olan bir özden dolayı, her ne ise o, yani iyi olurlar. Yani, deneyimde az ya da çok, şu ya da bu ölçüde sergilenen nite-

[313] Emile Bréhier, *A. g. e.*, s. 36.

liklerin her bir kategorisi için, Anselmus, şeylerin kendisi sayesinde iyi oldukları bir iyilik özünün, onların kendisinden dolayı büyük oldukları bir büyüklük İdeasının, ve de bir adalet özünün varolduğunu öne sürer. Ve sonradan da bütün bu terimlerin bir ve aynı gerçekliği gösterdiklerini öne sürer. Yetkin olmayan çokluktan, biricik kusursuz gerçekliğe, *per aliud*'dan *per se*'ye giden[314] kanıtları, iyiliği temele alarak şöyle özetleyebiliriz:

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

Kanıtların mantıksal yapısıyla adımları ise şu şekilde sıralanabilir:

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

---

[314] Bkz., David Luscombe, *Medieval Thought*, s. 44.

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

3) İyi şeylerin kendisi sayesinde, kendisinden dolayı iyi oldukları şey ya da varlık, iyi şeylerin bir nedeni olmak durumundadır; çünkü bu neden varolmasaydı eğer, iyi şeyler de doğal olarak varolmayacaklardı.[315]

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

Ontolojik kanıt olarak bilinen ve söz gelimi yukarıdaki "iyilikten hareket eden delil" olarak geçen kanıttan çok daha önemli olan ikinci kanıt ise, birincisinin dünyadaki iyi şeylerden hareket ettiği için empirik bir delil olduğu yerde, bütünüyle *a priori* ve rasyonel bir kanıttır. Dahası, birinci kanıtın "yetkin varlık" olarak Tanrı'ya kanıtın sonunda ulaştığı yerde, ontolojik kanıtın hareket noktası, "yetkin varlık" olarak Tanrı kavramı ya da fikridir. Buradan da anlaşılacağı üzere, Anselmus'un ünlü ontolojik kanıtı, duyusal dünyaya ilişkin bir gözlemden yola çıkmayan, deneyimsel bir yönü bulunmayan, fakat doğrudan doğruya "Tanrı" kavramının analizinden hareket edip, Tanrı'nın varoluşunu bu analizden çıkarmaya çalışan bir kanıttır.

Anselmus, kanıtında, "Tanrı" ile neyi anlatmak istediğimizi sorar. Tanrı, ona göre, kendisinden daha yetkini düşünülemeyen

---

315 Aziz Anselmus'un "bir daha iyinin bulunduğu yerde, kesinlikle en iyinin de bulunması gerekir" şeklindeki Platonik teze dayandığını söylediğimiz bu Tanrı kanıtının, yine onun Platoncu mirasına bağlı olarak, nominalist veya kavramcı tümel anlayışının tam tersine, realist bir tümel anlayışının geçerliliğine bağlı bulunduğuna dikkat ediniz.

veya tasarlanamayan varlıktır. İnsanda, böyle bir yetkin varlık fikri ya da idesi vardır. Hatta, Anselmus'a göre, bu fikir, Tanrı'nın varolmadığını söyleyen bir budalada dahi vardır.

> Öyleyse, yüce Tanrı'm, imana anlamını veren sen, benim, bunun faydalı olduğuna inanıyorsan, Sen'in, inandığımız üzere, varolduğuna ve olduğuna inandığımız gibi olduğunu anlamama yardım et. Gerçekten de, Sen'in "kendisinden daha büyük bir şeyin düşünülemediği varlık" olduğuna inanıyoruz. Yoksa, budala bütün yüreğiyle "Tanrı var değildir" dediği için, böyle bir doğaya sahip varlık yok mudur? Fakat şurası muhakkaktır ki, aynı budala söylediğim şeyin kendisini işittiği zaman, işittiği şeyi ve işittiği şeyin zihninde olduğunu, onun varolduğunu bilmese dahi, anlar. Çünkü bir şeyin zihinde olması bir şey, bir şeyin varolduğunu bilmek başka bir şeydir. Çünkü bir ressam yapacağı şeyi önceden tasarladığı zaman, o kesinlikle ressamın zihnindedir, fakat o daha yapmamış olduğu şeyin varolduğunu henüz bilmez. Oysa, resmi yapıp bitirdiği zaman, hem resim onun zihnindedir, hem de o şimdi yapmış olduğu şeyin varolduğunu bilir. Şu hâlde, kendisinden daha büyük bir şeyin düşünülemeyeceği varlığın en azından zihinde varolduğundan bile emin olur, çünkü o bunu işittiği zaman, onu anlar; ve anlaşılan her ne ise zihindedir. Ve kendisinden daha büyük hiçbir şeyin düşünülemeyeceği varlık kesinlikle sadece zihinde varolamaz. Çünkü o sadece zihinde bile varolsa, daha büyük olanın gerçeklikte de varolduğu düşünülebilir. Şu hâlde, eğer kendisinden daha büyük olanın düşünülemediği [varlık] sadece zihinde varolursa, bu takdirde kendisinden daha büyük hiçbir şeyin düşünülemediği varlık kendisinden daha büyük bir varlığın düşünülebildiği [varlık] olur. Fakat bu kesinlikle olamaz. Öyleyse, kendisinden daha büyük hiçbir şeyin düşünülemeyeceği varlık, hiç kuşku yok ki, hem zihinde ve hem de gerçeklikte varolur.[316]

Alıntıdan da anlaşılacağı üzere, Tanrı idesi ya da fikrinin bir budalada dahi bulunduğunu söyleyen Aziz Anselmus, daha sonra onun yalnızca zihnimizde olan bir kavram mı olduğunu sorar. Acaba Tanrı bir ide ya da kavram olarak zihnimizde olduktan başka, zihnimizin dışında bir dış gerçekliğe de tekabül etmez mi? Birinci şıkkın geçerli olduğunu, Tanrı'nın yalnızca zihnimizde, bir kavram olarak varolduğunu kabul edelim. Bu durumda, ona göre, tam bir çıkmaza düşeriz, çünkü, hem ideal ve hem de reel olarak, yani hem zihinde ve hem de zihnin dışında varolan bir şey, yalnızca zihinde, bir kavram olarak varolandan kesinlikle daha

---

316 Anselmus, *Proslogion*, *Classics of Western Philosophy*(ed. Steven M. Cahn), Indianapolis, 1977'de, s. 266 [çeviri ve köşeli parantezler bana ait]. Alıntının Latinceden yapılmış alternatif Türkçe çevirisi için, bkz., Batül Çotuksöken ve Saffet Babür, *Ortaçağda Felsefe*, s. 158-59.

yetkin olacaktır. Oysa, Tanrı, "kendisinden daha yetkini [büyüğü] düşünülemeyen varlık" olarak tanımlanmıştır. Burada, Tanrı'ya zihinden bağımsız, zihin dışında bir varlık izafe etmezsek, bu tanıma kesinlikle ters düşeriz, yani mantıksal bir çelişki içinde kalırız. Bundan dolayı, "Tanrı hem zihinde bir kavram olarak ve hem de zihin dışında vardır" demek zorundayız.

Kanıt, mantıksal bir sıra ve düzen içinde ve tüm adımlarıyla, yeniden şu şekilde kurulabilir:

1) Tanrı'yla, Kendisinden daha büyük ya da daha doğrusu yetkini düşünülemeyen Varlığı anlatmak istiyoruz.

2) Varsayalım ki, Kendisinden daha yetkini tasarlanamayan Varlık, gerçekte varolmasın. Bununla birlikte,

3) böyle bir Varlığın varolduğu düşünülebilir. Buna göre,

4) Kendisinden daha yetkini tasarlanamayan Varlık, gerçekten varolursa, salt zihinde kavram olarak varolan Kendisinden daha yetkini tasarlanamayan Varlıktan [yani, salt düşüncede varolan en yetkin varlığa kıyasla] daha yetkin olur. (3) ve (4) öncüllerden hareketle,

5) Kendisinden daha yetkini tasarlanamayan Varlık'tan daha yetkin bir varlığı tasarlamak kesinlikle mümkündür. (5) nolu önerme çelişiktir; bu durumda, argüman Aziz Anselmus'u istediği sonuca ulaşır: Öyleyse,

6) Kendisinden daha yetkini tasarlanamayan Varlık, yani Tanrı, gerçekten de varolur.

Kanıtın kendisine dayandığı, kendisini mantıksal yönden olduğu kadar, felsefî yönden de güçlendirecek veya zayıflatacak olan iki temel husus vardır:

I Acaba budala da dahil olmak üzere, herkesin zihninde bir yetkin varlık idesi ya da kavramı var mıdır?

II "Varoluş" bir yetkinlik özelliği midir?

Bu hususlara olumlu bir yanıt verildiğinde, Anselmus'un "ontolojik delili" sağlam bir felsefî argüman olarak kabul görmek durumundadır.

Evrenin tek ve mutlak nedeni olan Tanrı'nın varlığı kanıtlayan Anselmus, daha sonra O'nun özünü ve sıfatlarını belirlemeye geçmiştir. Aziz Anselmus'a göre, insanda gözlemlenen nitelik-

ler, karşımıza Tanrı'nın yetkinlikleri olarak çıkmak durumundadır. Tanrı'nın kendisi, ona göre, herşeyden önce en üstün, en yüce hakikat olup, nesnelerdeki hakikatin nedenidir.[317] Tanrı, cismi olmadan herşeyi gören, ve herşeyi bilendir;[318] O herşeyi yapabilen, veya gücü herşeyi yeten kâdiri mutlaktır.[319] Tanrı, Aziz Anselmus'a göre, adaletin kendisi,[320] iyiliğin kendisi, bilgeliğin kendisi, varlığın kendisidir. Tanrı basittir,[321] aynı zamanda ezelî ve ebedîdir.[322] Yani, Tanrı'nın zaman içinde bir başlangıcı ve sonu yoktur. O yaratılmamıştır, yok edilemez. Tanrı her yerde hazırdır, O mekânın bütün noktalarına yayılmıştır.[323] Tanrı'da değişme yoktur. Ve nihayet, Tanrı, iyiliğini göstermek ve yaratıklarıyla paylaşmak için, evreni iyi bir amaca göre, tanrısal bir plân ya da modele uygun olarak yaratmıştır.

d. Tarziye Teorisi

Tümeller söz konusu olduğunda, nominalizmi şiddetle eleştiren ve realist bir bakış açısı benimseyen Anselmus'a göre, tümeller gerçek olup, zihinden bağımsız bir varoluşa sahiptirler; bir sınıf meydana getiren tikeller, somut nesneler ise somut bir birlik meydana getirirler. Tümellerle ilgili bu görüş, Anselmus'a doğallıkla Kutsal Üçleme öğretisini felsefî bir temel üzerinde ifade etme imkânı vermiştir. Ona göre,

> Kutsal Üçlemedeki, her biri yetkin Tanrı olan üç kişinin bir Tanrı olması gibi, türdeki birçok insan da, bir, yani birlikli insandır.[324]

---

317 Bkz.,Batül Çotuksöken ve Saffet Babür, *Ortaçağda Felsefe*, s. 152.

318 Bkz., Anselmus, *Proslogion*, *Classics of Western Philosophy*(ed. Steven M. Cahn), Indianapolis, 1977'de, s. 266.

319 *A. g. e.*

320 *A. g. e.*, s. 269-71.

321 *A. g. e.*, s. 274.

322 *A. g. e.*, s. 272.

323 *A. g. e.*, s. 275.

324 *A. g. e.*, s. 276.

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

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

Petrus Abelardus

Abelardus erken Skolastiğin, Aziz Anselmus'un inanç akıl ilişkisi bağlamında gerçekleştirmiş olduğu, Yüksek Skolastiği adeta haber veren, ilk sentezi tümeller konusunda hayata geçiren ve böylelikle de XIII. yüzyılın büyük sentezine giden yolda önemli açılımlar sağlamış olan Ortaçağ Hristiyan düşünürüdür. O, kavramcılığıyla sadece büyük sentezin önünü açmış olduğu için değil,

fakat dikkatleri bu dünyaya çekme yolunda önemli bir adım atmış, Ockhamlı William'a çıkacak yoldaki engelleri ortadan kaldırmış olduğu için de, Ortaçağ düşüncesinin en kritik eşiğini meydana getiren kişidir. Tümeller konusunda kendisine intikal eden Porphyros ve Boethius metinlerini satır satır ve sözcük sözcük analiz etmek suretiyle Skolastik yöntemin bir prototipini veren Abelardus'un önemi, ikinci olarak, onun Hristiyan dogmalarını açıklamada mantıksal teknikleri kullanma yönündeki en etkili teşebbüslerden birinin sahibi olmasından kaynaklanır. O, üçüncü olarak Hristiyan Ortaçağ'ının etik anlayışında, ondördüncü yüzyılın irâdeciliğini önceleyen niyet etiğiyle önem taşır.

Kısacası, Abelardus tutkulu, akılcı, ama aynı zamanda duygulu, kısacası çok yönlü kişiliğiyle dogmatizmin, bağnazlığın ve öte dünyacı eğilimlerin çok güçlü olduğu bir çağın görkemli bir istisnası olmak durumundadır.[325] Nitekim, o sadece filozof kişiliğiyle değil, fakat, Héloise'la yaşadığı, tüm zamanların en büyük aşklarından biri olan aşkıyla da ün kazanmıştır.

a. Hayatı ve Eserleri

Petrus Abelardus, Fransa'da Nantes yakınlarındaki La Pallet kentinde, 1079 yılında dünyaya gelmiştir. Bir şövalyenin oğlu olan ve ailesi tarafından kendisinden askerlik mesleğini seçmesi ve aileden kalacak mirası yönetmesi istenen Abelardus, ailesinin isteğinin aksine, Paris'te felsefe ve özellikle de mantık öğrenimine yönelmiştir. O tümeller konusunda karşıt uçları temsil eden nominalist Roscelinus'la realist Champeaux'lu William'ın öğrencisi olmuş ve onlarla bu konuda sert tartışmalara girişmiştir.[326] O zamanın en ünlü din bilginlerinden biri olan Laon'lu Anselmus'tan teoloji dersleri almış, yaklaşık 35 yaşlarında da ünlü Chartres Katedralinin rahiplerinden Fulbert'in, özel öğretmenliğini yap-

[325] Bkz., David Knowles, *The Evolution of Medieval Thought*, s. 106.

[326] Bkz., Arthur Hyman and James J. Walsh(eds): *Philosophy in the Middle Ages, The Christian, Islamic and Jewish Traditions*, 2nd Edition, Indianapolis, 1986, s. 165

tığı yeğeni Héloise'a âşık olmuştur. Bu yasak aşktan bir erkek çocuğunun dünyaya gelmesi üzerine gizlice evlenen çiftten, Héloise amcasının gazabından kurtulmak için bir manastıra sığınırken, hadım edilen Abelardus da Saint-Dennis manastırında inzivaya çekilmiştir.

Burada uzun yıllar boyunca keşişlik yapan, daha sonra 1125'te Bretanya'da bir manastırın başkeşişliğine seçilen Abelardus, bir yandan da kendisine Ortaçağ düşünürleri arasında seçkin bir yer kazandıran eserlerini kaleme almıştır. 1142 yılındaki ölümünün ardından Paris'teki Père-Lachaise mezarlığında yanına gömüldüğü Héloise'la sürekli yazışan filozofla Héloise'un hemen hemen her konudaki yazışmaları yine çift tarafından derlenmiştir.

Eserlerine gelince... Kitabı-Mukaddesi ve ilk dönem Kilise babalarının yazılarını sıkı bir analize tâbi tuttuktan sonra, Kilise öğretisindeki tutarsızlıkları ortaya çıkardığı *Sic et Non* [Evet ve Hayır], Tanrı'nın hikmetine dair diyalektik bir çözümlemeyle Kutsal Üçleme inancının kökenlerine ilişkin bir analizin yer aldığı *Theologia*, ahlâklılıkla ilgili görüşlerinden meydana gelen *Ethica*, yine bir niyet etiği kapsamı içinde gelişen ve Tanrı katında önemli olanın niyet olduğunu bildirdiği için, insan davranışının Tanrı'nın gözünde insanı ne daha iyi, ne de daha kötü yapabileceğini dile getiren *Scito te İpsum* [Kendini Bil], kendi tümel görüşünü ayrıntılı olarak ortaya koyan *Logica Ingredientibus* [Porphyros Üzerine Yorumlar] ve nihayet, dinî söylemle felsefî söylemin etik alanına bakışını karşı karşıya getirdiği[327] *Diologus inter Philosophum, Judaeum et Christianum* [Bir Filozof, Bir Yahudi ve Bir Hristiyan Arasındaki Diyalog], Abelardus'un hiç kuşku yok ki temel eserleri olarak zikredilebilir.

b. İnanç-Akıl İlişkisine Dair Görüşleri

Esas Aziz Anselmus'un başlattığı "anlamaya çalışan iman (*fides quaerens intellectum*)" geleneği içinde yer alan Abelardus, güçlü diyalektikçi veya mantıkçı kimliğiyle bu geleneğin güçlenmesine

[327] Bkz., Betül Çotuksöken-Saffet Babür, *Ortaçağda Felsefe*, s. 197.

katkıda bulunmuştur. Buna göre, o da inancın dogmalarını, Kilisenin otoritesini apaçık bir veri olarak olarak ve tartışmasız bir biçimde kabul eder. Yani, Hristiyan öğretiye bütün kalbiyle bağlanan, Kilisenin otoritesine asla başkaldırmayan Abelardus, modern anlamda bir rasyonalist değildir. Hatta, o bir filozof olmayı bile reddeder:

> Bu Aziz Paul'e karşı gelmek olursa, aslâ bir filozof olmayacağım; bu beni İsa'dan ayıracaksa eğer, bir Aristoteles olmam[328]

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

> Vicdanımı, İsa'nin üzerine Kilisesini inşa etmiş olduğu temele dayadım ... fırtına çıksa, sallanmam, rüzgâr çıldırsa, korkmam. Yerinden kımıldatılamayacak olan bir kayaya dayanıyorum.[329]

Abelardus aklı Hristiyan öğretiyi çarpıtmak, onun yanlışlığını göstermek için değil, fakat, vahyedilen hakikatı açımlamak, açıklamak ve hatta doğrulamak için kullanmak ister:

> İmdi, otoritenin temelini ortaya koyduktan sonra, bize düşen onun üzerine akılyürütmenin desteğini temin etmektir.[330]

Bu açıdan Anselmus'la aynı tavrı paylaşan Abelardus, Anselmus'ta onda imandan sonra gelen diskürsif düşünceyi tamamlayan sezgiye veya entelektüel görüye sahip olmamak, ve, çok daha güçlü bir mantıkçı ya da diyalektikçi olmak bakımından farklılık gösterir. Dolayısıyla, onda vahyedilen hakikat ya da geleneksel dogmalar, diyalektiğin ya da aklın ölçülerine daha uygun bir ifade kazanmaya başlar. Ona göre, sözcüklerin, terimlerin ve yöntemlerin hakikati tam bir sadakatle ifade etmelerine bağlı olarak, her tür spekülâsyonun usta diyalektikçi tarafından kullanılan sözcük ve terimlere uygun olmaları gerekir. Bundan dolayı, dinî hakikatlerin teolojik ifadesi de diyalektiğe uymalıdır; vahyolunan haki-

---

328 Petrus Abelardus'tan aktaran David Knowles, *A. g. e.*, s. 112.
329 Petrus Abelardus'tan aktaran David Knowles, *A. g. e.*
330 Petrus Abelardus'tan aktaran David Knowles, *A. g. e.*,

katin anlaşılır kılınması veya imanın gizleriyle ilgili bir açıklama ya da tartışma ancak bu sayede mümkün olabilir.

İmanın dogmaları Abelardus için, şu hâlde, sonsuz derinlikteki kuyular, nurlarla dolu doğaüstü hakikatın kelâmdaki yansımaları değildir. Bu dogmalar daha ziyade, Hristiyan düşünüre, onun aklını, ve dolayısıyla, başka hiçbir yasayı değil de, mantık ve gramerin yasalarını kullanarak anlaşılır hâle getirmesi için, aktarılmış önermeler veya gönderilmiş olgulardır. O işte bu amaçla, Hristiyan dogmalarını anlaşılır hâle getirmek, kutsal metinlerden doğan problemlere rasyonel bir çözüm sağlamak üzere, bu metinlerde geçiren önermeler ve argümanlar üzerinde yoğun çalışmalar yapmıştır. Ona göre, bir mantıkçı ya da filozofun ilk işi, argümanın içeriğinden ziyade, formu üzerinde yoğunlaşmaktır. Ona düşen öncelikle argümanların geçerli mi geçersiz mi, önermelerin doğru mu yanlış mı olduklarına karar vermektir. Zira diyalektik esas doğrulukla yanlışlık arasındaki farklılığı söyleyebilmenin bir yoludur. Bundan dolayı, onun mantığı öncelikle önermelerin doğruluk ya da yanlışlığı ile ilgilidir; söz konusu mantık bundan sonra bir önerme tarafından ifade olunan şeyin gerçekten de vakıa olup olmadığına bakar. Böyle bir araştırma ise, Abelardus'un bakış açısından, bir yandan tasım kurallarına ve biçimlerine ilişkin bir çalışmayı olduğu kadar, gramer ve sentaksla ilgili bir araştırmayı, diğer yandan da hem Porphyros'un beş tümeliyle ve ham de Aristoteles'in on kategorisiyle ilgili bir incelemeyi ihtiva etmek durumundadır.[331]

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

[331] David Luscombe, *Medieval Thought*, s. 48.

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

c. Tümellerle İlgili Görüşü

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

O Porphyros ve Boethius kanalıyla kendisine ulaşan problemi şu şekilde vaz eder:

> Öyleyse, Boethius'un söylediği gibi, esrarlı ve çok yararlı olan, birçok kişi tarafından ele alınmış olmakla birlikte, pek azının çözebildiği üç soru şunlardır. ... O, bu soruları, bununla birlikte şöyle diyerek sessizce geçiştirir: Şimdi, cins ve türlerle ilgili olarak, onlardan kendinden-kaim olup olmadıklarını, kendinden-kaimseler eğer, cisimsel mi yoksa gayricisimsel mi olduklarını, onların gayricisimsel oldukları söylendiği zaman da, onların duyusallardan ayrılmaları mı gerektiği, yoksa duyusallarda mı var olduklarını söyleyemeyeceğim. ... Başkaca şöyle de denebilir: Hiçbir şeyin kavramına bağlı olmayan tümel terimler nasıl anlaşılabilir ve gerçek hiçbir anlamı olmayan sözcüklere nasıl uygulanabilirler?... Bunlara bir dördüncü soruyu yani, cins ve türlerin, cins ve türler oldukları sürece, gerçek tözlerin varlığı ile ilişkili olup olmadıkları, cins ve türlerin adlandırdıkları tözün yok olup gitmesi durumunda, tümelin halâ bir anlama sahip olup olmadığı sorusunu ekleyebiliriz. Örneğin, gül isminin kendilerine ortak olduğu güllerden hiçbiri olmasa dahi, gül sözcüğünün gerçek bir anlamı olabilir mi? İşte bütün bu soruları birazdan dikkatlice araştıracağız. ...

> Şimdi, söz verdiğimiz üzere, yukarıda ortaya konan sorulara dönelim ve onları dikkatlice araştırıp, çözmeye çalışalım. Cins ve türlerin tümeller oldukları bilindiklerine ve onlarda Porphyros bütün tümellerin özüne temas ettiğine göre, burada tümellerin ortak doğasını, ... ve aynı zamanda onların sadece sözcükler mi yoksa aynı şekilde şeyler için de mi kullanıldığını araştıralım.[332]

Tümeller problemini bu şekilde ortaya koyan Abelardus, daha sonra katılmadığı görüşleri açıklayıp, onlara saldırmaya başlar. Buna göre, onun karşı çıktığı birinci tümel görüşü, Roscelinus (1045-1120) tarafından savunulmuş olan nominalizmdir.[333] Yalnızca bireylerin gerçek olup, tümellerin ağızdan çıkan seslerden başka hiçbir şey olmadığını dile getiren nominalist Roscelinus tümellerin sadece sözlerle, ağızdan çıkan seslerle ilgili olup, şeyler için geçerli olmadıklarını iddia etmiştir.[334] Ona göre, mantıkta ve diyalektikte cinsle tür, tözle ilinek arasında yapılan tüm ayırımlar, konuşma ve insanlar arasındaki iletişimin sonucu olup, gerçeklikte hiçbir temeli olmayan, salt dilsel ya da sözel ayırımlardır. Dış dünyada bir temeli bulunan, gerçeklikte söz konusu olan tek ayırım, bireyler ya da bireysel tözler arasındaki ayırımdır. Tümellerin, tümel tözlerin yalnızca seslerden ibaret olduklarını, gerçekten varolanların yalnızca somut bireyler olduklarını öne süren filozof, biz insan varlıklarının insanı Roscelinus'tan, rengi renkli cisimden, bilgeliği de bilge ruhtan salt dilde ayırabildiğimizi, bunların gerçekte ayrılmaz olduklarını, sözü edilen insanın, tüm insanların ötesindeki ayrı bir insan değil de Roscelinus, rengin yalnızca renkli cisim, bilgeliğin ise bilge ruh olduğunu söylemiştir.

Abelardus'un karşı çıktığı bir diğer tümel görüşü de realizm veya kavram realizmidir. Felsefe tarihinde ilk kez olarak Platon tarafından öne sürülen ve Hristiyan Ortaçağ felsefesine yaklaşık

---

[332] Abelardus, *On Universals, Readings in the History of Philosophy: Medieval Philosophy From St. Augustinus to Nicholas of Cusa*(ed. John.F. Wippel -Allan B.Wolter)'da, s. 190-91. Latinceden yapılmış alternatif bir çeviri için Bkz., Betül Çotuksüken-Saffet Babür, *Ortaçağda Felsefe*, 209-13.

[333] Bkz., Abelardus, *Mantık* (*Logica Ingedientibus*'un Birinci Bölümü), Betül Çotuksöken ve Saffet Babür, *Ortaçağda Felsefe*'de, s. 221.

[334] Bkz., Étienne Gilson, *La Philosophie Au Moyen Age, Des Origines Patrisüiques A la Fin du XIVe Siècle*, Paris, 1947, s. 249.

XI. yüzyıla kadar damgasını vuran realizmin Abelardus'un çağındaki savunucusu 1070-1120 yılları arasında yaşamış Champeaux'lu William'dır. Ona göre, genel kavramlar, insanda doğuştandır; örneğin, insan ya da insanlık genel kavramı, tek tek bireylerden önce gelir. Aksi takdirde, bilgi veya felsefe dediğimiz şey, yokluktan söz etmek durumunda kalırdı. Zihinde doğuştan getirdiğimiz genel kavramlara dış gerçeklikte karşılık gelen tümeller, genel doğa ya da özler vardır. Buna göre, aynı özsel doğa aynı anda, ele alınan türün üyelerinden her birinde tam olarak bulunur. Champeaux'lu William'ın bu görüşünün mantıksal sonucu, bir türün bireylerinin birbirlerinden tözsel bakımdan değil de, ilineksel olarak farklılık gösterdiği sonucudur.[335] Nitekim, o bu konuda,

> Sokrates, öncelikle insandır, özü itibariyle bir olan gerçekliktir. Bütün diğer insanlar içinde, bir bütün olarak görünür. Sonra da, insan kavramını teşkil eden bu özü farklılaştıran nitelikler olarak, Sokrates'i belirten ve bireyleştiren ilineklerdir. Özün tamamı ilineklerle değişmiştir[336]

der. Buna göre, bir yerde Platon'da, diğer yerde ise Sokrates'te, birini belli ilineklerle, diğerini ise başka ilineklerle meydana getiren aynı töz vardır. Radikal realizmin, Champeuax'lu tarafından savunulan, bu özdeşlik teorisine göre, örneğin insan türü aynı anda tözsel ve dolayısıyla bir bütün olarak, hem Sokrates'te ve hem de Platon'da varsa, bu takdirde Sokrates Platon olmak ve aynı anda iki yerde birden bulunmak durumundadır. Aynı özdeşlik teorisi, söz konusu güçlüğe ek olarak, teori uyarınca Tanrı töz olduğu ve tüm tözler tanrısal tözle özdeş olacağı için, son çözümlemede panteizme götüreceği gerekçesiyle de, Champeaux'lu William tarafından, bir benzerlik teorisi lehinde değiştirilmiştir. Buna göre, Platon ve Sokrates'in insanlığı tümüyle aynı olmayıp, yine de onlar iki insan olduğu için, benzerdir. Başka bir deyişle, onların özleri, özdeş olmayıp, benzerdir ve bu benzerlik, insan tümel kavramının temelini meydana getirir.

---

[335] Bkz., Frederick Coplestonu, *A History of Philosophy*, 3. cilt, s. 147.
[336] Guillame de Champeaux'dan akt. Frederick Coplestone, *A. g. e.*, s. 148.

Abelardus bu tâdilatı yeterli bulmaz ve dolayısıyla, Platon-'un, Augustinus'un, Champauxlu William'ın realizmini şu şekilde anlatıp oldukça sert bir biçimde eleştirir:

> Kimi filozoflar gerçekten de tümel şeyi şu şekilde anlarlar: Onlar birbirlerinden form bakımından farklı olan şeylerde, öz bakımından aynı olan bir töz öne sürerler; bu, onun [maddî özün] kendilerinde bulunduğu bireylerin maddî özüdür ve o kendinde bir, fakat yalnızca, kendisine bağlı bulunanların formları hasebiyle çoktur. Eğer bu formlar [onlardan] bir şekilde alınmış olsaydılar, madde özü itibariyle mutlak bir biçimde aynı olduğu için, birbirlerinden bir formlar çokluğuyla ayrılan şeyler arasında mutlak olarak hiçbir farklılık olmayacaktı. Örneğin sayı bakımından farklı olan bireysel insanlarda [yani, insan türünün farklı bireylerinde], burada bu ilineklerle [özellik, niteliklerle] Platon, orada başka ilinekler Sokrates olup çıkan aynı insan tözü vardır. ...
>
> Otoriteler [bu görüşle] fazlasıyla uyuşmakta gibi görünseler de, fizik bu görüşe her bakımdan karşı çıkar. Çünkü özü itibariyle aynı olan, her ne kadar ayrı [ve farklı] formlar tarafından şekillense bile, bireysel şeylerde varolduğu takdirde, belirli formlar tarafından etkilenen bir şeyin başkaca formlar tarafından işgal edilen başka bir şey olması kaçınılmazdır; öyle ki, akılsallık tarafından şekillenen hayvanlık kendisini akılsızlığın belirlediği hayvan, ve dolayısıyla da akıllı hayvan akılsız hayvan olur ve böylelikle de, karşıtlar aynı zamanda aynı şeyde bulunurlar. ...
>
> [Bu] görüşten [aynı zamanda] akılsallık ve akılsızlığın ... Sokrates'te bulunduğu sonucu da çıkar. Fakat onlar Sokrates'te aynı zamanda bulundukları için, onların aynı anda Sokrates'te ve merkepte oldukları kanıtlanır. Ama Sokrates ve merkep, Sokrates'tir. Sokrates ve merkep gerçekten de Sokrates'tir, çünkü açıktır ki, Sokrates, hem Sokrates ve hem de merkep olduğundandan, Sokrates, Sokrates ve merkeptir.
>
> Dahası, töz [kategorisi] altındaki şeylerin çeşitliliğini, temeldeki töz konusu aynı kalırken, tek farklılık formların farklılığıysa eğer, nasıl açıklayacağız?
>
> O hâlde, mutlak olarak aynı olan tözün aynı anda farklı şeylerde varolduğunu savunan görüşün bütünüyle saçma olduğu aşikârdır.[337]

Tümeller kavgasına, işte bu eleştirilerle, Porphyros ve Boethius'tan kalan metinleri okuyarak giren Abelardus öncelikle, konuya Porphyros'un sorduğu soruları yanıtlamak, yani ontolojik bir yaklaşımı benimsemek yerine, Boethius'a özgü bir tarzda, yani psikolojik bir yaklaşımı benimseyerek yaklaşmak gerektiğinde ısrarlı olmuştur Başka bir deyişle, zihnimdeki genel kavramlara dış gerçeklikte neyin karşılık geldiği sorusuna bir yanıt getirmek

---

[337] belardus'tan akt. W. T. Jones, *A History of Philosophy*, volume III, *The Medieval Mind*, s. 192 [Çeviri ve köşeli parantezler bana ait].

amacıyla şeylerin kendilerine gitmek yerine, işe kavramların kendilerinden, kavramları ifade eden sözcüklerden başlamalı, ve zihindeki bu kavramların nasıl oluştuğunu görmeye çalışmalıyız. Problem, mahiyeti biraz değişmiş olsa da, Abelardus'a göre, son çözümlemede yine aynı problemdir. Yani, burada söz konusu olan problem, düşünceyle gerçeklik arasında nasıl bir ilişki bulunduğu sorusuyla ilgili olan epistemolojik bir problemdir.

Buna göre, genel kavramlara karşılık gelen tümellerin gerçeklikte varolup olmadıklarını bilmesek bile, genel kavramlarımızın ve genel terim ya da sözcüklerin varolduğu herkes için açıktır. Abelardus, genel bir sözcüğü, bir cins ismi, insan isminde olduğu gibi, tek tek insanlardan oluşan bir çokluğa, genel bir uzlaşımın sonucu olarak, yüklenmeye uygun bir yapıda olan bir sözcük, buna karşın, tekil bir sözcük ya da bir özel ismi, yalnızca bir kişiye, yalnızca tek bir kimsenin ismi olarak görüldüğünde, örneğin Sokrates'e yüklenebilir olan bir sözcük diye tanımlar.[338] Sokrates ismiyle adlandırılan bir kimse gerçekten de varolduğu için, özel isimlerde hiçbir güçlük söz konusu olmaz. Fakat insan cins ismiyle, genel insan sözcüğüyle adlandırılan genel bir yapı, tümel bir varlık olmadığı, hiçbir tek şey bulunmadığı için, genel sözcüklerle ilgili olarak ortaya bir güçlük çıkar. Abelardus'a göre, nominalizmi doğuran, nominalistleri genel sözcüklerin, cins isimlerin tam olarak karşılık geldikleri ya da gösterdikleri, tek ve ayrı hiçbir şey bulunmadığı sonucuna götüren de, işte bu güçlüktür.

Abelardus, nominalistlerle birlikte, genel kavram ya da sözcüklerin gösterdikleri ya da karşılık geldikleri hiçbir tek şey bulunmadığını ve varolan herşeyin bireylerden ibaret olduğunu kabul etse de, buradan genel sözcüklerin anlamdan yoksun olduğu sonucunun hiçbir şekilde çıkmadığını öne sürer. Güçlük, ona göre, insan zihninin soyutlama yapma, soyutlamalar oluşturma gücüne sahip bulunduğunu kabul etmekle çözülür. Buna göre, insan zihni yalnızca bireylerin, örneğin Platon'un ve Sokrates'in kavramlarına sahip olmakla kalmaz, fakat bu bireylerin çeşitli yönlerine

---

[338] Bkz., Abelardus, *On Universals, Readings in the History of Philosophy, Medieval Philosophy From St. Augustine to Hicholas of Cusa*(ed. John F. Wippel ve Allan B. Wolter)'de, s. 192.

ilişkin genel fikir ve kavramlara ulaşır. Başka bir deyişle, çok sayıda birey benzer parça ya da yönlere sahip olduğundan, bu benzer parça ya da yönler, içi boş olmayan, anlamlı bir genel kavram için sağlam bir temel meydana getirirler. Buna göre, Sokrates kavramıyla Platon kavramına ek olarak, genel insan kavramına ulaşırız. O, insan genel kavramının da, tıpkı birinciler gibi, doğrudan doğruya Sokrates'e ve Platon'a ilişkin algıdan türetildiğini savunmuştur, şu farklı ki, genel kavramın oluşumu biraz daha karmaşıktır. Abelardus'a göre, biz bireyden, örneğin Sokrates'in somut bireyselliğinden akıllılığı ve hayvanlığı soyutlayabiliriz. Platon, Aristoteles ve başka birçok insan daha söz konusu olduğunda, aynı şeyi yaparız. İnsan genel kavramı ya da tümeline işte bu şekilde, yani Sokrates, Platon, Aristoteles ve başka insanların bu yönleri üzerinde yoğunlaşmak suretiyle ulaşırız. Buradan da anlaşılacağı üzere, Abelardus'a göre, tümeller, genel kavramlar, realistlerin öne sürdükleri gibi, zihinden bağımsız özlere, ayrı genel nesnelere karşılık gelmemekle birlikte, nominalistlerin öne sürdükleri gibi de, salt ağızdan çıkan boş sözler de değillerdir:

> Tümel kavramlar soyutlama yoluyla oluşturulurlar; dolayısıyla, şimdi boş olmayan, fakat çıplak, saf ve yalıtlanmış olan tümel kavramlardan nasıl söz edebileceğimizi göstermemiz gerekmektedir.
>
> Ama önce soyutlamadan söz edelim. Burada, madde ve formun her zaman birlikte varolurken, zihnin akıl gücünün ya salt maddeyi, ya salt formu ya da her ikisini birden mütalaâ etme yeteneğine sahip bulunduğunu anımsayalım. İlk ikisi soyutlama yoluyla gerçekleştirilen mütalaâlardır, zira gerçek doğasının araştırılabilmesi için, o şey yalnız başına varolmayandan soyutlanır. Üçüncüsü ise sentez yoluyla gerçekleşen bir mütalaâdır. Örneğin insan tözü [cevheri] bir cisim, bir hayvan, bir insan olup, sonsuz sayıda forma bürünür. Fakat onun ilâve form ya da nitelemelerini bir kenara bırakarak, dikkatimi sadece bir tözün maddî özüne yönelttiğim zaman, anlama yetim kavrama soyutlama yoluyla sahip olur. Yine dikkatimi sadece ondaki cisimselliğe yönelttiğim zaman, sonuçta ortaya çıkan kavram da soyutlama yoluyla oluşturulur.
>
> Bu türden soyutlama yoluyla oluşturulan kavramlar, şeylere gerçekte olduklarından başka bir tarzda baktıkları için, muhtemelen yanlış ya da boş görünebilirler. ... Fakat soyutlamada durum hiç de böyle değildir. Çünkü ben bu adamı, bir hayvan, bir insan ya da bir dilci olarak değil, doğasında yalnızca bir töz ya da bir cisim olarak ele aldığım zaman, söz konusu doğada olmayan bir şeyi düşünmediğim ve onun sahip olduğu herşeyi dikkate almadığım muhakkaktır. Ve ben söz konusu doğanın sahip bulunduğu nitelikler arasından sadece birini düşündüğümü söylediğim zaman, *sadece* [deyimi]

yalnızca dikkate gönderimde bulunur, aksi takdirde kavramım boş olurdu. ... Anlama yetisi soyutlama yoluyla ayrı ayrı düşünür, ama ayrılmış olarak düşünmez. ...

Soyutlamanın doğasıyla ilgili olarak birçok şey söylenmiş olduğuna göre, şimdi her zaman soyutlama yoluyla oluşturulmaları gereken tümel kavramlara dönelim. Buna göre, ben insan ya da beyazlık veya beyazı [ismini] işittiğim zaman, isim sayesinde özne şeylerde bulunan bütün doğa ya da özellikleri anımsamıyorum, fakat insandan, her ne kadar ayrı değil, karışmış bir biçimde de olsa, hayvan ve akıllı ölümlü kavramına ulaşıyorum. ... Tümel bir kavramın haklı olarak yalıtlanmış, çıplak ve saf diye tarif edilmesinin nedeni budur; yani o, duyusal [bir] şeyin algısı olmadığı için, "duyudan yalıtlanmış"tır; bazı ya da bütün formlardan yalıtlanmış olduğu için, "çıplak"tır ve herhangi bir bireye yapılacak gönderime yer vermediği için "saf"tır.[339]

Tümel kavramlar soyutlamalardır ve soyutlama oldukları sürece de, gerçektirler. Çünkü, Abelardus'a göre, zihindeki genel bir kavrama, dilde ifade edilen genel bir sözcüğe karşılık gelen gerçek bir varlığın olup olmadığı sorusunun pek bir önemi yoktur. Varolan herşey bireysel bir yapıda olmakla birlikte, her alanda benzer özelliklere sahip olan çok sayıda birey vardır. Bu, çok sayıda ayrı bireyi, Sokrates'i, Platon'u, Aristoteles'i tek tek ve bir bütün olarak ele aldığımızda, onların gözlemlenebilir bir benzerlik sergilediklerini görüyoruz. Dikkatimizi söz konusu benzerlik üzerinde yoğunlaştırdığımız, zihnimizin soyutlama gücünü kullandığımız zaman, örneğin hepsinin de akıl yürütmesinden hareketle, akıllılık genel kavram ya da tümeline ulaşırız. Abelardus'a göre, genel sözcüğün ifade ettiği genel kavram ya da tümelin ortak nedeni, bu ortak benzerliktir. Buradan da anlaşılacağı üzere, realizmden olduğu kadar, nominalizmden de uzak duran Abelardus, kavramcılığı benimsemiştir; nitekim, ona göre, bir tümelin iki şekilde varolduğu söylenebilir:

1) Tümel, ortak bir benzerlik olarak tikellerde ya da bireylerde varolur, ve

2) tümel, zihnin dikkatini söz konusu benzerlik üzerinde yoğunlaştırmasının sonucunda oluşturulan bir kavram olarak, insan zihninde varolur.

---

[339] Abelardus, *A. g. e.*, s. 198-200 [Çeviri ve köşeli parantezler bana ait]. Alıntının Latinceden yapılmış alternatif Türkçe çevirisi için, bkz., Betül Çotuksöken ve Saffet Babür, *Ortaçağda Felsefe*, s. 238-41.

Abelardus, bu analizin ardından, daha önce Porphyros'un sormuş, fakat cevapsız bırakmış olduğu soruları cevaplamaya geçer:

> Bu konuları ele aldıktan sonra, şimdi Porphyros tarafından sorulmuş olan cins ve türlerle ilgili soruları cevaplamaya geçebiliriz. Bunu, tümellerin doğasını genel olarak açıklığa kavuşturmuş olduğumuza göre, artık kolaylıkla yapabiliriz. Birinci soru, *cins ve türlerin varolup varolmadıklarıyla ilgiliydi.* Daha tam söylendikte, onlar gerçekten varolan bir şeyin mi, yoksa yalnızca düşüncede varolan bir şeyin mi göstergeleridirler, yani onlar, tutarlı bir anlam meydana getirmeyi başaramayan "ejderha" veya "keçi-geyik" benzeri sözcüklerde olduğu gibi, gerçek bir gönderimden [atıftan] yoksun, manasız sözcükler midir? Buna, onların apaçık bir olgu olarak, fiilen varolan şeyleri adlandırmaya yaradıkları ve dolayısıyla, katışıksız bir biçimde boş olan düşüncelerin konuları olmadıkları karşılığı verilmelidir. Bununla birlikte, onların adlandırdıkları şeyler, tekil isimlerle adlandırılan kendi kendileriyle aynı şeylerdir. Fakat yine de, onların, biraz önce açıkladığımız gibi, sadece zihinde yalıtlanmış, çıplak ve saf olarak varoldukları bir anlam vardır.
>
> İkinci soru, "onların cisimsel mi, yoksa gayrıcisimsel mi oldukları" sorusuydu. ... Tümel terimler, [işaret ettikleri şeylerin doğasından dolayı) hem cisimsel ve (tümeller her ne kadar ayrı bireyleri adlandırsalar da, bunları bireysel ya da belirlenmiş olarak adlandırmadıkları için, bu şeylerin gösterilme veya anlamlandırılma tarzından dolayı) hem de gayrıcisimseldirler.
>
> Üçüncü soru olan "onların duyusal şeylerden ayrı olarak mı yoksa duyusal *şeylerde mi varoldukları*" sorusu, *onların [tümellerin] cisimsel olmadıkları* kabulünden çıkan bir sonuçtur. ... Buna göre, tümellerin, dışsal formları sayesinde duyusal olan şeylerin içsel tözünü gösterdikleri ölçüde, duyusal şeylerde varoldukları söylenir. Onlar duyusal alanda fiilen varolan bu aynı tözü göstermekle birlikte, doğası gereği duyusal şeyden ayrı olan bir şeye işaret ederler.
>
> Diğerlerine bizim eklediğimiz dördüncü soruya gelince, çözümümüz şudur: Bütün güllerin yok olup gitmesi durumunda olacağı gibi, onların adlandırdıkları şeyler yok olup gittiği ve onlar bundan böyle çokluğa yüklenmedikleri ve bir şeyin ortak adları olmadığı zaman, tümel terimlerin varoluşundan söz etmeyi istemiyoruz elbet. Yine de, "gül" [kendisi] hiçbir şeyi adlandırmasa dahi, halâ zihin için bir anlama sahip olmaya devam edecektir. Aksi takdirde, "Hiçbir gül yoktur" diye bir önerme olmaz.[340]

Abelardus'un tümel görüşünün bir benzeri, 1115-1180 yılları arasında yaşamış olan Salisbury'li John tarafından öne sürülmüştür. Abelardus'un da derslerini izlemiş olan John, öncelikle Ortaçağ düşünürlerinin tümeller problemini tartışırken, dünyanın hayli yaşlandığını, bu sonuçsuz tartışma ve araştırmada, insanla-

[340] Abelardus, *A. g. e.*, s. 200-203 [Çeviri ve köşeli parantezler bana ait]. Metnin bir diğer çevirisi için bkz., Betül Çotuksöken ve Saffet Babür, *A. g. e.*, s. 244-48.

rın, Sezar'ın dünyayı fethetmek ve yönetmek için gerek duyduğu zamandan çok daha fazlasını boşuna harcadığını söylemiştir. Nitekim, o tartışmanın soyutluğuna ve sonuçsuzluğuna karşı çıkarken, radikal bir realizme, insan zihninden bağımsız olduğu kadar, duyusal varlıklardan da ayrı olan özlerin varolduğu görüşüne şiddetle karşı çıkmış, duyusal şeylerden ayrı olarak, cinsleri ve türleri arayanların boşu boşuna zaman kaybettiklerini söylemiştir.

Buna göre, cinsler ve türler somut bir biçimde varolan şeyler olmayıp, daha çok şeylerin, zihnin bu şeylerin benzerliklerini karşılaştırarak soyutlayıp tümel kavramlarda ifade ettiği, formlarıdır. Tümeller, cins ve türler soyut ya da teorik açıdan değerlendirildiklerinde, onlar zihnin dışında, zihindışı gerçeklikte tümeller olarak varolan şeyler olmadıkları için, zihinsel yapımlar olarak görülmek durumundadırlar; fakat söz konusu yapımlar, varolan bireylerin karşılaştırılmaları sonucunda gerçekleştirilen soyutlamalar oldukları için, onların, genel kavramların nesnel bir temel ve gönderim veya referanstan yoksun oldukları söylenemez.[341]

d. Etik Görüşü

Abelardus'un etik anlayışı, Augustinus'un aşk etiği ve Aquinaslı Thomas'ın ebedî saadet etiğiyle birlikte, Hristiyan Ortaçağ felsefesinin üç büyük ve önemli etik görüşünden birisidir. Onun etik anlayışı da, hiç kuşku yok ki, dinî ve teolojik olarak temellenen bir etik görüşüdür. Bununla birlikte, Augustinus ve Aquinaslı Thomas'ın etiklerinin ahlâkî eylemin iyiliğini sadece Tanrı tarafından konulmuş yasaya veya ilâhî emirlere uygunluğuna bağladıkları yerde, Abelardus ahlâkî iyiliği failin niyetine ve irâdesine bağlar. Buna göre, Augustinus ve Thomas'ın, etik anlayışları her ne kadar birer dinî etik olarak son çözümlemede deontolojik etik kapsamı içine girse de, ahlâkî eylemin ilâhî yasaya uygunluğu ve dolayısıyla, eylemin sonuçları üzerinde durdukları yerde, Abe-

[341] Bkz., Frederick Coplestone, *A. g. e.*, s. 143-44.

lardus esas failin özgür seçimini ve niyetini vurguladığı için, onun etiği bir niyet etiği olarak sınıflanır. Başka bir deyişle, o ahlâklılığın eylem ve eylemlerin sonuçlarından ziyade, kişinin içsel yaşantısıyla, tinsel saflığıyla veya niyetleriyle ilgili olduğunu düşünür.

Nitekim, o Héloise'a yazdığı mektuplardan birinde,

> Dikkate almamız gereken husus, hangi şeylerin yapılmış olduğundan çok, onların hangi ruh hâliyle yapıldığıdır, çünkü önemli olan, eylem değil, fakat niyettir.[342]

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

> Masum bir adamın, öfkenin doruğundaki çılgın efendisi tarafından öldürülmek üzere yalın kılıç kovalandığını varsayalım. Adam uzun süre kaçıyor ve sonunda istemeden, onun tarafından öldürülmemek için efendisini öldürmeye zorlanıyor. Söyleyin bana bu adamın istenci kötü müdür? Onun istediği şey ölümden kaçmaktır, kendi yaşamını korumaktır. Bu kötü bir istenç midir? Kesinlikle hayır[343]

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

> İş ödüle gelince, Tanrı eylemden ziyade zihni [niyeti] dikkate alır, çünkü bir eylem, ister iyi ya da ister kötü niyetten kaynaklansın, kişinin değerine hiçbir şey katmaz.[344]

Gerçekten de, onun etik görüşünde niyet herşeydir. Niyet, ona göre, en kötü eylemleri bile bağışlatabilirken, gerçekte en masum, en kolay eylemleri ahlâkî bir kötülük, hatta bir günah hâline getirebilir. Örneğin, oburluk veya abartılı giyim kuşam kendi içle-

---

342 Abelardus'tan aktaran Warren Ashby, *A Comprehensive History of Western Ethics*, New York, 1997, s. 212.

343 Abelardus'tan aktaran Betül Çotuksüken, *Petrus Abelardus'un Ahlak Anlayışı*, İstanbul, 1988, s. 69.

344 Abelardus'tan akt. Warren Ashby, *A. g. e.*

rinde bağışlanabilir olan kusurlardır, zira insan bu hatalara ahlâkî içerimlerinin hiç farkında olmadan düşebilir. Fakat insan bilerek ihtiyacı olandan fazlasını yer veya gösteriş yapmak adına, kibirinin bir parçası olarak, yani isteyerek mübalağalı giyinir, takıp takıştırırsa, bu sadece ahlâken yanlış olmakla kalmaz, bütünüyle günah olur.

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

> Eylemler kendi başlarına ayrımsızdırlar; iyi ya da kötü oluşları kendilerinden önce gelen niyete bağlı olan eylemlerimizin durumu budur. Hattâ sık sık olduğu gibi, farklı insanlar tarafından ya da farklı durumlarda aynı insan tarafından gerçekleştirilen eylemin niyetlerin farklılığına göre iyi ya da kötü olduğu söylenir.[345]

> Dış eylemler insanı ne iyi ne de kötü yapar.[346]

> Böylece bir adamın niyetinin ve eyleminin iyi olduğunu söylediğimizde, iki ayrı şeyi ayırt ediyoruz, yani niyetinkini ve eyleminkini; sadece bir iyilik söz konusudur, bu da niyetinkidir.[347]

Abelardus'a göre, haz bile ahlâklılığa yabancı olmak durumundadır; ruhu sakatlayan hazlardan hiçbiri ahlâken kötü değildir. Hatta Abelardus arzuları bile mahkûm etmez. O, müminlere her ne kadar onların şehevî duygulara yenik düşmemeleri emredilmiş olmakla birlikte, bu duygulara sahip olmakta herhangi bir mahzur ya da kötülük olmadığını söyler. Yine, bir birey, yukarıdaki köle örneğinde olduğu gibi, kendi irâdesine aykırı olarak eylemeye zorlanabilir ya da kişi kendisine haz verecek bir eylemde bulunabilir, fakat Abelardus'a göre, bireyin her iki durumda da ahlâkî bir yanlış içinde olduğu söylenemez. Çünkü onun gözünde kötü olan biricik şey,

---

[345] Abelardus'tan aktaran Betül Çotuksüken, *A. g. e.*.., s. 74.
[346] Abelardus'tan aktaran Betül Çotuksüken, *A. g. e.*.., s. 75.
[347] Abelardus'tan aktaran Betül Çotuksüken, *A. g. e.*.., s. 77.

"kötü ve olumsuz olana rıza göstermek, uygunsuz olanı tasdik etmek"[348]

diye tanımlanan kötü niyettir.

Abelardus evrensel olduğuna inandığı niyet ölçütünü, insanlara olduğu kadar, Tanrı'ya da uygular. Tanrı da, ona göre, niyetleriyle yargılanmak durumundadır. O, niyeti ve rızası iyi olduğu sürece, bizim dünyevî ölçütlerimize göre, en iyi durumda uygunsuz, en kötü hâlde de yanlış ve suç olan bir şeyi emretmenin Tanrı için bir tutarsızlık veya ahlâkî bir yanlış olmadığı inancındadır. Nitekim, Tanrı'nın İbrahim'e oğlu İsmail'i kendisine kurban etmesini emretmesi, burada O İbrahim'in bir örnek olacak itaatini sınama niyetiyle hareket ettiği için, kötü ve tutarsız bir hareket tarzı olarak görülemez.[349]

Ahlâklılığı özde niyete indirgeyen, ahlâkî değerleri insanları iyi ya da kötü eylemlere eğilimli hâle getiren zihnî meziyet ya da kusurlara bağlayan Abelardus'u esas ilgilendiren şey, ahlâkî yanlış, suç veya kötülüğün dinî bir çerçeve içindeki en yüksek tezahürü olan günah olmuştur. Ona göre, ahlâklılık her ne kadar bütünüyle niyete bağlı olsa da, günah güçsüz bellek, kızgınlık, bilgisizlik, hırs veya aklî düşüncede zaaf benzeri zihinsel eksiklik ve lükse düşkünlük gösterme, maddeye bağlanma benzeri bedensel bir eğilime eşitlenemez. Bu türden kusur, bozukluk, eğilim veya yetersizlikler, sadece ahlâklılık mücadelesine yol açan malzemeyi veya koşulları oluşturur. İnsanların günah işleyip işlememeleri kötülük ya da olumsuzluklara, dünyevî istek ve arzulara karşı verilecek mücadelenin sonucuyla ilgili bir konu olmak durumundadır.

Başka bir deyişle, arzular ve ete duyulan şehevî istek ahlâklılık mücadelesinin, Abelardus'a göre, temel dayanağını veya malzemesini meydana getirir. Kişi kendisini bu istek ve arzuların insafına mı bırakmalı, yoksa onları mutlak denetimi altına mı almalıdır? Bir insanın bu soruya vereceği cevap, onun ahlâklı olup olmadığını, günah işleyip işlemediğini belirleyen en önemli ölçüt-

---

[348] Abelardus'tan akt. Robert L. Arrington, *Western Ethics: An Historical Introduction*, Oxford, 1998, s. 134.

[349] Bkz., W. Ashby, *A. g. e.*, s. 213.

tür. Günah sadece kişi kendisini cinsel arzuya bıraktığı, ona rıza gösterdiği, onu bütünüyle olumladığı zaman ortaya çıkar:

> Şu hâlde, günah bir kadın için şehevî arzular beslemek değil, fakat şehevî arzuya rıza göstermektir; melun ve lanetli olan, ilişki arzusu değil, fakat irâdenin rızasıdır.[350]

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

Ahlâklılığı şimdiye kadar eylemin gerisindeki niyetle ve arzular üzerinde kurulacak bir hâkimiyetle belirlenen bir mücadele olarak olumsuz bir biçimde tanımlayan Abelardus, bundan sonra etik iyiyi, ahlâklılığın nihaî ve en yüksek amacını, ve bu amaca, söz konusu özde olumsuz olan nefis mücadelesi dışında hangi yolla erişileceğini belirlemeye geçer. Filozof kariyerinin son döneminde kendisini çokça meşgul etmiş[351] olan bu konuda önce, o önce filozoflar arasındaki genel mutabakata bakar. Ve buradan kalkarak da, ahlâklılığın nihaî amacını, insanın en yüksek hedefini, gerçek iyiyi önce mutluluk olarak tanımlar:

> Filozofların çoğu tarafından benimsenen tanıma göre, ulaşılması bitimsiz mutluluğu sağlayan şeye iyinin amacı, başka deyişle onun tam olarak elde edilişi, yetkinliği ya da iyi denir.[352]

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

---

[350] Abelardus'tan akt. Robert L. Arrington, *A. g. e.*, s. 135

[351] Bkz., Betül Çotuksüken, *A. g. e.*., s. 78.

[352] Abelardus'tan aktaran Betül Çotuksüken, *A. g. e.*., s. 78.

> İnsanla ilgili durumda, ... en yüce iyi ve en aşağılık kötü ile şunu anlıyorum: gelecekteki yaşamın huzuru, dinginliği ya da sürekli bir cezalandırma.[353]

> İnsana ilişkin en yüce iyi dinginliktir, ölümden sonra herkesin kendi değerine göre layık olduğu sürekli sevinçtir.[354]

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

> Başka bir dünyada onurlandırılalım diye, adalet düzeni içinde yaşıyoruz ve bu dünyada kötülüklere karşı savaşıyoruz, öbür dünyada erdemlerimizin ödülünü alalım diye, başka deyişle, en yüce ödülünü.[355]

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

> Temkin [basiret, *prudentia*] umuda ve inanca benzer, o eşit olarak hem iyilere, hem de kötülere aittir. Sözcüğün tam anlamıyla erdem değildir, ama erdeme bir çağrı, bir buyruktur.[356]

Sonra gelen erdem ise, ahlâkî failin başka birey ve nesnelerle, kutsal olan ve olmayan kişilerle olan bağını belirleyen bir erdem olarak, ve kendini aşabilen, başkalarını da en az kendisi kadar, hatta yeri geldiğinde kendisinden de çok düşünen insanların hayata

---

353 Abelardus'tan aktaran Betül Çotuksüken, *A. g. e.*.., s. 81.
354 Abelardus'tan aktaran Betül Çotuksüken, *A. g. e.*.., s. 82.
355 Abelardus'tan aktaran Betül Çotuksüken, *A. g. e.*.., s. 87.
356 Abelardus'tan aktaran Betül Çotuksüken, *A. g. e.*.., s. 114. Köşeli parantezler bana ait.

geçirebilecekleri tinsel bir yönelim, herşeye ve herkese layık olduğu yeri ve değeri verme diye tanımlanan bir erdem olarak adalettir.[357] O kendi içinde saygı, yardımseverlik, hakseverlik ve cezalandırma diye dörde ayrılan temel erdem olarak adaletin, cesaret ve sabırdan oluşan güç ve ölçülülükle tamamlandığını öne sürer. Ona göre, bütün bu erdemler arasında içten bir bağ vardır; biri ötekini mutlaka gerekli kılar. Âdil olmadan güçlü ve ölçülü olunamaz, öte yandan da ancak, güçlü ve ölçülü insan âdil olabilir. Yine, erdemli olabilmek için basirete ihtiyaç bulunmaktadır:

> Korkuya karşı güç bir kalkandır; isteğe karşı da ölçülülük bir engel. Adalet erdemi sayesinde şunu ya da bunu istiyoruz; güç ve ölçülülük erdemleri bizi güçlendirir ve bize, bizde olduğu kadarıyla kararımızı gerçekleştirmemizi sağlar. .. İnsanı iyi yapan adalettir; güç ve ölçülülük ise onu erdemli kılar. Gerçekten de adalet bize istetir; fakat güç ve ölçülülük istediğimizi gerçekleştirmemizi sağlar.[357]

İşte bütün bu erdemler, Abelardus'a göre, Tanrı'nın bu yönde bir değerlendirme yapması, böyle takdir etmesi koşuluyla, ahiret hayatında en yüce iyiyi, ebedî saadeti sağlayacaklardır. Ama unutulmamalıdır ki, son söz yine Tanrı'nındır. İnsanın elinde olan ruhunun iyi yanlarını, güzel meziyetlerini hayata geçirmek, erdemlerini ruhunda bütünüyle hâkim kılmak ve iyi niyetli olmaktır. Bâsiretli, âdil, güçlü, ölçülü insanın irâdesi baştan çıkmış, niyeti kötü olabilir mi? Böyle biri Tanrı'nın istediklerinin dışına çıkabilir mi? Çünkü Tanrı en yüce iyi olarak, hep iyiyi ister. Erdemli bir insan Tanrı'yı hâkir görebilir mi, O'nu görmezden gelebir mi? Dolayısıyla da, günah işleyebilir mi? Tek sözcükle, "hayır". O hâlde, erdemli bir insanın ebedî saadete ulaşması artık imkân dahilindedir. Ahlâkın içsel boyutu (tinsel hayat, iyi irâde, iyi niyet) ile dışsal görünüşü (eylemler) arasında, daha önce olmayan bir bağ artık kurulmuş olur.[358]

---

[357] Bkz., Betül Çotuksüken, *A. g. e.*., s. 116.

[357] Abelardus'tan aktaran Betül Çotuksüken, *A. g. e.*., s. 125.

[358] Bkz., Betül Çotuksüken, *Petrus Abelardus'un Ahlak Anlayışı*, s.125-26.

3) Yüksek Skolastik

Skolastik felsefenin en önemli dönemi, hiç kuşku yok ki, Yüksek Skolastik diye tanımladığımız XIII. yüzyıldır. Skolastiğin Altın Çağı olarak da tanımlanan Yüksek Skolastik Aristoteles'in eserlerinin Arapçadan tercüme edilmesi ve Paris Üniversitesi'nin kuruluşuyla birlikte, felsefeye yönelik ilginin en üst düzeye ulaştığı bir çağ olmuştur. Bu dönemin ilk büyük düşünürleri, doğa bilimlerine yönelik bir ilginin doğuşuna yol açmış olan Auvergneli William ve Robert Grosseteste'dir. Altın Çağın diğer önemli düşünürleri, felsefesinde sadece teolojiyle felsefenin değil, fakat Platoncu felsefeden başka Aristotelesçi felsefe ve İslâm felsefesinden birtakım ögelerin bir sentezini yapan, ve herşeye rağmen felsefenin özerkliği için yoğun bir çaba göstermiş olan Aziz Bonaventura, felsefesiyle Skolastik düşüncenin her bakımdan doruk noktasını oluşturmuş olan Aquinaslı Thomas, Platon'un etkisiyle, bir yandan matematiğin, fakat bir yandan da deneysel yöntemlerin gelişmesine katkıda bulunmuş olan Roger Bacon ve eleştirel düşüncesiyle seçkinleşmiş olan Duns Scotus'tur.

Aziz Bonaventura

Yüksek Skolastiğin ilk büyük düşünürü, bir filozof ve bir teolog olarak büyük ün kazanmış olan Aziz Bonaventura'dır. Bir filozof olarak Aquinaslı Thomas'la aynı düzeyde olduğuna inanılan, mistik teoloji alanında ise bir eşi daha bulunmayan bir ilâhiyyâtçı olarak değerlendirilen Bonaventura'nın sisteminde felsefeyle te-

olojiyi birbirlerinden ayırmak kesinlikle imkânsızdır.[359] Ya da daha doğru bir deyişle, Tanrı'yı, ilâhî yaratmayı, ruhu ve erdemlerini, Tanrı'nın inâyetini, ruhun Tanrı'ya doğru yükselişini ve Tanrı'ya nihaî birleşme hedefini açıklamayı kendisine hayatı boyunca amaç edinmiş Bonaventura'da, düşünceyle öğretinin bir büyük sentezi söz konusu olur. [360] Bu sentezde en belirleyici olan etken ise, onun ruhban sınıfının, Paris Üniversite'sinde ünlü hocaların nezaretinde felsefe tahsili gördükten sonra, Fransisken tarikatına girmiş ve burada en yüksek yönetici düzeyine kadar yükselmiş, güçlü bir üyesi olmasıdır.

Bununla birlikte, onun felsefesinin saf, ve bütünüyle rasyonel bir felsefe olmadığı, fakat daha ziyade Platon'dan beslenen mistik ve teolojiye önemli ölçüde evrilmiş bir felsefe olduğu unutulmamalıdır. Hatta onun kendi felsefesinin tamamen ilâhiyyat hâline gelmiş bir felsefe olduğu bile söylenebilir. Üniversiteye hâkim olan Aristotelesçiliğe ve rasyonalizme büyük bir tepki gösteren, Hristiyan vahyinin geçerliliğine inanırken, filozofların, ama özellikle de Aristoteles'in insanın bu dünyadaki varoluşsal durumunu kavrayamadığını ve kavramış olmasının mümkün olmadığını öne süren Bonaventura, şu hâlde Skolastiğin Altın Çağı'nda Aziz Augustinus'a ve dolayısıyla, Platoncu felsefeye dönüşün ve mistisizmin temsilciliğini yapmıştır.

a. Hayatı ve Eserleri

13. yüzyılın en önemli düşünürlerinin, hiç kuşku yok ki, hem teolog ve hem de filozof olarak başında gelen Aziz Bonaventura'nın asıl adı Giovanni Di Fidenza'dır. O, 1221 yılında, İtalya'da, Toskana'daki Bagnarea kasabasında doğmuştur. Dört yaşındayken, hekimlerin bir türlü iyileştiremedikleri ölümcül bir hastalığa tutulan Bonaventura'nın hekimlerden umudu kesen annesi, onu, din büyüklerinden birine, Aziz Francesco'ya götürüp okutmuş ve

[359] Bkz., Allan B. Wolter, "St. Bonaventura maddesi", *The Encyclopedia of Philosophy*, cilt 1, s. 340.

[360] Bkz., David Knowles, *A. g. e.*, s. 217.

iyileştiği takdirde, çocuğu François adlı ünlü din büyüğünün tarikatına verme gibi bir adakta bulunmuştur. Hastalıktan mucize kâbilinden kurtulan Bonevantura, daha sonra Paris'e gitmiş ve 1235 yılında Paris Üniversitesine girmiştir. Burada önce Hales'li Alexander ve La Rochelle'li Johannes'in, daha sonra da Eudes Rigaud ve Meliton'lu William'ın öğrencisi olmuş ve hocalarından Ortaçağ felsefesine o zamana kadar hâkim olan Platoncu/Yeni-Platoncu/Augustinusçu gelenekle, bundan sonra egemen olacak Aristotelesçi geleneği öğrenmiştir.

Paris Üniversitesi'nden 1243 yılında "*Magister Artium*" derecesiyle mezun olan filozof, bir yıl sonra Bonaventura adıyla Fransisken tarikatına katılmıştır. Burada 1248 yılından itibaren Kitabı Mukaddes konusunda dersler vermeye başlayan, yalnız bilgisiyle değil, fakat temiz ve saf karakteriyle de seçkinleşen Aziz Bonaventura, gerek tarikat içinde, gerekse Kilise çevrelerinde büyük bir hızla yükselmiş, önce piskopos ve sonra da kardinal olmuştur. O burada çok sayıda eser vermiş, yaşadığı dönemde özellikle teoloji ve felsefe alanında ön plâna çıkan değişik gelenekleri uzlaştırma yeteneğiyle temayüz ederken, farklı öğretileri hakikatı aramanın Tanrı aşkına götüren bir yol olarak görüldüğü kendi anlayışı çerçevesinde bütünleştirmiştir.

Bonaventura'nın en önemli eserlerinden bazıları şöyle sıralanabilir: *Commentarii in Quattuor Libros Sententitarum Petri Lombardi* [Petrus Lombardus'un Dört "Sententia" Kitabı Üzerine Yorumlar], *Breviloquium* [Kısa Söyleşiler], *Itinerarium Mentis in Deum* [Zihnin Tanrı'ya Doğru Olan Yolculuğu] ve *De Reductione Artium ad Theologium* [Sanatların Teolojiye İndirgenmesine Dair].[361]

b. İnanç-Akıl İlişkisine Dair Görüşleri

İnançla akıl, teolojiyle de felsefe arasında kesin bir ayırım yapan Aziz Bonaventura, inançlarımızı otoriteye, bildiklerimizi de ak-

[361] Bkz., A. Hyman and J. J. Walsh(eds.), *Philosophy in the Middle Ages*, Indianapolis, 2nd edit. s. 455-56.

lımıza borçlu olduğumuzu öne sürmüştür. Buradan, elbette ki felsefe ve teolojinin konuları ve yöntemleri farklı olan iki ayrı disiplin olduğu sonucu çıkar.[362] Buna göre, teoloji tümüyle vahye dayanır ve Tanrı'dan hareketle, O'nun eserlerine ya da yaratıklarına doğru ilerler. Oysa, felsefe tümüyle akla dayanır ve Tanrı'dan değil de, duyusal dünyadan, Tanrı'nın gözle görülen eserlerinden, ya da yaratıklarından hareket edip, en sonunda Tanrı'nın kendisine ulaşır.

Felsefe ve teolojiyi birbirlerinden olabildiğince ayırmaya çalışan Aziz Bonaventura, yine de, felsefenin teolojiden bağımsız olabilmesini kesinlikle kabul etmez. Buradan da anlaşılacağı üzere, akıl karşısında imana, felsefe karşısında da teolojiye öncelik ve üstünlük veren Bonaventura, filozofun inancın ışığının rehberliğinden yararlanmaması durumunda, ve imanın ışığı altında yapılmayan bir felsefe söz konusu olduğunda, sağlam ve tatmin edici bir felsefe ya da metafizikten aslâ söz edilemeyeceğini öne sürmüştür. Bir filozofun, Tanrı'nın varoluşunu, vahyin yardımına hiç başvurmadan ispat edebilmesinin pekâla mümkün olduğunu kabul eden Bonaventura, bu konuda Aristoteles'in örnek olarak verilmesine de karşı çıkmaz.

Bununla birlikte, o bir yandan da, bu tür bir felsefenin ve Tanrı'nın bu şekilde, akıl yoluyla kazanılmış bilgisinin eksik olduğunu, onun vahiy yoluyla tamamlanma ihtiyacında olduğunu öne sürer. Hatta, Aziz Bonaventura'ya göre, Aristoteles'inki gibi bir felsefe, insanın doğal amacından başka bir amaç tanımadığı, onun doğaüstüne yönelik ilgisinin hiç farkına varmadığı, ve imanın ışığından yararlanmadığı için, yanlış olan bir felsefedir. Felsefenin başkaca bilimlere giden yol üzerinde bulunduğunu, fakat felsefeyle yetinip, daha ileri gitmeyen kişinin karanlıkta kalacağını söyleyen Bonaventura, buna göre, filozofun birtakım hakikatlara ulaşabileceğini inkâr etmemekle birlikte, salt bu hakikatlerle ya da felsefeyle yetindiği zaman, onun kaçınılmaz olarak yanlışa düşeceğini savlamaktadır.

Buna örnek de, hiç kuşkusuz Aristoteles'tir. Duyusal varlıklar söz konusu olduğunda, Aristoteles, Bonaventura'ya göre, çok

---

[362] Bkz., Frederick Coplestone, *A. g. e.*, s. 245.

önemli ve seçkin bir araştırmacı, gerçek bir doğa filozofu olarak karşımıza çıkar. Bununla birlikte, onun metafiği yanlış ve yetersizdir, çünkü sağlam bir metafizik için, akla ek olarak, imanın ışığına ihtiyaç duyulur. Aristoteles, işte bu ışıktan yoksun kalmış olduğu için, kendi ötesine işaret eden bir felsefe geliştirememiş, dünyanın nedenini dünyanın dışında aramak aklına gelmediği için, Platon'un İdealar teorisine karşı çıkmış ve dünyanın ezelî olduğunu öne sürmüştür. İdeaların reddedilmesi, yalnızca Tanrı'nın özgür seçimine bağlı olan yaratma faaliyetini değil, fakat Tanrı'nın tikellere ilişkin bilgisiyle inayetini de imkânsız hâle getirmiştir.

Demek ki, hakikatin bilgisinde bir düzen, disiplinler arasında onların konularına ve insanın kurtuluşu nihaî amacına olan katkılarına bağlı olarak bir sıralamanın bulunması gerekir:

> Çeşitli konular arasında birçok yönden bir düzen ortaya konur, fakat, diğerlerini bir tarafa bırakalım, önce olanın sonra gelmesine, veya sonra gelenin önce olmasına izin vermeyen bir düzene sahip olma gereği vardır. İncelenmesi gereken dört tür yazı vardır: Önce, yirmi ikisi Eski Ahit'ten, sekizi Yeni Ahit'ten olmak üzere, Kitab-ı Mukaddes'in yazıları söz konusudur; ikincileyin, ilklerin, yani azizlerin kitapları gelir; ve sonra üstatların summaları gelmektedir; dördüncü olarak da, dünya ilminin kitapları gelir. Öyleyse, öğrenmek isteyenin, "kurtuluşun günahlarımızdan arınmamız için verilen bilgisi, ne filozoflarda ne de üstatların *summa*larında bulunduğundan," bilimi kaynağında, yani Kitabı Mukaddes'te aramasına izin verelim.[363]

Buradan da anlaşılacağı üzere, Bonaventura, her ne kadar vahyi akla, teolojiyi felsefeye üstün tutsa da, otoriteyle akıl, teolojinin amaçlarıyla da felsefenin amaçları arasında bir süreklilik bulunduğunu söylemiştir. Ona göre, felsefe insan zihnini gerçek bilgelik yolunda belli bir yere kadar taşır. Bununla birlikte, onu yönlendirme kadar, çok daha üst noktalara taşıma görevi teolojinindir. Bonaventura, bu durumu, metafizikçinin yetkin örneği olarak Aristoteles'i değil, fakat İsa'yı gördüğü metafiziğe ilişkin tartışmasında şöyle açıklar:

---

[363] Bonaventura, "Conferences on the Hexaemeron", *Philosophy in the Middle Ages*, A. Hyman and J. J. Walsh(eds.),Indianapolis, 2nd edit. s. 458.

Oğul'un söylediği gibi: "Babadan doğdum, dünyaya O'ndan geliyorum; dünyayı terkediyor ve, yine Baba'ya dönüyorum" [John, 16. 28], dolayısıyla, herkes "Yüce Tanrı'm senden geliyorum ve sen Yüce Rabbim aracılığıyla yine, Sana dönüyorum" diyebilir. Burası, bizi yeniden geriye götüren metafiziksel ortamdır; o türümle, örnekle ve iyi sonuçla ilgilidir [yani, o tinsel ışınlarla aydınlanır ve bizi yeniden Yüce Tanrı'ya döndürür]. Sen böylelikle hakikî bir metafizikçi olup çıkarsın.[364]

c. Metafiziği

Bonaventura Tanrı'yla, metafiğin konusu olan, akılla anlaşılabilir bir varlıktan, soyut bir ilkeden çok, insan ruhunun nihaî ve en yüksek ereği ve ibadetinin konusu olan tinsel varlığı anladığı, O'nun varoluşu apaçık bir şey ve ilk veri olduğu için, çoğunluk Tanrı'nın varoluşu konusunun kanıtlanmaya ihtiyaç göstermeyen bir konu olduğunu düşünmüştür. Ona göre, Tanrı'nın varoluşu, gerek insanın kendi kendisini Tanrı'nın sureti olduğunu farketmesi, ve gerekse ruhun bilgi ve aydınlanma yoluyla Tanrı'ya yönelmesi dolayısıyla apaçık bir olgudur. Aziz Bonaventura böyle düşünmesine rağmen, yaratılmış bütün varlıkların Tanrı'nın bir delili olduğuna inanarak, O'nun varoluşu için duyusal dünyadan hareket eden, yani maddî dünyaya ilişkin gözlemlerden yola çıkan *a posteriori* kanıtlar öne sürmüştür. Çok incelikli ve ayrıntılı olarak işlenmemiş olan bu kanıtlara göre, yetkinlikten yoksun, kusurlu, bileşik, hareket hâlindeki olumsal varlıklar, zorunlulukla yetkin, kusursuz, basit, değişmez ve zorunlu bir Varlığa işaret ederler.

Şu hâlde, bu nedenlerden dolayı, Tanrı'nın varoluşunun, o insan zihnine doğal olarak damgalandığı için, insan zihni tarafından şüphe edilemeyecek bir şey olduğu kanıtlanabilir. Zira kişi sadece kendisi hakkında belirli bir bilgiye sahip olmadığı şeyden kuşku duyabilir.

Aynı sonucu ortaya koymanın ikinci bir yolu şudur: Tek tek her yaratık tarafından haykırılan bir hakikat, sorgulanamayan bir hakikattır. Her yaratığın gerçekten de Tanrı'nın varolduğunu haykırdığı bu on apaçık postülâdan hareketle kanıtlanır. ...

Sonra gelen bir varlık varolursa eğer, önce gelen bir varlık da vardır, çünkü hiçbir şey daha önce gelen bir şey olmadan varolamaz. O hâlde, eğer sonra gelen şeylerden meydana gelen bir evren varsa, bir ilk varlığın varol-

364 Aziz Bonaventura'dan akt. Allan B, Wolter, *A. g. e.*, s. 340-41.

> ması zorunludur. Eğer yaratıklar arasında bir öncelik ve sonralığın varolduğunu kabul etmek gerekirse, o zaman yaratıklar alanı bir ilk ilkeyi gerektirir ve haykırır.
>
> Yine bir başka varlığa bağımlı olan bir varlık varsa, başkasına bağımlı olmayan bir varlık da olmalıdır, çünkü hiçbir şey kendini yokluktan varlığa getiremez. Öyleyse, şeyleri varlığa getirmek için, kendisi varlığa getirilmemiş olan bir İlk Varlık formunda, bir ilk nedene gerek duyulur. Başkasına bağımlı olan varlığa yaratılmış, bu şekilde bağımlı olmayan varlığa ise Tanrı olan, yaratılmamış varlık adı verilirse, o zaman varlığın bütün farklı nitelikleri Tanrı'nın varolduğuna işaret eder.
>
> Yine, mümkün bir varlık varolursa, zorunlu bir varlık da varolur. ... Aynı şekilde, göreli bir varlık varsa eğer, mutlak bir varlık da vardır. Ama hiçbir şeye bağımlı olmayan mutlak bir varlık sadece başka bir şeyden herhangi bir şey almamış olan varlıktır. İşte bu varlık İlk Varlık'tır.[365]

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

> Yine, yetkin olmayan ve koşullu bir varlık varsa, bu takdirde koşulsuz bir varlık da olmalıdır. Çünkü koşullu olan, tıpkı yoksunluğun sadece sahip olunan şeye gönderimle anlaşılabilmesi gibi, sadece yetkin varlığa gönderme yapılarak anlaşılabilir; o aksi takdirde, ne varolabilir ne de anlaşılabilir. Demek ki, yaratılmış her varlık yalnızca kısmen varolup, yalnızca yaratılmamış varlık saf ve yetkin bir biçimde varlık ise, bu takdirde varlık bakımından söz konusu olan her farklılık zorunlulukla Tanrı'nın varolduğunu gösterir.[366]

Başka bir deyişle, sonlu ve olumsal varlıkların kusurlu, eksik ve yetkinlikten yoksun oluşları, mutlak bir yetkinliğin, yetkin bir Tanrı'nın varoluşunu zorunlu kılar. Burada, Aziz Bonaven-

---

[365] Aziz Bonaventura, *God's Existence* [*Quaestiones disputatae de mysterio Trinitatis*], *Readings in the History of Philosophy: The Medieval Philosophy from St. Augustine To Nicholas of Cusa* (ed. John F. Wippel - Allan B. Wolter)'de, s. 302-303.

[366] Aziz Bonaventura, *A. g. e.*, s. 303.

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

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

> Kozmik makinanın tamamı sadece, en yüksek olan ve üstün kudreti herşeyi belli bir ağırlık, sayı ve ölçüye göre tanzim eden tek bir ilke tarafından, zaman içinde ve hiçten yaratılmıştır.[367]

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

Örnekçilik: Aziz Bonaventura'nın çok önemsediği iki Yunan filozofundan Platon, ona göre, gözünü hep yukarıya diktiği için aşağıya, bu dünyaya bakmayı, Aristoteles ise, sadece maddî dünya ile ilgilenip yukarıya, ezelî-ebedî değerler alanını görmeyi unutmuşlardır. Hele hele Aristoteles'in günahı, o Platon'un İdealarını tümden reddettiği ve dolayısıyla içinde bulunduğumuz dünyayı gerçek nedenleri, ilkörnekleri aracılığıyla anlayabilmeyi başaramadığı için çok daha büyük olmak durumundadır.[368] Bu iki filozofun başarabildikleri, Aziz Bonaventura'nın gözünde, felsefenin başarabileceği herşeyi meydana getirir. İşte bundan dolayı, felsefenin imanla, aklın otoriteyle tamamlanması gerekmektedir. Nitekim, Aziz Bonaventura bütün Platonculuğuna rağmen, kendisine Platon'u değil, fakat, Platon'un bilgeliğini, Aristoteles'in bilimiyle birleştirdiğini düşündüğü Aziz Augustinus'u örnek almıştır. Bonaventura, ondan hareketle

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

2) bu İdeaların Kutsal Üçlemenin ikinci kişisiyle özel bir biçimde birleştiğini öne sürer.

---

[367] Aziz Bonaventura'dan akt. Allan B. Wolter, *A. g. e.*, s. 341.

[368] John Marenbon, "Bonaventura, the German Dominicans and the New Translations", *Routledge History of Philosophy*, vol. III, *Medieval Philosophy* (ed. John Marenbon), s.228.

Buna göre, bir, Baba Oğulu kendi kendisini düşünerek, kendi özüne dair bir bilgi edimiyle yaratmış olduğu için, Oğulun Babanın bilgeliğinin ve Tanrı'nın yaratıcı imkânlarının bir ifadesi olduğu söylenebilir. İki, potansiyel ve aktüel tüm yaratıkların İdealarının Tanrı'nın zihninde varoldukları; bu İdeaların yalnızca, cinslerin ve türlerin değil, fakat tikellerin ya da bireysel şeylerin İdeaları oldukları söylenmelidir.[369] Bunlar, Tanrı'nın sonsuz kudretini yansıtacak şekilde, sayıca sonsuzdur. Tanrı, şu hâlde, Kendisini bilirken, tanrısal özünün maddî gerçeklikte yansıma veya tezahür etme tarzlarını bilir. O, kendi zihnindeki İdeaları, örnek nedenleri, ve dolayısıyla herşeyi, ezelî-ebedî tek bir edimle bilir. Bu ise hiç kuşku yok ki yaradılışın, türüm ya da taşmanın zorunluluğundan farklı olarak, Yaratıcı için bilgi ve irâdeyi gerektirdiği anlamına gelmektedir. Buna göre, Tanrı tümüyle bağımsız olan varlıktır, buna karşın yaratıklar O'na bağımlı olup, Tanrı'nın varlığına bir şey katmaz. Sadece ereksel neden değil, fakat aynı zamanda fail neden olarak Tanrı, varolan herşeyi kendi zihnindeki İdeaları, ilk örnekleri model olarak kullanmak suretiyle, hiçten yaratmıştır.[370]

Örnekçilik öğretisi, hiç kuşku yok ki Tanrı'yla yaratıkları arasında belli bir benzerliğin olmasını gerektirir. Bonaventura, bununla birlikte, hem Tanrı'nın yaratıklarıyla olan ilişkisi hakkında doğru bir kanaate sahip olabilmek, ve hem de Tanrı'dan bağımsız dünya telakkisinden başka, panteizmden de sakınabilmek için, çeşitli ilişki türleri arasında bir ayırım yapar. Tanrı ile yaratık arasındaki benzerlik buna göre, Varlıktan pay alma bağlamında gerçekleşen bir benzerlik değildir, zira böyle bir durumda panteizmle birlikte yaratılmış varlık Tanrı olup çıkar. Aralarında ortak bir terim bulunmadığı için, benzerlik yaratığın Tanrı'nın, ya da daha çok Tanrı'daki ilkörnek veya İdeanın bir taklidi olmasından meydana gelir; Tanrı kendisindeki İdeayı dışsal olarak sonlu yaratıkta ifade eder.

---

[369] Aziz Bonaventura, *Theory of Seminal Reasons* [*Commentaria in secundum librum Sententiarum*], *Readings in the History of Philosophy: The Medieval Philosophy from St. Augustine To Nicholas of Cusa* (ed. John F. Wippel - Allan B. Wolter)'de, s. 318.

[370] Bkz., Frederick Coplestone, *A. g. e.*, s. 262.

Buna göre, Tanrı ile yaratıkları arasındaki ilişki ya bir örnekleme ilişkisi olarak analojiye ya da farklı cinslerin üyesi olan şeyler arasında varolan orantıya dayalı benzerlik ilişkisidir. Her yaratık, şu hâlde Tanrı'nın bir ifadesi, tezahürü, sureti veya benzeri olarak, Tanrı'nın bir sonucu, damgası ya da ayakizidir [*vestigium*]. Bununla birlikte, Bonaventura'ya göre, bu ilişkinin tarzı varlıktan varlığa değişir; örneğin bütün varlıklar Tanrı'ya yönelmiş olmakla birlikte, sadece akıllı yaratıklar Tanrı'ya dolayımsız, aracısız olarak yönelirler. Tanrı'yı sadece akıllı varlıklar bilir, O'na bilinçli olarak sadece akıllı yaratıkları ibadet ve hizmet eder; dolayısıyla, akıllı yaratığın Tanrı'yla olan yakınlığı, O'na olan benzerliği daha fazladır. Aziz Bonaventura, bu yakın benzerliğe *imago* [suret, imge] adını verir.

> Çünkü bir yaratık Tanrı'ya bir ayakizi [*vestigium*], bir suret [*imago*] ve bir benzer [*similitudo*] olarak bağlanır. O bir ayakizi olduğu sürece, bir ilke olarak Tanrı'ya benzer; bir suret olduğunda, o Tanrı'yla konusu olarak ilişkilidir; fakat sadece bir benzer olarak da, Tanrı'yla içine dökülmüş bir armağan şeklinde birleşir. Şu hâlde, Tanrı'dan gelen her varlık bir ayakizi; Tanrı'yı bilen her varlık bir suret; Tanrı'nın kendisinde bulunduğu her yaratık bir benzerdir. Bu üçlü ilişki derecesine, Tanrı'nın üç farklı derecedeki etkisi tekabül eder.[371]

Aquinaslı Thomas

Düşünce tarihinin tanıdığı en büyük kafalardan biridir Aquinaslı Thomas. Platon ve Aristoteles klâsik dünya ya da Yunan felsefesi için neyse, Thomas da Ortaçağ veya Ortaçağ felsefesi için odur.[372] Hatta Russell'a göre, o gerçekte Kant'la Hegel'in yapmış olduğundan daha büyük bir etkiyi temsil eder.[373]

---

[371] Aziz Bonaventura, *Theory of Seminal Reasons*, s. 316.

[372] Bkz., W. T. Jones, *A. g. e.*, s.209.

[373] Bkz., Bertrand Russell, *Batı Felsefesi Tarihi*(çev. Muammer Sencer), 2. cilt, Ankara, 1972, s. 229.

Senteziyle, felsefenin Ortaçağ'da ulaştığı en yüksek düzeyi ifade eden Aquinaslı hiç kuşku yok ki, herşeyden önce kendisinden önceki Hristiyan düşünürlerin yapmış olduğu gibi, tutarlı bir teoloji geliştirmek, Kilisenin veya Kilise Babalarının öğretisindeki kimi çelişik unsurları ortadan kaldırmak ve Hristiyan inancını sistemleştirmek işiyle meşgul olmuştur. Bununla birlikte, Aziz Thomas'ın yapmış olduğu herşey, o sadece bir teolog olmadığı,[374] yaşadığı çağın problemleri de yalnızca teolojik problemlerden ibaret bulunmadığı için, bununla sınırlı değildir. O aynı zamanda, "dinî motiflerle aklî motifleri harman eden" bir büyük filozoftur.[375] Onun içinde yaşadığı ve Hristiyanlığın hâkim olduğu dünya bir süreden beri öylesine değişmiş ve genişlemiştir ki, Hristiyan teolojisinin salt öte dünyacı şeması tatmin edici olmaktan çıkıp, önemli ölçüde yetersiz hâle gelmeye başlamıştır. Yeni sanat formları, üniversitelerin doğuşu, doğa bilimine dönük ilginin ilk kez olarak zuhuru, İslâm dünyasından yapılan çevirilerin ardından klâsik dünyaya yönelik bakışın gözden geçirilmesine duyulan ihtiyaç varolan teolojik şemayı zorlamaya başlayınca, Aquinaslı Thomas Hristiyan dünya görüşünü yeni ilgiler ve bu ilgilerin doğurduğu yepyeni bilgilerle zenginleştirme ve geliştirme ihtiyacı içinde olmuştur. Başka bir deyişle, o Ortaçağ insanı XIII. yüzyıldan itibaren Ortaçağ karanlığından yavaş yavaş çıkmaya başlayıp, kültür ve uygarlığını yeniden inşa eder ve dünyevî şeylere ilgi duymaya başlarken, teolojiyle felsefenin, iman ile aklın, Hristiyan dünya görüşüyle klâsik dünya görüşünün, çağının ihtiyaçlarına uygun düşen yeni ve sağlam bir sentezini yapmıştır. Ona bu sentezinde en büyük yardımı, hiç kuşku yok ki Aristoteles ve felsefesi sağlamıştır.

---

374 Bkz., Brian Davies, "Thomas Aquinas", *Routledge History of Philosophy*, vol. III, *Medieval Philosophy*(ed. John Marenbon), s. 243.

375 William Ebenstein, *Siyasî Felsefenin Büyük Düşünürleri* (çev. İsmet Özel), İstanbul, 1996, s. 96.

a. Hayatı ve Eserleri

Aziz Thomas 1225 yılında Napoli kentinin yakınlarındaki Roccasecca Şatosunda doğmuştur. Buradan da anlaşılacağı üzere, o soylu bir aileden geliyordu ve babası Aquina kontuydu. Daha beş yaşındayken, ailesi tarafından Napoli krallığı sınırları içindeki Monte Cassino manastırına gönderilen Thomas ilk dinî eğitimini dokuz yıl süreyle burada almıştır. O, manastırın askerler tarafından işgali üzerine eve dönmek zorunda kalmış, fakat kısa bir süre sonra da, İmparator tarafından zamanın Paris Üniversitesinden sonra en ünlü üniversitesi olan Bologna Üniversitesi karşısında bir denge unsuru olması için kurulan Napoli Üniversitesine yazılarak yeniden öğrenciliğe başlamıştır. Burada Ortaçağ eğitiminin temel unsurlarını meydana getiren yedi liberal sanatı öğrenen Thomas ilk kez olarak felsefeyle de tanışmış, Aristoteles'in kendi eserlerinden başka, bu eserler üzerine yazılmış şerhleri de okumuştur. O 1244 yılında, ailesinin şiddetle karşı çıkmasına, kendisini şatoya kapatmasına rağmen, Dominiken tarikatına girmiş ve burada keşiş olmuştur.[376]

Hayatının bundan sonraki bölümünü tarikatın güçlenmesi ve yayılması için çalışarak geçiren Thomas, bir yandan tarikatın güçlü olduğu kentlerde hem eğitimini sürdürmüş ve hem de keşişlik yapmıştır. Buna göre, o 1248-52 yılları arasında Köln'de bulunmuş ve burada Albertus Magnus'un öğrencisi olmuştur. Thomas iyi bir Aristotelesçi olan ve bilime büyük ilgi duyan Albertus'tan Aristoteles'i ve felsefesini daha bir derinlemesine öğrenmiştir. Daha sonra teoloji alanında daha ileri bir düzeyde eğitim görmesi için Paris'e gönderilen filozof, Paris Üniversitesi'nde teoloji tahsil etmiş ve teoloji alanında, "*magister*" [doktora derecesi] olmanın hiç de kolay olmadığı çağında,[377] "*magister*" ünvanını kazanmıştır. O,1259 yılına kadar burada hocalık yapmış, birtakım profesörlerle ihtilafa düştükten sonra, Roma'ya gitmiş-

---

[376] Arthur Hyman and James J. Walsh(eds), *Philosophy in the Middle Ages, The Christian, Islamic and Jewish Traditions*, 2nd Edition, Indianapolis, 1986, s. 505.

[377] Bkz., Betül Çotuksöken - Saffet Babür, *A. g. e.*, s. 264.

tir. Yaklaşık on yıl süreyle burada önemli görevlerde bulunan Thomas eserlerinin büyük bir bölümünü de bu hizmetleri arasında yazmıştır.

1269 yılında bir kez daha Paris Üniversite'ne hocalık etmeye gelen Thomas burada, sadece felsefeye ve felsefî yeniliklere kuşkuyla bakan, Dominikenlerin Üniversitede hocalık etmelerine karşı çıkan tutucu teologlarla değil, fakat İbni Rüşdçülerle de sert tartışmalara girmiştir. 1274 yılında ölen Aziz Thomas'ın temel yapıtları arasında şu eserler yer almaktadır: Latin dünyasındaki İbn Rüşdçülere karşı kaleme alınmış olup, Katolik inancının bir savunmasından oluşan *Summa Contra Gentiles* [Kâfirlere Karşı], Tanrı'nın varoluşu, özü, sıfatları, insanın durumu, kurtuluşu, vb., ile ilgili alabildiğine ayrıntılı bir Skolastik öğretiyi açımlayan, başyapıtı niteliğindeki *Summa Theologica* [Teolojiye Dair Savunma], *De Principiis Naturae* [Doğanın İlkeleri Üstüne], *De Ente et Essentia* [Öz ve Varoluş Üzerine], *De Unitate Intellectus* [Aklın Birliği Üstüne].[378]

b. İnanç-Akıl İlişkisine Dair Görüşleri

Aquinaslı Thomas teolog ve filozof kariyerinin başından sonuna kadar, bir Hristiyan düşünürünün felsefenin alanını tanımlaması ve belirlemesi, rasyonel araştırma yöntemlerinin kullanımını haklı kılması gerektiğine inanmıştır.[379] Bu, ona göre, felsefenin imanın unsurlarıyla, dinî hakikatlerle asla ilgilenmemesi gerektiğini savunan din adamlarının oldukça etkin oldukları, anti-entellektüalizmin damgasını büyük bir güçle vurmaya devam ettiği bir çağda zorunludur. Böyle bir yaklaşıma karşı, Thomas genel akılcılığının bir parçası olarak, dinî hakikatlerden pek çoğunun ancak iman temeli üzerinde kabul edilirken, akıl yoluyla, aklın doğal ışığıyla kanıtlanabilecek hakikatler de bulunduğunu öne sürmüştür.

---

[378] Emile Bréhier, *The History of Philosophy, The Middle Ages and The Renaissance* (trans. by W. Baskin), Chicago, 1965, s. 135.

[379] Bkz., W. T. Jones, *A. g. e.*, s. 212.

Buna göre, Thomas iman karşısında aklı, teoloji karşısında da felsefeyi ön plâna çıkarıyor değildir. Tam tersine, o vahyi temel alır. Fakat, Thomas vahiy yoluyla bilinen hakikatlerin, kendilerinden hareketle rasyonel kanıtlama temeli üzerinde başka doğruların ispatlanacağı ilk ilkeler oldukları inancındadır. Bu ilk ilkelerin kanıtlanamamaları olgusu, onların başlangıç noktaları olarak kullanılmalarına karşı aşılmaz bir engel oluşturacak ciddî bir itiraz değildir, çünkü hiçbir bilim kendi ilk ilkelerini, onların apaçık doğrular olduklarını kabul ettiği için, kanıtlamaz:

> Teorik bilimlerde, ister önermeleri kanıtlayalım ya da ister yeni tanımlar ortaya koyuyor olalım, her zaman daha önceden bilinen bir şeye dayanırız, çünkü tıpkı daha önceden bilinen önermelerden bir sonucun bilgisini çıkarsamamız gibi, bir şeyin türünü, onun cins, türsel ayırım kavramları ve nedenleriyle biliriz. Fakat bu yolda sonsuzca gidemeyiz; gitmeye kalkışmak, sonsuz denilebilecek bir boşluğu küçük bir çuvala sığdıramayacağınız için, bilimin, onun kanıtlamaları ve tanımlarının topyekün ölüm ilânı olur. Teorik bilimlere ilişkin bütün değerlendirmeler, öyleyse, insan varlıklarının bilmeleri ya da keşfetmeleri gerekmeyen belirli başlangıç noktalarına geri götürür. ... Bu başlangıç noktaları kanıtlamaların kendinden açık olan öncülleridir.[380]

Buradan da anlaşılacağı üzere, Aristoteles'in her bilimin kendi kanıtlanamayan ilk ilkeleri bulunduğu, bilimsel faaliyetin söz konusu bilimin kendi başlangıç noktası olarak kabul ettiği ilkelerden çıkan sonuçların mantıksal ispatından meydana geldiği görüşünü aynen benimseyen Aquinaslı'ya göre, bu durum felsefe bilimleri ve teoloji için de geçerlidir:

> Tıpkı diğer bilimlerin ilk ilkelerini kanıtlamayıp, bu ilk ilkelerden hareketle söz konusu bilimlerdeki başka doğruları kanıtlamaya geçmesi gibi, bu öğreti de, imanın en temel unsurlarını meydana getiren ilk ilkelerini ispatlamayıp, onlardan hareketle başka bir şeyi kanıtlamaya geçer.[381]

Vahyin hakikatleri, Thomas'a göre, Hristiyan felsefesinin teoremlerinin kendilerinden çıkarsandığı ilk ilkeleri sağlamanın dışında, bir de böyle bir felsefenin doğrultusunu belirleyip, gelişme imkânlarını güçlendirirler. Başka bir deyişle, vahyin sağladığı ha-

---

[380] Aquinas, *Selected Writings* (Selected and Translated With an Introductin and Notes by Timothy McDermott), Oxford, 1993, s. 48.

[381] Aquinalı Thomas'tan akt. W. T. Jones, *A. g. e.*, s. 213.

kikatlere ilişkin bilgi Hristiyan felsefesine, kendileri olmadan asla kanıtlanamayacak olan birtakım hakikatleri ispatlama imkânı verir.[382] Buna en güzel örnek de, elbette Aristoteles'tir.[383] O, Tanrı'ya ilgili birtakım hakikatleri sadece akıl yoluyla, aklın doğal ışığıyla kanıtlayabilirdi ve nitekim kanıtladı da. Fakat o, vahyin sağladığı hakikatlerin bilgisinden yoksun bulunduğu için, bu doğrultuda çok fazla ilerleyemedi. Oysa, bir Hristiyan aklın doğal ışığına ek olarak, Tanrı hakkında vahyedilmiş hakikatlere de sahip bulunduğu için, çok daha fazla şey bilebilecek ve kanıtlayabilecek durumdadır.

Demek ki, Aquinaslı Thomas önce teolojiyle felsefe arasında bir ayırım yapmıştır. Bu ayırım çerçevesi içinde, felsefenin aklın doğal ışığıyla kanıtlanabilenlerin meydana getirdiği alana, teolojinin ise imana ya da otoriteye dayanan hakikatlerin sahasına tekabül ettiği söylenebilir. Ya da başka bir deyişle, gerek felsefe ve gerekse teoloji birtakım ilk ilkelerden hareketle akılyürütme veya başka birtakım hakikatleri kanıtlama işiyle uğraşır. İlk ilkelerin yardım görmeyen aklın doğal ışığıyla apaçık doğrular diye kabul edildiği yer felsefenin alanını meydana getirirken, ilk ilkelerin vahye dayandığı, dinî otorite temeli üzerinde doğru kabul edildiği alan teolojiyi, veya vahye dayalı ilâhiyyâtı meydana getirir.[384] Bu ikisi, ona göre, birbirinden kesin olarak ayrılmalıdır; çünkü imanın akıl alanında, aklın da iman alanında yapabileceği bir şey yoktur. Söz gelimi, inâyetin zorunluluğu, insanın Tanrı'nın inâyeti olmadan kurtuluşa ermesinin imkânsız olduğu gösterilerek aslâ kanıtlanamaz. Teslis dogmasını, ne yaparsanız yapın aklın ışığıyla aydınlığa hiçbir zaman kavuşturamazsınız.

Aquinaslı Thomas burada kalmayıp, teolojinin bir de doğal boyutu olduğunu, akla dayalı bir ilâhiyyât bulunduğunu söyler. İşte bu doğal teoloji, salt kanıtlamalardan meydana gelen bir disiplin olarak, kendisinde felsefeyle teolojiyi birleştirir. O burada

---

382 Bkz., Etienne Gilson, *La Philosophie au Moyen Age, Des Origines Patrisüiques A la Fin du XIVe Siècle*, Paris, 1947, s. 528.

383 Bkz., Antony Flew, *An Introduction to Western Philosophy*, London, 1971, s. 176.

384 Bkz., Vernon J. Bourke, "St. Thomas Aquinas maddesi", *The Encyclopedia of Philosophy*(ed. Paul Edwards), 8. cilt, s. 106.

Peripatetizmde bulunduğuna inandığı, özerk olan ve, her ne kadar dinî dogmayla bağdaştırılabilse de, dogmadan bağımsız bulunan felsefeyi Hristiyan teolojisiyle birleştirir. Bundan amaç, herşeyden önce Aristoteles felsefesine eksikliği hissedilen bir yüksek metafizik, Hristiyan düşüncesine de, özellikle duyusal varlıklar bağlamında eksikliği duyulan bir varlık metafiziği sağlamak ve sonuçta, çağın ihtiyaçlarına uygun bir sentez yaratmaktır. Buna göre, Aquinaslı Thomas'ın yaptığı sadece, Aristoteles'in öğretisini benimsemek ya da Aristoteles'i vaftiz etmek veya Hristiyanlaştırmak değildir. O Aristoteles'in öğretisinin kapsamını genişletmekten, onun sistemindeki bâriz boşlukları doldurmaktan ve onu Hristiyan imanına göre yorumlamaktan bir an bile geri durmamıştır. Thomas, başta İslâm filozofları olmak üzere, başka yerlerden de pek çok şey almıştır.[385] Bütün bunlar da dikkate alındığında, Aquinaslı Thomas'ın sentezinde, kendisine göre baş aşağı duran Aristoteles'i ayakları üzerine oturttuğu söylenebilir; böylelikle o, Peripatetik felsefede bir Hristiyan açısından eksikliği duyulan yüksek metafiziği hemen bütünüyle Hristiyan teolojisinden gelen, ve Thomasçı terimlerle ifade edildiği zaman, Platonizmin metafiziğindeki değerli herşeyi somutlaştıran bir Tanrı telâkkisiyle temin eder.

Buna karşın, aynı sentez Hristiyan inancına ise, duyusal gerçeklikle ve bu arada bir bütün olarak varlıkla ilgili, onda eksikliği fazlasıyla hissedilen, bir genel ve rasyonel çerçeve sağlar. Thomas'a göre, Hristiyan din adamı ya da düşünürü, kendini tamamen ilâhî hakikate vakfederken, maddî dünyadan uzak durmaya çalışmıştır. Oysa, maddî dünyadan kopmak, yaratıklardan uzaklaşmak, gerçekte Tanrı'dan kopmak anlamına gelir. Ve, unutulmamalıdır ki, Tanrı'nın inâyeti doğayı bozmak veya tahrip etmek yerine, geliştirir, yetkinleştirir.[386]

Felsefeyle teoloji burada artık örtüşür; demek ki, doğal teolojiyi olduğu kadar, etiği, fiziği, politikayı, vb., ihtiva eden felse-

---

[385] Bkz., D. Knowles, *The Evolution of Medieval Thought*, s. 233.

[386] Arthur Hyman and James J. Walsh(eds): *Philosophy in the Middle Ages, The Christian, Islamic and Jewish Traditions*, 2nd Edition, Indianapolis, 1986, s. 504.

feyle teolojinin çatışma içinde olabilmesi kesinlikle söz konusu değildir. Teolojiyle felsefenin, vahiyle aklın çatışması bir yana, vahiy aklı destekler ve tamamlar. Daha doğru bir deyişle, vahiy aklı desteklerken, akıl da vahyi anlamlandırır. Doğal akıl tarafından bilinen hakikatlerle vahye dayalı hakikatler tek bir ilâhî bilimin temel unsurları hâline gelirler. Nitekim Tanrı'nın varoluşuna, Tanrı dolayımsız olarak bilinemediği, O duyulara görünmediği için, teolojik bir perspektif içinde sadece iman edilir; fakat eserinden hareketle, O'nun dolaylı bilgisine erişmek mümkündür. Nitekim, onun imanla aklın doğal ışığı, teolojiyle felsefe arasındaki Thomizm olarak bilinen sentezinin temel iddiası şöyle ifade edilir:

> Thomizmin temel iddiası, günlük şeyler ve gündelik dünya üzerine düşünümün dünyayı, kendisinin ötesine, kalıcı nedeni olan Tanrı'ya işaret eden bir şey olarak gösterdiği şeklindedir. İnsan varlıkları benzeri sıradan varolanlar sürekli bir değişme süreci içinde bulunmaktadırlar. Değişme, bununla birlikte, normalde onların kendi çabalarının sonucu olan bir şey değildir, ve onların çabalarının sonucu olduğu zaman bile, münhasıran onlara bağlı değildir. Bildik dünyadaki hiçbir nesne kendi *esse*sini (yani, kendi varolma edimini) tam olarak açıklayamaz, o kendinden kaim, kendine yeter değildir; bu türden nesnelerin hepsi de dışarıdan etkilenirler veya en azından kendi yapımları olmayan bir çevre içinde faaliyet gösterirler. Bunu söylemek onların bir ve hepsinin de sınırlı olduğunu söylemek anlamına gelir. Sonlu şeyler her ne kadar, genelde olduğu gibi, başka sonlu şeyler tarafından harekete geçirilmekle veya faaliyet içinde tutulmakla birlikte, buradan sadece sonlu şeylerin var olabilecekleri ve başka hiçbir şeyin varolamayacağı sonucu çıkmaz. Tam tersine, sonlu olan zorunlulukla kendisinin ötesine, sonsuz olana işaret eder; her biri kendi faaliyeti için aynı türden başka bir şeye bağlı olan sınırlı varlıkların sistemi, varlığını sürdürmesi ve tamamlanışı için, sınırsız bir varlığın, yani başka şeylerdeki değişmenin kaynağı olan, ama kendisi değişmeye tâbi olmayan bir varlığın varoluşunu gerektirir. Böyle bir varlık diğer nedenler gibi bir neden değil, fakat bir ilk veya nihaî neden olacaktır; o başka herşeyin koşulsuz koşulu olmak durumundadır. Aquinaslı insan aklının sonsuz veya yetkin bir varlığın varoluşunun kesin delillerini ortaya koyabileceğine inanıyordu ve o bu varlığı Hıristiyan Tanrı-'sıyla özdeşleştirmede hiç tereddüt etmedi. Bununla birlikte, onun düşüncesinin hareketi sonludan sonsuza doğru olduğu için, o Yaratıcıya dair felsefî

bilgiye yalnızca O'nun yaratımına ilişkin araştırmadan hareketle varılabileceği kadarıyla sahip olunabileceğini iddia etti.[387]

c. Metafiziği

Her ne kadar sınırları ve sınırlamaları bulunsa da, aklın sağlam ve güvenilir bir araç olduğuna inanan, buna ek olarak Aristoteles'i kendisine rehber alan Aquinaslı Thomas bundan sonra evreni ve evrende yer alan varlıkların ontolojik mahiyetini açıklamaya yönelmiştir. Başka bir deyişle, Ortaçağ felsefesine yakın zamanlara kadar hâkim olan, bir yanda tanrısal dünyanın diğer yanda ise gerçeklikten yoksun maddî dünyanın bulunduğu Augustinusçu ve dolayısıyla Platoncu iki dünyalı evren tasarımına karşı, Aquinaslı Thomas Aristotelesçi evren görüşünü temele alıp, öz ve varoluş, kuvve ve fiil, madde ve form aracılığıyla tanımlanabilen bir bireysel tözler toplamı olarak evren görüşünü öne sürmüştür. Söz konusu evren konsepsiyonuna göre, varlık alanı, biri tinsel öteki maddî varlık gibi iki ayrı varolan türünden değil, fakat formun edimselleşmesine bağlı bir derecelenmeye tâbi olan tek bir varlık türünden meydana gelir ve halkaları arasında en yukarıdadan en aşağıya kadar hiçbir boşluğun bulunmadığı bir büyük varlık zinciri meydana getirir. Buradan çıkan sonuç ise fizikî dünyanın biricik gerçekliği belli belirsizce taklid eden gerçeklikten yoksun bir gölgeler dünyası olmadığıdır. Başka bir deyişle, Yaratıcı ve yaratıklar sürekli bir tözler hiyerarşisi içinde, tek bir evren oluştururlar. Aristoteles'in *natura scalae*'si veya varlık cetvelinin yerini alan bu hiyerarşinin en tepesinde, doğal olarak Tanrı bulunur.

Tanrı'nın Varoluşuyla İlgili Kanıtlar: Hiyerarşinin tepesindeki basit ve yetkin varlık olarak Tanrı'nın varolduğu, imanın hiç kuşku yok ki en temel unsuru olmak durumundadır. Yani,

---

[387] William Henry Walsh ve Bruce Withington Wilshire, "Metafizik Nedir?", *Metafiziğe Giriş*(der. ve çev. A. Cevizci), Paradigma Yayınları, İstanbul, 2001.

Tanrı'nın varolduğu apaçık bir şeydir.[388] Fakat Thomas, vahiy akıl ilişkisine dair görüşlerine koşut olarak, daha önce de belirttiğimiz gibi, Tanrı'nın varoluşunun ayrıca akıl yoluyla kanıtlanabileceğini savunur.[389]

Tanrı'nın varoluşunu kanıtlamanın, ona göre de, biri nedenden sonuçlara, diğeri ise sonuçlardan nedene giden, yani biri *a priori* veya bütünüyle rasyonel, diğeri *a posteriori* veya empirik olan iki türü vardır. Bununla birlikte, o Tanrı'nın varolduğunu *a priori* bir biçimde, yani Augustinus'un yaptığı gibi yalnızca bir Tanrı tanımına dayanarak kanıtlayamayacağımızı iddia eder. Çünkü Anselmus'un ortolojik delili gibi *a priori* bir kanıt insanın Tanrı'nın özünün bilgisine sahip olduğunu varsayar. Oysa insan varlıkları, bilgi duyu-deneyimiyle başladığı için, böyle bir bilgiye sahip değildirler.[390] Dolayısıyla, Tanrı'nın varoluşunu özden ilineğe, nedenden sonuca giderek kanıtlamak mümkün değildir. Bunun yerine, sonuçtan nedene, ilinekten araza gitmek gerekmektedir. Tanrı'nın kendisinde değil de, eserlerinde bilindiğini (*cognitum est in cognoscente per medum cognescentis*) öne süren Aziz Thomas'a göre, Tanrı'nın varoluşunu kanıtlamak mümkün olacaksa eğer, elimizde duyusal dünya ile ilgili olarak Tanrı delillerimizin başlangıç noktasını, başlangıç öncüllerini oluşturacak bazı temel verilerimiz olmalıdır. O işte bu çerçeve içinde, her biri Tanrı'nın varoluşunu gözlemlenmiş bir olgudan yola çıkarak kanıtlayan beş ayrı Tanrı kanıtı öne sürmüştür.[391] Bunlardan birincisi ve en önemlisi, hareket olgusundan yola çıkan, dolayısıyla "kozmolojik delil" olarak bilinen kanıttır:

> İlk ve en aşikâr yol, hareketten yola çıkan argümandır. Dünyada bazı şeylerin hareket hâlinde olduğu kesin, ve duyular için açıktır. Şimdi hareket eden her ne ise başka bir şey tarafından hareket ettirilir, çünkü kendisine doğru hareket ettirildiği şeye göre potansiyel [kuvve] hâlde bulunmayan hiçbir şey hareket ettirilemez, ve bir şey eylem [fiil] hâlinde olduğu sürece

---

388 Aquinas, *Selected Writings*, s. 197.

389 *A. g. e.*

390 Bkz., Avrum Stroll - Richard H. Popkin, *Introduction to Philosophy*, 2nd edition, New York, 1972, s. 321.

391 Bkz., Ahmet Cevizci, "Beş Yol maddesi", *Paradigma Felsefe Sözlüğü*, İstanbul, 1999, s. 119-21.

> hareket edebilir. Zira hareket bir şeyin potansiyel hâlden edimsellik [aktüalite, fiil] hâline indirgenmesinden başka bir şey değildir. Fakat bir şey potansiyel hâlden edimsellik hâline, sadece edimsel hâlde bulunan bir şey tarafından indirgenebilir. Buna göre, ateş gibi fiilen sıcak olan bir şey, tahta gibi potansiyel olarak sıcak olan bir şeyi fiilen sıcak olan bir şey hâline getirebilir ve onu böylelikle hareket ettirip değiştirebilir. Açıktır ki, bir şey aynı anda aynı bakımlardan hem kuvve [potansiyel] ve hem de fiil hâlde olamaz, sadece farklı bakımlardan olabilir. Çünkü fiilen sıcak olan aynı anda potansiyel olarak sıcak olamaz; aynı anda olsa olsa potansiyel olarak soğuk olur. Öyleyse, bir şeyin aynı anda ve aynı bakımdan hem hareket ettirici ve hem hareket ettirilen olabilmesi imkânsızdır. Demek ki, hareket ettirilenin başka bir şey tarafından hareket ettirilmiş olması gerekir. O şeyin kendisiyle hareket ettirildiği şeyin kendisi de hareket ettirilirse, bu takdirde bu sonuncusu başka bir şey, o da yine başka bir şey, vb., tarafından hareket ettirilmeye ihtiyaç duyar. Fakat bu sonsuzca böyle devam edip gidemez, çünkü o zaman bir ilk hareket ettirici ve dolayısıyla başka bir hareket ettirici olmayacaktır. ... Öyleyse, başka hiçbir şey tarafından hareket ettirilmeyen bir ilk hareket ettiriciye ulaşma zorunluluğu bulunmaktadır; ve herkes bunun Tanrı olduğunu bilir.[392]

Aziz Thomas, kanıtta bizim bazı şeylerin hareket hâlinde olduğunu, duyu-deneyimi temeli üzerinde, tam bir kesinlikle bildiğimizi söylemektedir. Öte yandan bir şey, ancak kendisi üzerinde eylemde bulunulduğu, potansiyel güçleri başka bir şey tarafından aktüel hâle getirildiği zaman, hareket edebilir. Thomas'a göre, hiçbir şey kendi kendisini hareket ettiremez, çünkü bu durum, o şeyin aynı anda, aynı bakımdan hem potansiyel ve hem de aktüel olmasını gerektirir. Örneğin, bir nesne kendi kendisini ısıtamaz ya da sıcak yapamaz, çünkü böyle bir durum, onun aynı anda hem sıcak olmasını ve hem de olmamasını gerektirir. Bundan dolayı, hareket eden her varlığın başka bir varlık tarafından hareket ettirilmesi gerekir.

Söz konusu hareket ettiricinin de, yine aynı nedenle başka bir varlık tarafından hareket ettirilme zorunluluğu bulunmaktadır. Bununla birlikte, bu hareketler ve hareket ettiriciler dizisi sonsuzca geriye gidemez, çünkü bir ilk hareket ettirici yoksa eğer, bu takdirde ikinci, üçüncü, vb., hareket ettirici ve dolayısıyla, duyusal dünyada gözlemlenen hareket de varolmaz. Bundan dolayı, Tanrı vardır; yani, gözlemlenebilir bir hareket, son çözümlemede yal-

---

392 Aquinas, *Selected Writings* (Selected and Translated with an Introduction and Notes by Timothy McDermott), Oxford, 1993, s.200.

nızca, kendisi hareket etmeyen bir ilk hareket ettiricinin, yani Tanrı'nın varoluşuyla açıklanabilir.

Aquinaslı Thomas'ın ikinci kanıtı da, kozmolojik delilin, Aristoteles'in *Metafizik* adlı eserine dayanan, başka bir versiyonudur. O burada Tanrı'nın varoluşunu, şeylerin fail nedenleri olduğu ve fail bir nedenin sonucundan önce gelme zorunluluğu bulunmasından dolayı, hiçbir eylem ya da sonucun kendi kendisinin nedeni olamayacağı gözlemine dayandırır. Ona göre, fail nedenler zincirinde bir ilk neden olmalıdır. Bu ilk neden olmadığı takdirde, zincirdeki ilk adıma, daha sonraki halkaya ve daha sonraki adımlara neden olacak bir başlangıç noktası olmaz. Bu olmadığında ise, son sonuçtan, yani dünyamızın bugünkü hâlinden söz etmek de mümkün olamaz. Öyleyse, doğanın bugünkü hâli ve sonuçlar dizisi, bir ilk neden olarak Tanrı'nın varlığını kanıtlar.[393]

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

---

393 Bkz., Aquinas, *Selected Writings*, s. 200-201.

Dördüncü yola ya da kanıta gelince:

> Dördüncü yol şeylerde bulunan derecelenmeden alınmıştır. Varlıklar arasında daha iyi daha az iyi, daha doğru, daha az doğru, daha saygın, daha az saygın [şeyler] ve benzerleri vardır. Bununla birlikte, daha çok ve daha az, tıpkı bir şeyin en sıcak olana daha yakın bir benzerlik içinde olmasına göre daha sıcak olduğunun söylenmesi gibi, farklı şeylere en yüksek olan bir şeye olan farklı benzerlik derecelerine göre yüklenir; şu hâlde, en doğru olan bir şey, en iyi olan bir şey, en saygın olan bir şey, ve sonuç olarak da, *Metafizik*'in II. Kitabında yazılmış olduğu gibi, hakikat bakımından en yüksek olan şeyler varlık bakımından da en yüksek oldukları için, en yüksek derecede var olan bir şey vardır. Şimdi, yine aynı kitapta söylendiği üzere, bir cins içindeki en yüksek [şey], tıpkı ısının en yükseği olan ateşin bütün sıcak şeylerin nedeni olması gibi, söz konusu cins içindeki şeylerin nedenidir. Şu hâlde, bütün varlıkların varlıklarının, iyiliklerinin ve tüm diğer yetkinliklerinin nedeni olan bir şey olmalıdır, ki biz ona Tanrı adını veriyoruz.[394]

Aquinaslı Thomas'ın bu kanıtı, varolan şeyler arasında bir derecelenme bulunduğu olgusundan yola çıkmaktadır; buna göre, bazı şeyler diğerlerinden daha iyidir, daha güzel, daha doğru, daha saygındır, vb. Şeyleri belli bir özelliği sergileyip sergilememelerine göre derecelendirebilmek için, öncelikle elimizde bir standartın olması gerekir; bazı şeylerin diğerlerinden daha iyi olduklarını söyleyebilmek için, mutlak bir ölçütün, bir en iyinin var olma zorunluluğu bulunmaktadır. Bazı şeylerin diğerlerinden daha iyi ya da daha kötü olduğunu, Aquinaslı Thomas'a göre, ancak bu standardın bilgisine sahip olduğumuz, en iyiyi bildiğimiz takdirde söyleyebiliriz. O, bu noktada, Aristoteles'in, bir cins içindeki en yükseğin –en yüksek değerin, burada en yüksek iyinin– cins içindeki tüm nesnelerin özelliklerinin nedeni olduğu ilkesinden yararlanmaktadır. Buna göre, iyi olan her şey en iyinin sonucudur, zira en iyi başka şeylerin iyiliğinin temelini meydan getirir. Demek ki, şeylerin varoluşlarının, iyiliklerinin ve başkaca yetkinliklerinin nedeni olan bir en iyi olarak Tanrı vardır.

Aquinaslı Thomas'ın beşinci kanıtına geçtiğimizde, onun "Düzen ve amaç kanıtı" olarak bilinen ünlü kanıt türünün veya teleolojik delilin özel bir hâli ya da versiyonu olduğunu görüyoruz. Bu delil de empirik bir kanıttır, fizikî dünya ile ilgili bir gözleme dayanır. Nitekim o bu kanıtta, dünyadaki herşeyin amaçlı

394 Aquinas, *A. g. e.*, s. 201.

bir biçimde, belirli amaçlara ulaşacak şekilde eylediği, hareket ettiği gözleminden yola çıkar. Bu durum, akıllı insan varlıkları için olduğu kadar, taşlar ve ağaçlar türünden, akıl ve dolayısıyla bilgiden yoksun olan varlıklar için de geçerlidir. Bu varlıkların amaçlarına, raslantısal olarak değil de, bir plâna uygun olarak ulaştıkları, bir plândan dolayı, işlevlerini evrendeki genel düzene katkı yapacak şekilde gerçekleştirdikleri açıktır. Bu plân ve dolayısıyla evrendeki düzen de, en yüksek derecede akıllı bir varlık, bilgisi mutlak olan bir varlık olarak Tanrı'nın eseridir:

> Beşinci yol dünyanın idaresinden çıkartılır. Doğal cisimler gibi bilgiden yoksun olan şeylerin bir amaca göre eylediklerini görüyoruz, bu onların her zaman, ya da hemen hemen her zaman aynı şekilde, en iyi sonucu elde edecek tarzda eylemelerinden bellidir. Binaenaleyh, onların amaçlarına, raslantısal olarak değil de, bir plân dahilinde ulaştıkları açıktır. Fakat bilgiden yoksun olan bir varlık, bir okun okçu tarafından yönlendirilmesinde olduğu gibi, bilgili ve akıllı bir varlık tarafından yönlendirilmedikçe, bir amaca doğru hareket edemez. Şu hâlde, tüm doğal şeyleri amaçlarına yönelten akıllı bir varlık vardır, ve biz bu varlığa Tanrı adını veriyoruz.[395]

Tanrı'nın Sıfatları: Aquinaslı Thomas Tanrı'nın varoluşunu kanıtladıktan sonra, O'nun doğasını açıklamaya, temel sıfatlarını sıralamaya geçer. Bununla birlikte, burada bir belirlemede bulunmakta, ne kadar akılcı olursa olsun Thomas'da da, varlığın ötesindeki özü gereği aşkın bir gerçeklik olarak Tanrı'nın maddî dünyadaki varlıklar için kullanılan terimlerle tanımlanamayacağını belirtmekte yarar vardır. Başka bir deyişle, yaratıkların iyilik, güzellik, varlık benzeri nitelikleri, yaratıcı kudretin kaynağı olarak Tanrı için asla kullanılamaz; bununla birlikte, bu söz konusu niteliklerin Tanrı'da bulunmadığı anlamına da gelmez. Bu sıfatlar Tanrı'da gerçekten de vardır, ama onlar Tanrı'da insan zihni tarafından kavranamaz ve ifade edilemez bir tarzda bulunurlar. Başka bir deyişle, aynı terimler Tanrı için ne aynı anlamda, ne de farklı anlamda kullanılabilir. Onları ancak analojik olarak kullanabiliriz.[396]

---

[395] Aquinas, *A. g e.*, s. 201-202.

[396] Bkz., David Knowles, *A. g. e.*, s. 238.

Buradan da anlaşılacağı üzere, sadece antropomorfizmden değil, fakat agnostisizmden de sakınmaya çalışan Aquinaslı Thomas'da Tanrı'nın dört temel sıfatı "Beş yol"dan, yani O'nun varoluşuyla ilgili kanıtlardan, özellikle de kozmolojik olanlardan zorunlulukla çıkar. Buna göre, Tanrı herşeyden önce cisimsel olmayan bir varlıktır, çünkü cisimler hareket ettirilmedikleri sürece, hareket edemezler ve Tanrı, ilk kanıta göre, hareket ettirilen değil, fakat hareket ettiren varlıktır, hatta İlk Hareket Ettiricidir. İkincileyin, Tanrı cisimsel olmadığına ve cisim olanlar bir madde ve bir formdan mürekkep olduklarına göre, maddî bir varlık da değildir. Tanrı, dördüncü yol ya da kanıta göre, daha az iyi ve ya da daha iyi şeylerin iyilik derecelerine kendisiyle karar verdiğimiz bir iyilik standardı olduğu için, mutlak olarak iyi olan varlıktır. O ayrıca, İlk Neden kanıtının bir sonucu olarak, bileşik bir varlık değildir; çünkü bileşikler parçalarından sonra gelirler, oysa kozmolojik kanıt Tanrı'nın ilk neden ve dolayısıyla ilk varlık olduğunu kanıtlamaktadır.

"Beş Yol"dan değil, fakat bu kez beş yolun zorunlu sonucu olan yukarıdaki sıfatlardan çıkan başka bir sonuç, bileşik olmayan Tanrı'nın zorunlulukla basit olduğunu bildirir.[397] Tanrı, yine bileşik olmamanın bir sonucu olarak, özüyle varoluşu birbirinden ayrılamayan varlıktır. Daha doğru bir deyişle, Tanrı, Aquinaslı Thomas'a göre, bütün varlıklar içinde özüyle özdeş olan biricik varlıktır.[398] Buna göre, Aristoteles için olduğu gibi, Thomas için de "öz", bir şeyi her ne ise o şey yapan şeydir. Özün söz konusu anlamından hareket edildiğinde, ne Sokrates ne de sonlu bir başka şeyin hiçbir anlamda özüyle özdeş olduğu söylenemez. Herşeyden önce, insanlığın Sokrates'in özünün bir parçası olduğunu dikkate aldığımızda, başka insanlar da varolduğu için, insanlığın Sokrates'i aştığını söylememiz gerekir. İkinci olarak, Sokrates, özüne ek olarak, çok çeşitli âraz ya da ilineklere sahiptir. Sokrates "oturuyor" veya "ayakta duruyor" ya da "yatıyor" olabilir; bu hâl ya da yaşantılar, onu her ne ise o şey yapan şeyin bir parçası değildir. O zaman haklı olarak Sokrates'in ve başkaca sonlu şeylerin,

---

397 *A. g. e.*, s. 230-31.
398 *A. g. e.*, s. 203.

özleriyle özdeş olmadıkları, bir anlamda özlerinden fazla, başka bir anlamda daha az oldukları söylenebilir. Oysa bu durum Tanrı için geçerli değildir. Tanrı'da hiçbir ilineğin varlığından söz edilemez; O özünden ne daha az ne de daha fazladır:[399]

> Bir şeye kendi özünün üstünde ve ötesinde ait olan özellikler başka bir yerden, ya doğanın kendisinden ya da başka bir kaynaktan türemelidir. O hâlde, bir şeyin varoluşu onun özünden ayrı ise, bu varoluş ya doğanın ya da bir dış nedenin sonucu olmalıdır. Şimdi, o varoluşunu sadece doğadan almış olamaz, çünkü türetilmiş bir varoluşla hiçbir şey kendini varlığa getiremez. Buradan öyleyse, bir şeyin varoluşunun onun özünden farklı olması durumunda, söz konusu varoluşa bir dış nedenin sebeb olması gerekir. Fakat bunu, ilk neden olduğunu görmüş olduğumuz, Tanrı için söyleyemeyiz. Onun varoluşunun özünden farklı olduğunu söylemek de mümkün değildir.[400]

Özüyle özdeş olan, varoluşu özünden farklı olmayan Tanrı, aynı zamanda yetkin varlık olmak durumundadır. Çünkü Tanrı'nın özüyle özdeş olması O'nun bütünüyle aktüel olduğu; buna karşın varoluşunun da özünden ayrılamaması, O'nun varoluşunu kendisine borçlu olduğu bir dış kaynak ya da nedenin bulunmadığı anlamına gelir. Tanrı bütünüyle gerçekleşmiş, varoluşunu özünden alan yetkin varlıktır.[401] Tanrı yine akıllı bir varlık olup,[402] eksiksiz bir bilgiye sahiptir. Buna göre, o sadece tümelleri değil, fakat tikelleri de bilir.

> Çünkü bir sonucun bilgisi yeterli bir biçimde nedenin bilgisinden elde edilir: buna göre, bir şeyi onun nedenini bildiğimiz zaman, bildiğimiz söylenebilir. Tanrı özüyle başka şeylerin varlık nedenidir. O özünü tam olarak bildiğinden, O'nun başka şeyleri de bildiği sonucunu çıkartmamız gerekir.
>
> Dahası, bir şeyi mükemmel bir tarzda bilen, o şey hakkında doğrulukla söylenebilen herşeyi bilir. ... O kendisini mükemmelen bildiğinden, Kendisinin bir neden olduğunu da bilir; bu ise, O etkisini [neden olduğu şeyleri] bir şekilde bilmediği sürece, imkânsızdır. Hiçbir şey kendi kendisinin nedeni

---

399 Krş., W. T. Jones, *A History of Philosophy*, 2. cilt, *The Medieval Mind*, s. 223-24.

400 Aquinalı Thomas'tan akt. Brian Davies, "Thomas Aquinas", *Routledge History of Philosophy*, vol. III, *Medieval Philosophy*(ed. John Marenbon), s. 250.

401 Aquinas, *Selected Writings*, s. 204-205.

402 *A. g. e.*, s. 240-41.

olmadığından, bu bir şey O'nun dışında bir şeydir. Öyleyse, Tanrı kendisi dışındaki şeyleri de bilir.[403]

Öte yandan, Tanrı tek tek varlıkları, özellikle de insanları bilmekle kalmaz, fakat onları gözetir. Yani, o irâdî bir varlıktır.[404]Tanrı yine mutlak kudrete sahip olan varlıktır; O'nun gücü herşeye yeter:

> Dolayısıyla, Tanrı'nın kudretinin kendinde mümkün olan ve kendi içinde bir çelişki içermeyen herşeye uzandığı sonucuna varıyoruz. Öyleyse, Tanrı-'ya açıktır ki, O kendi içinde mümkün olan herşeyi yapabildiği için, kâdiri mutlak adı verilir.[405]

Tanrı nihayet, varolan herşeyi hiçten yaratmış olan yaratıcı varlık olup,[406] onun inâyeti varolanlar üzerinden hiç eksik olmaz.[407] Aquinaslı Thomas'a göre, Tanrı tüm varlıkların kaynağı ise, varlığın, varolan şeylerin başka bir kaynağı olamaz. Tanrı bu bakımdan bir sanatkârla, örneğin bir heykeltraşla karşılaştırılamaz. Bir heykeltraş varolan malzemeye şekil verir. Oysa, yaratılıştan önce, yalnızca Tanrı vardı; bu nedenle varlığa gelen herşey varoluşunu Tanrı'ya borçludur. Bu dünya, yaratılmış şey türlerinin mümkün en iyi düzenlemesini içerdiği için, en iyi dünyadır.

Başka bir deyişle, Aquinaslı, yaradılış konusunda Platon'un yaratıcı Tanrı'sının, *Demiurgos*'unun gerçek bir yaratıcı olmadığını, yalnızca ezelî maddeye, yetkin İdeaları model olarak kullanarak, form kazandırdığını söyler. Aynı şekilde, Aristoteles'in İlk Hareket Ettiricisi de gerçek bir yaratıcı değildir, çünkü o, ereksel bir neden olarak zaten varolmakta olanı harekete geçirir. Buna karşın, onun Tanrı'sı gerçek bir yaratıcıdır, hem fail ve hem de ereksel nedendir. Tanrı dünyadan bağımsız olarak varolur ve dünyayı, kendi iyiliğine karşılık gelen yetkinliğini paylaşmak üzere, özgürce yaratır.

---

[403] Aquinaslı Thomas'tan aktaran W. T. Jones, *A History of Philosophy*, vol. II, *The Medieval Mind*, s. 226-27.
[404] Aquinas, *Selected Writings*, s. 295-96.
[405] Aquinas, *A. g. e.*, s. 249.
[406] Aquinas, *A. g. e.*, s. 251-55.
[407] Aquinas, *A. g. e.*, s. 270-73.

Bileşik Varlıklar ve Hiyerarşik Varlık Görüşü: Görüşlerinin önemli bir bölümü, aşırı uçlar arasındaki ortayı temsil eden Thomas bu tavrını Tanrı dışındaki varlıkları ele aldığı varlık felsefesinde de sürdürür; ve doğal olarak, statik monizm ve dinamik akış öğretilerine karşı, yine tıpkı Aristoteles'te olduğu gibi bir oluş felsefesinin savunuculuğunu yapar. Buradaki yaklaşamında da, mekanistik bir analizle dinamik bir analizin tam ortasında bir yere oturur. Buna göre, evren ne sürekli hareket ve çarpışma hâlindeki atomların bir toplamıdır, ne de maddeden yoksun enerjiye tekabül eder. Ama bu ikisinin, Aquinaslının formun herşeyi belirlediği aksiyomuna göre, onda form olarak enerjinin bitkisel, hayvanî ve aklî dünyada giderek daha çok önem kazandığının unutulmaması koşuluyla, bir bileşimidir.

Onun metafiziğine, söz konusu orta yol tavrına paralel ve ek olarak, öz ve varoluş, potansiyel ve aktüel, belirsiz madde ve belirleyici form ayırımları başta olmak üzere, birtakım ayırımlar damgasını vurur. Bunlardan esas önemli olanı ise, ona İslâm filozoflarından, özellikle de İbn Sinâ'dan intikal etmiş olan, daha önce Tanrı'nın varoluşu bağlamında kendisinden söz ettiğimiz bir ayırım olarak öz-varoluş ayırımıdır. Ona göre, bir tek Tanrı için böyle bir ayırım söz konusu olmaz; O, mutlak varlık olduğu, kendisinde oluşun izi bulunmadığı için, olumsallığı veya sonluluğu olmayan, özü ve varlığı bir, saf varlıktır. Fakat Tanrı dışında, bütün varlıklar bileşiktir.

Aquinaslı Thomas açısından, bir varlığın bileşik olması, bileşik olmanın farklı türleri bulunduğu için, onun sadece madde ve formdan oluşması anlamına gelmez. Belirsiz madde ve belirleyici form ayırımını kabul etmekle birlikte, Aristoteles'in mutlak hilomorfizmini hiç olmazsa kısmen reddeden Thomas'a göre, bileşik olmanın çok daha temel bir türü, bir şeyin öz ve varoluştan mürekkep olmasına işaret eder. Bir şeyin ne olduğu sorusunu (onun özünü) onun var olup olmadığı sorusundan (varoluşundan) ayıran Aristoteles'ten sonra, o bir şeyin varoluşunun, maddî olmayan şeyler bulunduğuna göre, onun maddesi olmadığını öne sürer. Varoluş bir form da değildir. Varoluşun Aristotelesçi kategorilerden birine indirgenmesini kabul etmeyen Aquinaslı için,

maddî tözler ilk madde ve tözsel formdan meydana gelen bir öze sahiptirler.[408] Fakat onlarda buna ek olarak bir bileşim, özle varolma edimi arasında söz konusu olan bir bileşim daha vardır. Tinsel varlıklar, doğaları gereği maddî olmayan varlıklar oldukları için, madde ve formdan meydana gelen bir öze sahip değildirler; ama onlar yine de bir öz ve bir varoluştan meydana gelirler. Sadece Tanrı'da bu ikisi ayrı değildir.[409] Tanrı dışındaki mürekkep varlıklar söz konusu olduğunda, varoluş bir özün potansiyelini aktüelleştirir. Başka bir deyişle, her sonlu varlık potansiyelinin aktüelleşmesi ve bir formun belirlenimi yoluyla varlığa gelir.

Sonlu, bileşik varlıklar, Aquinaslı Thomas'a göre, dahası, kendilerinden, salt kendileri yoluyla varlığa gelmezler; onlar kendi kendilerine neden olan varlıklar değildirler. Sonlu varlıklar evrende hüküm süren bir nedenselliğin eseri olmak durumundadırlar. Dolayısıyla, yaratılmış nedenler âlemi içinde, Aquinaslı Thomas'a göre, biyolojik üreme ve ekolojik denge örneklerinde en açık bir biçimde görüldüğü üzere, hem nedenleri ve hem de sonuçları ihtiva eden bir büyük varlık zinciri bulunmaktadır.[410] Burada bilimsel ayrıntılara girmeyen, girebilmesi de pek söz konusu olmayan Thomas, görüşünü "varlık merdivenini" tanımlarken, zaman zaman ögeler arasında toprağın en aşağıda, ateşin en yüksekte, hayvanlar içinde insanın en üstte bulunduğunu, cansız şeylerin hayvan ve bitkilerin altında bir derecelenme sergilediklerini söyleyerek şöyle ifade eder:

> Farklı şeyler farklı şekillerde meydana getirirler.
>
> Herşeyin en aşağı düzeyinde, meydana gelişin ancak bir cisim başka bir cisim üzerinde eylemde bulunduğu zaman mümkün olduğu cansız cisimler vardır.
>
> Bunlara en yakın olan canlı şeyler, bitkinin içsel özünü tohuma dönüştürerek, bir bitkinin toprağa girdiği zaman büyümesine yol açan içsel bir üremenin kendilerinde zaten varolduğu bitkilerdir. Burada böylelikle, hayatın ilk düzeyine sahip oluruz, çünkü cansız varlıkların yalnızca kendileri dışındaki şeyleri hareket ettirebildikleri yerde, canlı şeyler kendi kendilerini ha-

---

[408] Aquinas, *Selected Writings*, s. 93-4.

[409] Bkz., Paul Vincent Spade, "Medieval Philosophy", *The Oxford Illustrated History of Western Philosophy* (Ed. Anthony Kenny), Oxford University Press, Oxford, 1994, s. 89-90.

[410] Bkz., David Luscombe, *A. g. e.*, s. 101.

reket ettirirler. Bitkilerde, o hâlde hayatın şu emâresi vardır: Onların içindeki bir şey bir forma doğru hareket eder.

Bitkilerin üzerinde başka bir hayat düzeyi, hayvanların hayatı söz konusu olur. Onlar kendi kendilerinin farkında olduktan başka, dışarıdan başlayıp içeride son bulan ve ilerledikçe daha çok içselleşen kendilerine özgü bir üretim biçimine sahiptirler. Çünkü dışarıda duyumlanabilen bir şey formunu dışsal duyulara bırakır ve buradan, bellekte kaydedilecek şekilde, imgeleme gider. Fakat bu sürecin her evresinde başlangıç ve form farklılık gösterir: Hiçbir duyu gücü kedi üzerine düşünmez. Dolayısıyla, bu hayat düzeyi, içsel daha çok şey ihtiva ettiği ölçüde bitkilerin hayat düzeyinden daha yüksektir. Ama o yine de bütünüyle yetkin değildir, çünkü üretim her zaman bir şeyden başka bir şeyedir.

Öyleyse, en yüksek, en yetkin hayat düzeyi aklın hayatıdır, çünkü akıl kendi üzerine düşünebilir ve kendisini anlayabilir. Bununla birlikte, burada da farklı düzeyler vardır. İnsan zihni, kendi kendisinin bilincinde olabilmekle birlikte, işe halâ dışarıdaki şeyleri bilerek başlamak zorundadır ve onlar duyu-imgeleri olmadan anlaşılamazlar. ... O hâlde, daha yetkin olan hayat düzeyi meleklerin hayatıdır ki, burada akıl kendini, dışarıdaki bir şeyden hareketle değil, fakat kendinde idrak etmek suretiyle bilir. Ama onların hayatı da yetkinliğin doruğunda olamaz, çünkü onların zihinlerindeki idea, her ne kadar bütünüyle onlarda olsa da, meleklerde varolmak anlamaktan farklı olduğu için, onların oldukları şeye tekabül etmez. Hayat bakımından yetkinliğin en üst düzeyi, demek ki Tanrı'ya aittir, ... öyle ki Tanrı'da, O'nun zihnindeki idea, O'nun kendisinin olduğu şeydir.[411]

Söz konusu hiyerarşik varlık görüşü, bu varlık zinciri anlayışı, Aquinaslı Thomas'da, bir de Platon'dan ilham alan bir yaklaşımda, "pay alma" kavramı yoluyla ifade edilir:[412] Ona göre, her sonlu varlık başka varlıklardan, bu varlıkların hem nedeni ve hem de sonucu olmak suretiyle pay alır ve bütün varlık düzeyleri, en altta katışıksız bir biçimde maddî ve bütünüyle belirsiz olan, en yüksekte ise hiçbir şekilde cisimsel olmayıp, tamamen tinsel olan bulunacak şekilde, dikey bir çizgi boyunca ve hiyerarşik olarak sıralanır. Dolayısıyla, her varlık hem nedenini ve hem de ilk nedenini yansıtır.

Varlığın, varlık cetvelindeki düşüş ve yükselişin ölçüsü olarak Tanrı, ve bu arada bileşik varlıkların durumu, bundan böyle daha ziyade kuvve ve fiil, madde ve form kavramlarıyla ifade edilir; buna göre, meleklerin tinsel sıralanışında daha yukarılarda bir yerde bulunan bir meleğin özü daha az kuvve ya da imkân içerir, ve

---

411 Aquinas, *Selected Writings*, s. 115-16.

412 Bkz., D. Luscombe, *Medieval Thought*, s.102.

dolayısıyla o saf fiil veya katışıksız edim olarak Tanrı'ya o kadar yakın ve benzerdir. Buna karşın, bir melek Tanrı'dan ne kadar uzak ve O'na ne denli az benzer olursa, onun edimselliği daha az, kuvvesi daha fazla olur. Aynı şey madde ve form için de geçerlidir: Tanrı'nın kendisi veya Tanrı'ya en yakın olan sûretler madde olmadan varolur; Tanrı'dan nispeten daha uzak olan Formların maddesi ve dolayısıyla, daha fazla kuvvesi ve daha az fiili vardır. Yetkinlik derecesi kuvveden uzaklaşma ve saf edime yakınlaşma derecesi tarafından belirlenir. Bir varlık Tanrı'ya ne kadar yakın olursa, o kadar çok varlığa sahip olur. Öyleyse, bütün yaratılmış varlıklar varlıktan farklı derecelerde pay alırlar ve Tanrı bütün varlıklarda onların varoluşlarının yaratıcısı ve koruyucusu olarak varolur.

d. Bilgi Görüşü

Aquinaslı Thomas'ın bilgi görüşü de, söz konusu hiyerarşik varlık anlayışının kavram çiftlerine, ve bu arada etik anlayışına bağlı olarak gelişir. Nitekim, bilgilenme süreci veya bilgisizlikten bilgiye geçiş, onda kuvve ve fiilin evrensel ritminin epistemolojik alandaki tezahürü olarak ortaya çıkar. Bilgilenme yine onda, maddenin form tarafından belirleniminin özel bir ifadesi olarak gündeme gelir. Başka bir deyişle, bilgi bir organizmanın olgunlaşma yönündeki hareketini temsil eder. Buna göre, bilgi bir tür varlık tarzı, zihnin içkin yaşamının olgunlaşmasıdır. Aziz Thomas basit idrakten felsefî düşünüm sürecine doğru gelişen anlama sürecinde, zihnin kendi doğasının yetkinliğini aradığını, kendi kendisini gerçekleştirme mücadelesi içine girdiğini söyler. Kendi kendini gerçekleştirme, kendine özgü işlevi hayata geçirme ise, onun etiğinin insan için koyduğu ilk ve dünyevî amacı tanımlar.

Bilgiyi önce bu şekilde genel olarak ifade eden, bilginin doğruluğunu zihinle gerçeklik arasındaki uygunlukta (*veritas est adaequatio rei et intellectus*)[413] bulan, bilginin kaynağında duyu-de-

[413] Bkz., Harun Tepe, *Platon'dan Habermas'a Felsefede Doğruluk ya da Hakikat*, Ankara, 1995, s. 30.

neyiminin bulunduğunu söylemekle birlikte rasyonel bir bilgi arayışı içinde bulunan Aziz Thomas, daha sonra bilginin konusunun esas tümeller, zorunlu ve evrensel hakikatler olduğunu belirtir.[414] Zihnin bilgideki uygun objesinin her zaman evrensel bir öz, maddî bir şeyin doğası olduğunu öne süren, ve bireysel bir şeyin özünü ise o varlığın formel nedeni olarak tanımlayan[415] Aquinaslıya göre, zihin tümelleri doğrudan, tikelleri ise dolayımlı olarak kavrar.

Maddî şeylerde bulunan tümellerin kavranması oldukça genel özelliklerin idrakiyle ilgili olup, zihin şeyleri anlama ve bilme sürecinde, ondaki örtük tümelleri tespit edip tanımlama zorunluluğu duyar. Ve insan zihni burada, onu her yönden kuşatan maddenin mevcudiyetiyle kaçınılmaz olarak sınırlanır. Tümel ögenin kendisi akılla anlaşılabilir olup, şeylerin temellerine, kendilerinin özüne dair bir kavrayış sağlar. Ama bu tümel hiçbir zaman bireylerden ayrı olarak kendi başına varolmaz.

Platon'u ve dolayısıyla kavram realizmini bu bakımdan şiddetle eleştiren, tümelin veya Formun kendi başına değil de, tikellerde varolduğunu savunan Thomas'a[416] göre, zihnimizdeki aklî öge, tikelleri, onlar kendilerinde anlaşılmaz oldukları için, kavrayamaz. Onlar cisimsel organlar tarafından bedenin duyuları yoluyla idrak edilirler. Şu hâlde, algı şeylerin özüne dair bilgi ya da kavrayışın bir önkoşuludur;[417] bundan sonra gelen evre olarak, tümel ilkelerin, özlerin, cins ve türlerin ve başkaca ilişkilerin keşfi, soyutlama ve karşılaştırma yoluyla olur.[418] Bu ise tümelleri duyusal ifadelerinden ayıran etkin aklın işidir.

---

[414] Thomas Aquinas, The Summa Theologica, *Philosophy in the Middle Ages* (ed. by A. Hyman & J. J. Walsh), Indianapolis, 1973, s. 557.

[415] *A. g. e.*, s. 553.

[416] Bkz., Meyrick H. Carré, *Realists and Nominalists*, s. 98-9.

[417] Bkz., John Marenbon, *Later Medieval Philosophy (1150-1350)*, London, 1993, s. 129.

[418] Bkz., Thomas Aquinas, *The Summa Theologica*, s. 556.

e. İnsan ve Etik Anlayışı

Aquinaslı Thomas, metafiziğinde ve epistemolojisinde olduğu gibi, insan ve etik anlayışında da Aristotelesçi felsefeyle Hristiyan inancının bir sentezini yapmıştır. Başka bir deyişle, o öncelikle Aristoteles'in psikolojisinin, onun *De Anima* adlı eserinde insan hakkında söylediği herşeyin doğru olduğunu kabul etmiştir. Buna göre, insan doğal bir varlık olup, onun birtakım doğal fonksiyonları ve yine belirli doğal amaçları vardır. Aquinaslı buna ek olarak insanın Tanrı tarafından yaratılmış bir varlık ya da Tanrı'nın çocuğu olduğu için, bir de doğaüstü boyutu olduğunu söyler. İşte bundan dolayı, etiğine Aristoteles felsefesiyle Hristiyan öğretinin bir sentezinin damgasını vurduğu Aquinaslı, Aristoteles'in etiğinin temel unsurlarına doğaüstü bir boyut, bir ahiret mutluluğu; Yunan düşüntürünün ahlâkî ve dianoetik erdemlerine de birtakım *teolojik erdemler* eklemiştir.

Aristoteles'te, insanın formunun aktüelleşmesini ifade eden mutluluk, herşeyden önce belli bir tür etkinlikten, insan ruhunun akıllı parçasının değişmez, en yüksek ve ezelî-ebedî nesnelere yönelmiş olan teorik boyutunu geliştirip yetkinleştiren entelektüel faaliyetten meydana geliyordu. Onun etiği özü itibariyle mutlulukçu ve dolayısıyla, teleolojik bir etikti; ve ahlâkî faaliyetin nihaî amacına bu dünyada erişilmesi fazlasıyla mümkündü. Öte yandan, onda gerçekten mutlu olan insan, bir aziz değil, fakat bir filozoftu. Ahlâk felsefesinde, Aristoteles'ten yola çıkarak, *mutlulukçu* ve dolayısıyla *teleolojik* bir etik görüşü geliştiren Aziz Thomas için insanın nihaî amacı, sadece bir araç olan madde ya da maddî zenginlik olamaz. Ona göre, insanın nihaî ve gerçek hedefi haz veya iktidar da olamaz, çünkü bunlar bütünsel insana değil de, insanın bir yönüne, bedenine ya da irâdî boyutuna katkıda bulunur, onu bir açıdan geliştirir. Bilimsel bilgi, spekülatif felsefe de, insan gerçek ve en yüksek nedenin bizatihi kendisini bilmek istediği, ama bizim duyu-deneyiminden başlayan bilgimiz insanın bu özlemini yerine getiremediği için, nihaî amaç olamaz. O olsa olsa, Aristoteles'te olduğu gibi, kusursuz değil de, bu dünyada elde edilebilen en yüksek mutluluk türü olarak, sınırlı ya da eksikli

bir saadet getirebilir. Nihaî ve en yüksek amaç olarak kusursuz mutluluk, öyleyse, yaratılmış bir şeyde ve bu dünyada bulunmaz; fakat sadece Tanrı'da bulunabilir. İnsan kusursuz mutluluğa, ebedî saadete, aşk ve bilgi yoluyla, *öte dünyada Tanrı görüsü* yle erişebilir.

İnsanın Amacı: Amaçlı ve düzenli bir dünya görüşü ve değere dayalı bir varlık hiyerarşisi benimseyen Aquinaslı Thomas'ın insanı bir ruh ve bedenden meydana gelen bileşik bir varlıktır. İnsanın bir bedene sahip olması, bütünüyle tinsel olan ve kendisinde maddî hiçbir şey bulunmayan Tanrı'dan ayrı düşmesine neden olan en temel olgulardan biridir. Bedeniyle insan doğal dünyanın bir parçası olmakla birlikte, ilâhî bir parça olan ruhuyla, doğal dünyanın üstüne yükselip, mutlak hakikat alanına erişebilir.

Aquinaslı Thomas'da da insan ruhu, bileşik insan varlığının formu olup, bitkisel ruh, hayvanî ruh ve insan ruhu olmak üzere üç düzeyde gerçekleşir ve iştiha, irâde ve akıl unsurlarını içerir.[419] Buna göre, insanın bitki ve hayvanlarla paylaştığı bitkisel ruh ona üreme ve beslenme güçlerini sağlar. İkinci parça olan hayvanî ya da duyusal ruh ise, ondaki duyum ve hareket gücünden sorumludur. Hiyerarşik bir yapı sergileyen insan ruhunun üçüncü parçası, ondaki rasyonel bilgi kapasitesinden sorumlu olan akıldır. İşte aynı anda iki dünyanın birden vatandaşı olup, hayvanla Tanrı arasında bir ara konumda bulunan insanın akıllı bir hayvan olduğunu söylemek, onun Tanrı'nın suretinden yaratılmış biricik hayvan olduğunu vurgulamaktan, onu Tanrı'ya yaklaştırmaktan başka hiçbir şey değildir.

Aziz Thomas, bu bağlamda akıllı bir varlık olarak insanın nihaî amacının Tanrı'yı bilmek olduğunu savunur.[420] Aristoteles gibi, her varlığın kendisi için iyi olan ve gerçekleştiğinde onu mutlu kılacak bir amacı olduğunu söyleyen filozof, bütün varlıklar, ama özellikle de akıllı insan varlığı için bu amacın Tanrı ol-

[419] Aquinas, *A. g. e.*, s. 128-32.
[420] Aquinas, *A. g. e.*, s. 337.

duğunu söyler.[421] Başka bir deyişle, herşeyde Tanrı gibi olma, tanrısal mutluluğa erişebilmek için çalışma eğilimi vardır. Ve bu eğilim ya da doğal arzudan, onların varlıklarının kaynağı olan, Tanrı'nın bizatihi kendisi sorumludur. Entelektüel bir töz, akıllı bir varlık olarak insanın bu amacına erişebilmesi için, bir bütün olarak formunu gerçekleştirmesi ve Tanrı'nın bilgisine erişmesi gerekmektedir. Demek ki, insan için mutluluk hazdan, şan ve şereflere garkolmaktan, maddî zenginlikten, fizikî iyilerden, dünyevî iktidardan, sanatla uğraşmaktan, hatta ahlâkî veya fikrî erdemlerden oluşmaz, zira Aziz Thomas'ın göz önüne aldığı mutluluk, filozofun değil de, azizin mutluluğudur. Tanrı tarafından kendi suretinden yaratılmış olan insan, mutlu olabilmek için, kaynağına yönelmek, Tanrı'nın bilgisine erişmek, Tanrı'yı temaşa etmek, Tanrı görüsüne erişmek durumundadır. Bununla birlikte, açıktır ki, insan söz konusu nihaî ve en yüksek amacına bu dünyada erişemez.

Başka bir deyişle, insanın amacı ve mutluluğu temelde Tanrı'nın bilgisine erişmekten meydana gelse de, bu bilgi felsefî ya da bilimsel yoldan, diyalektik veya kanıtlamayla kazanılabilir olan bir bilgi değildir.[422] Zira biz felsefe yoluyla, kanıtlama veya *via negativa* sayesinde, Tanrı'yı doğal dünyamızdan bağımsız olarak, gerçekte olduğu şekliyle bilemeyiz, fakat sadece O'nun ne olmadığını bilebiliriz. Başka bir deyişle, sonlu varlıklar için geçerli olan biliş tarzı Tanrı'ya ilişkin bilgi söz konusu olduğunda, geçerli olamaz. Yaratılmış bir töz söz konusu olduğunda, önce ona bir cins izafe ederiz ve böylelikle, onun ne olduğunu biliriz; bundan sonra da, cinse, onu başka şeylerden ayıracak bir türsel ayırımı ekleriz. Ama Tanrı söz konusu olduğunda, O tüm cinsleri aştığı için, O'na bir cins izafe edemeyiz. Bu ise, Tanrı'yı normal yoldan ve olumlu terimlerle bilemeyeceğimiz anlamına gelir. İnsana Tanrı tarafından verilmiş olan, varlık kaynağını gerçekte kendisinde olduğu şekli ve hakikî özüyle bilme yönünde doğal bir arzu ya da eğilim var ise, insan bu eğilimi hayata geçiremeden, yani

---

421 Aquinas, *A. g. e.*, s. 333.

422 William, S. Sahakian, *Ethics: An Introduction to Theories and Problems*, New York, 1974, s. 81-82.

Tanrı'nın özünün bilgisine, Tanrı'ya dair dolayımsız bilgiye erişemeden kendisini yetkinleştirecek amacına ulaşıp mutlu olamıyor ve bu amaca da içinde yaşadığımız duyusal dünyada doğal melekeleriyle ulaşamıyorsa, o zaman ne yapılacaktır?

Doğal Erdemler: İnsan, Aquinaslı Thomas'a göre, nihaî amacına erişmek için, önce gerekli altyapıyı hazırlayarak, Tanrı tarafından yaratılmış olmaklığının bilinci ve şerefiyle, akıllı özüne uygun bir tarzda doğru ve erdemli yaşayacaktır. Aquinaslı Thomas, işte bu düşünceye uygun olarak önce doğal erdemlerden, bu dünyada doğru yaşamak için gerekli olan erdemlerden söz eder. O erdemi, insanın doğru ve özüne uygun yaşamasını mümkün kılan iyi nitelikleri ve entelektüel alışkanlıkları olarak tanımladıktan[423] sonra, tıpkı Aristoteles gibi, fikrî veya entelektüel erdemlerle ahlâkî erdemler olarak ikiye böler:

> Aristoteles bütün erdemlerin ya entelektüel ya da ahlâkî olduğunu söyler. Buna göre, Aristoteles'in de söylediği gibi, ahlâkî erdemlerin hepsi bizim isteyen tarafımızda, fikrî erdemler ise zihin ya da aklımızda bulunur.[424]

> Entelektüel erdemler, irâdeyi değil, fakat zihin ve aklı kullanır; ahlâkî erdemlerimiz ise akıldan pay alan güçlerden yararlanır... Demek ki irâdenin erdemleri yoktur.[425]

Bunlardan entelektüel erdemler, insandaki anlama yetisinin eseri, spekülatif veya teorik aklın kendi gerçek iyisinin, yani hakikatin peşine düşmesinin sonucu olan erdemlerdir. Başka bir deyişle, fikrî erdemler insan aklının varlığın ilk ilkelerini ya da gerçek kaynağını bilmesiyle, ilkelerden doğru sonuçları çıkarsamasıyla, doğru hükümler vermesiyle ilgili olan, bilim ve felsefe yoluyla kazanılan erdemler olup, en gerçek ifadesini bilgelikte bulurlar.

Entelektüel erdemlerin insan aklını düzene soktuğu, onu özüne uygun bir işleyişe kavuşturduğu yerde, ahlâkî erdemler, aklın iştihayı yönlendirmesinin, pratik aklın ruhun hayvanî düzeyi üze-

---

[423] Bkz., Aquinas, *Selected Writings*, s. 394.
[424] Aquinas, *Selected Writings*, s. 407.
[425] Aquinas, *Selected Writings*, s. 408.

rinde egemenlik tesis etmesinin sonucu olan erdemlerdir. Bununla birlikte, bu erdemler, tıpkı Aristoteles'te olduğu gibi, ifrat ve tefritten sakınmayla, bir doğru ortayı bulmakla kazanılabilir.[426] Bu, herşey için olduğu kadar, aklın egemenliği için de geçerlidir; başka bir deyişle, iştiha, arzu ve istekler üzerinde hâkimiyet kurmaya çalışırken, insan doğasını reddetmek veya yoksaymak yerine, bütünsel insan doğasını temele almak, her halükârda aşırıya kaçmaktan sakınmak durumundadır. Buna göre, insanın bütün faaliyetlerini nihaî amacı göz önünde bulundurarak yönlendirmek durumunda olan güç ya da yeti akıl olmakla, ve insan eylemlerinin ölçüsü olan akıl insan varlığına birtakım emirler verip ona yükümlülükler getirmekle birlikte, akıl bunu keyfî ya da gelişigüzel bir biçimde yapamaz.

Aklın, iştiha üzerinde egemenlik tesis ederken, onu denetleyip, insan eylemlerine rehberlik ederken, bu konuda aşırıya kaçmamak ve ona gerçek iyiliğini ve amacını gösterecek doğru yükümlülükler getirmek için, bir ahlâk yasasını temele alma zorunluluğu vardır. Bu ahlâk yasası, yasaları ebedî yasa, doğa yasası, pozitif hukuk ve tanrısal yasa diye ayırıp, bütün yasaların Tanrı'dan çıktığını söyleyen Aziz Thomas'da, ebedî yasada temellenen doğa yasasından çıkar.[427] Buna göre, insanda, canlı bütün varlıklarla ortak olarak, kendi varlığını koruma yönünde doğal bir eğilim vardır; bu eğilim üzerinde düşünen akıl, varlığın korunması ve hayatın idâmesi için yerine getirilmesi gereken yükümlülükleri belirler. Örneğin, akıl insanın kendi varlığına son vermesine izin veremez, zira bu doğa yasasına aykırıdır.

Yine insanda, onun hayvanlarla paylaştığı, türünün devamını sağlama gibi bir doğal eğilim vardır; insanın, tıpkı diğer hayvanlar gibi, bir cinsel hayatı vardır ve yine o, aynen hayvanlar gibi, kendi canından gelen varlıkları, besleyip, büyütmek ve yetiştirmek ister. Aklın görevi, öyleyse, doğa yasasına uygun olarak, türünün devamı için gerekli hayat tarzını, eylem biçimini belirlemektir. Öte yandan, insanda, hepsinden önemlisi hakikati, özel-

---

[426] F. Coplestone, *A. g. e.*, s. 406.

[427] Knut Tranøy, "Saint Thomas", *A Critical History of Western Philosophy* (Ed. D. J. Connor)'de, s. 119.

likle de tanrısal hakikati bilme yönünde doğal bir istek ya da eğilim vardır. İşte akıl insan varlığını gerçekleştirecek, onu nihaî amacına götürecek eylem ve etkinlikleri nesnel ve rasyonel bir ahlâkî yasanın, daha doğrusu doğa yasasının, doğal eğilimlerin düzenine tekabül eden hiyerarşik bir düzen içinde sıralanmış buyruklarını hesaba katarak düzenlemek durumundadır.[428] Aklın bu düzenlemesinin, iştihayı veya ruhun hayvanî parçasını doğru yaşama amacına uygun bir biçimde yönlendirmesinin sonucu olarak, Aquinaslı Thomas'ta, dört ayrı ahlâkî erdem söz konusu olur: Basiret, adalet, ölçülülük ve cesaret. Bunlardan ölçülülük ve cesaret, aklın iştihayı, arzu, istek ve tutkuları, birincisi ise kendi kendisini kontrol etmesinin, adalet de tutkuların dışında kalan eylemleri yönlendirmesinin sonucudur.[429]

Teolojik Erdemler: Aquinaslı Thomas'ın etik görüşünde aklın, ebedî yasada temellenen doğa ya da ahlâk yasasına uygun faaliyetinin, insan varlığının erdemli yaşayışının sonucunda, Aristoteles'in kendini gerçekleştirme etiğinin insana sağladığı mutluluğa benzer bir dünyevî ya da doğal mutluluğa erişilir. Bununla birlikte, Aziz Thomas'ın gözünde, bu asla yeterli olmaz, çünkü dünyevî mutluluk gerçek mutluluk, insan da sadece doğal bir varlık değildir. Tanrı tarafından kendi suretinden yaratılmış biricik rasyonel hayvan olan insan için esas mutluluk, bir ahiret mutluluğu, Tanrı görüsünün, Tanrı'ya erişmenin sonucu olan ebedî bir saadettir. Bunun, yani insan varlığının Tanrı'nın özünün bilgisine erişebilmesi, varlık kaynağının görüsüne sahip olabilmesi için de, aklın doğal ışığının Tanrı'nın yardımına, aklın faaliyetinin ürünü olan doğal erdemlerin birtakım teolojik erdemlerle tamamlanmasına ihtiyaç vardır. Bu erdemler üç tanedir: İman, umut ve aşk:

---

[428] Jöhn Holdane, "Medieval and Renaissance Ethics," *A Companion to Ethics* (Ed. Peter Singer)'te, s. 136.

[429] Bkz., J. Philip Wogaman, *Christian Ethics, A Historical Introduction*, Kentucky, 1993, s. 87.

> Fakat irâde, bizim ölçümüzü aşan bir iyi irâdenin dikkatini cezbettiği takdirde, erdemlere ihtiyaç duyar. Dolayısıyla, irâdede onu Tanrı'mızı ve hemcinslerimizi sevmeye yönelten erdemler vardır: Adalet, umut ve aşk gibi.[430]

Aziz Thomas'ın konumu açısından bu erdemler, doğal erdemlerden, herşeyden önce, insanın doğal güçlerine değil de, Tanrı'nın inayetine bağlı olmak bakımından farklılık gösterirler. Doğal ya da ahlâkî erdemlerin iki aşırı uç arasındaki doğru ortayı bulmakla ilgili oldukları yerde, bunlar yükseldikçe güç bakımından artan ve yoğunlaşan erdemlerdir. Buna göre, teolojik erdemler insanı Tanrı'ya yöneltip, onu Tanrı'nın yardımıyla ebedî saadete götürürler. Başka bir deyişle, doğal erdemlerin ölçüsü ve kaynağı saf akıl iken, teolojik erdemlerin ölçüsü ve kaynağı Tanrı'dır. Aziz Thomas teolojik erdemlerin insan aklına doğaüstü bir ışık saçtığını, onu varlık, hakikat ve iyiliğin doğaüstü ilkeleriyle teçhiz ettiğini söyler. Bu erdemlerden iman, inanılması gerekene çıkan yolu hazırlar, umut insanı erişilebilir olduğunu gösterdiği nihaî amacına yöneltir ve aşk, onu amacıyla tinsel bir birlik içine sokup ebedî saadete ulaştırır:

> Erdem ona sahip olanları ve onların faaliyetlerini iyi kılan bir şey olduğundan, açıktır ki insan varlıklarının kendilerini özel iyilerine götüren özel bir erdem olacaktır. Fakat insan varlıklarının özel iyisi insan varlıklarının içinde yer aldıkları bağlama göre değişecektir. Zira insan varlıkları olarak insan varlıklarına özgü olan iyi aklın iyisidir: İnsan akıllı bir hayvandır. ... yurttaş olarak bir insan varlığının iyisi ise kentinin ortak iyisidir.[431]

Buna göre, bir insan varlığına bir kentin iyisinden pay alma izni verildiği ve o kentin yurttaşı olarak kabul edildiği zaman, o kendisini yurttaşların yaptığı şeyleri yapmaya ve söz konusu kentin iyisini sevmeye yönelten belirli erdemlere ihtiyaç duyarsa, aynı şekilde Tanrı'nın inayetiyle –Tanrı'yı görmekten ve O'na erişmekten meydana gelen– göksel saadetten pay alması uygun görülen bir insan da bizim göksel Kudüs adını verdiğimiz kutlu toplumun deyim yerindeyse bir yurttaşı ve üyesi olur.

---

[430] Aquinas, *A. g. e.*, s. 409.
[431] Aquinas, *A. g. e.*, s. 422-23.

f. Siyaset Felsefesi

Aquinaslı Thomas'ın etik alanındaki stratejisiyle onun siyaset felsefesinde de karşılaşırız. Sosyal hayatın açıklanması, siyasî yönetimin temelleri ve meşruiyeti konusunda Aristoteles'i epeyce takip eden filozof, onun görüşlerini bir kez daha Hristiyan inancı ve ümmetinin ihtiyaçlarını gözeterek tamamlama yoluna gider. Buna göre, o herşeyden önce Augustinusçu devlet anlayışına ve onun temelinde bulunan Stoacı görüşe, siyasal birlik ve yönetimin kaynağını günâh ve kötülükte bulan anlayışa şiddetle karşı çıkmış ve siyasî yönetimin günâhın zuhurundan ve kötülüğün ortaya çıkışından önceki masumiyet durumunda bile gerekli olduğunu söylemiştir.

Bunun Aristoteles'ten tanışık olduğumuz iki nedeni vardır ki, bunlardan birincisi insanın sosyal bir varlık olmasıdır. İnsanın ihtiyaçları tam ve gereği gibi ancak başkalarının katkı ya da yardımlarıyla ve toplumun hiyerarşik bir tarzda düzenlenmiş kurumlarıyla karşılanabilir. Aziz Thomas'a göre, toplum hayatının bazı kurumları olmalıdır ki, devlet ortak iyiyi aramak için özgül bir araç olarak belirsin. İkincisi, birtakım insanların diğerlerini bilgi ve adalet yönünden aşmaları durumunda, böyle bir üstünlükten herkesin hayrına olacak şekilde yararlanmamak yanlış olur. Şu hâlde, siyasî yönetim ya da devlet ihtiyacını Aquinaslı insanın sosyal doğasıyla ve yöneticinin yönetilenlerin hayrına olacak üstün bilgelik ve ahlâkıyla temellendirir. Demek ki, o devletin ve devletin amacı olan iyi hayatın temellerini insanda bulunan toplum hâlinde yaşama dürtüsünde bulmada Aristoteles'le tam bir fikir birliği içindedir.[432]

Aquinaslı Thomas, Hristiyan filozofu ya da teologu kimliğiyle, bu noktadan itibaren Aristoteles'in bir kez daha ötesine geçer. Yunan'da iyi hayata, insanın nihaî amacı olan mutluluk hedefine iyi yönetilen bir kent devletinde, uyumlu bir toplum hayatı içinde erişilebileceği kabul edilmekteydi. Oysa Thomas, nasıl ki etiğinde insanın amacı olarak yeryüzü mutluluğuyla yetinmeyip,

---

[432] Bkz., William Ebenstein, *Siyasî Felsefenin Büyük Düşünürleri* (çev. İ. Özel), İstanbul, 1996, 97-8.

Tanrı tarafından kendi suretinden yaratılmış bir varlık olmanın onun amacını kaynağına dönüşle, Tanrı görüsüne erişmeyle belirlenen bir ebedî saadet olarak belirlemeye götürdüğünü öne sürdüyse, nihaî dayanak noktası ve iyi hayatla tinsel değerlerin yaratıcı kaynağı olarak toplulukla tatmin olmaz. Ona göre, sosyal hayatın nihaî amacı erdemli yaşamak olamaz, fakat ancak erdemli yaşayarak, Tanrı'nın kendisine erişmek olabilir. İnsan ve toplum bu yüce amaca, başka bir kudretin yardımı olmadan, salt insan gücüyle erişebilecekse, insanın iktidarının en üst derecedeki temsilcisi olan kral onları doğru yola sevkedebilir.[433] Fakat Aquinaslıya göre, insan gerçek amacına insanlar tarafından kurulmuş olan yönetimler sevkedemezler, Tanrı görüsüne sadece O'nun inayetiyle, ilâhî kudretin yardımıyla erişebilir. Öyleyse, ilahî iktidarın, Tanrı krallığının yardımcıları, yeryüzü kralları değil, fakat papazlar olmalıdır. Çok meşru olarak insanî ve pratik ihtiyaçların karşılanması işiyle meşgul olan, nihaî ve en yüksek amaca erişme yolunda birer araç olan iyileri hayata geçirmek durumunda olan din-dışı yönetimler veya yeryüzü krallıkları, esas amacı ruhların kurtuluşu olan Kiliseye tâbi olmak durumundadır.[434]

Roger Bacon

XIII. yüzyılın bir diğer önemli düşünürü de, *Doctor Mirabilis* [Olağanüstü Bilgin] ünvanıyla tanınan Roger Bacon'dur. Bacon da yüzyılın akıl ile iman, felsefe ile teoloji arasındaki büyük sentezine katkı yapmış, hatta bu sentezi Platon ve Aristoteles felsefesine yönelik değerlendirmeleriyle felsefe alanında da pekiştirmiş olmakla birlikte, o esas bu sentezin mümkün hâle getirdiği yeni bir yolda öncülük yapmış olmasıyla ün kazanmıştır. Başka bir deyişle, onun esas büyük önemi modern bilimin deneysel yaklaşımı -

[433] *A. g. e.*, s. 98.

[434] Bkz., Alâeddin Şenel, *Siyasal Düşünceler Tarihi*, Ankara, 1996, s. 261.

nın tarihsel bakımdan erken olgunlaşmış bir temsilcisi olmasından kaynaklanmaktadır. Buna göre, o herşeyden önce hikmetin birliğinin savunuculuğunu ve deneysel bilginin öncülüğünü yapmıştır. Hikmetin birliğine dair görüşünü delillendirmeye çalışan, ve bu arada, modern bilim konsepsiyonunun felsefî öncüsü olan Francis Bacon'a birçok bakımdan benzeyen Roger Bacon, bilginin deneysel temelini vurgulamış, bilimsel bilginin teknolojik uygulamasına dikkat çekmiş ve hepsinden önemlisi, diğer bilimlerin sadece gerçek bilginin anahtarı olan matematik aracılığıyla kesinliğe erişebileceğini savunmuştur. Nitekim, o birçoklarına göre, Ortaçağ'ın bilim abidesi olmak durumundadır.[435]

Bütün bu katkılarına ve yeniliklerine rağmen, onun çağının ve koşullarının düşünürü olduğu unutulmamalıdır. Nitekim, Roger Bacon'da iki farklı anlamda kullanılan deneyim sözcüğünün birinci anlamı normal duyu-deneyimine işaret ederken, ikincisi insan zihninin Tanrı tarafından aydınlatılmasının sonucu olan içsel deneyimini tanımlar; yine Bacon, bilimin sık sık vurguladığı yararının, bir yandan da Kilise'nin ve insanın Tanrı'ya ilişkin bilgisinin gelişmesine yönelik bir hizmetle belirlendiği inancından hiçbir şekilde ödün vermez. Onda Tanrı'nın nuruyla aydınlanma ile pozitivizm atbaşı gider.

a. Hayatı ve Eserleri

Bacon 1220 yılında İngiltere Somerset'te, varlıklı bir ailenin çocuğu olarak dünyaya gelmiştir. Küçük yaşta aldığı *quadrivium* eğitiminden, yani geometri, aritmetik, müzik ve astronomi alanında gördüğü tahsilden çok yararlanmış olan filozof ayrıca astronomi, optik ve yabancı diller öğrenimi almıştır. O uçan makineler ve motorlu gemiler yapılmasını önermiş, barut yapımını bütün ayrıntılarıyla betimleyen ilk filozof olmuştur. Antik Yunan düşüncesini de derinliğine bilen, bu arada İbn Sinâ'dan da etkiler alan Bacon eğitimini tamamladığı 1241 yılında "*Magister*

---

435 Bkz., Alfred Weber, *Felsefe Tarihi*(çev. Vehbi Eralp), 4. baskı, İstanbul, 1991, s.180.

Artium" diplomasını almış ve daha sonra Paris'te Fransisken tarikatına girerek, hocalık etmeye başlamıştır.

Hocalık hayatının ilk dönemlerinde Aristoteles felsefesini yorumlayan metinler üzerine dersler veren Bacon'ın altı yıl sonra Oxford'a dönüşünün ardından düşüncesinin ve araştırmalarının merkezine bilim geçmiştir. O bu tarihten itibaren yeni bilgi dallarının Üniversiteye yerleşmesi, astronomi ve matematik öğretiminin geliştirilmesi için var gücüyle çalışmaya başlamıştır. Bacon'ın her bakımdan önem taşıyan bilimsel çalışma ve araştırmaları arasında, ışığın mahiyeti ve gökkuşağı üzerindeki incelemeler, mercekler ve aynalara ilişkin sistematik gözlemler, onun ilk kez olarak tasarımını yaptığı ve kısa süre içinde üretilmeye başlanan gözlük ile ilgili araştırmalar, optik alanında yansıma ve kırılmanın ilkeleriyle ilgili keşif, ve nihayet güneş tutulmasını gözlemleyebilmek amacıyla, ışık ışınlarının küçük bir delikten geçerek görüntü meydana getirdikleri *camera obscura* [karanlık kutu]dan yararlanma teşebbüsü sayılabilir.

1257 yılından itibaren Papa IV. Clemens ile yazışmaya başlayan Bacon, doğayla ilgili kesin ve deneysel bilgilerin Hristiyan inancını doğrulamak bakımından büyük değer taşıyacağı inancıyla, ona doğa, matematik, yabancı diller ve astroloji konusunda birtakım önerilerde bulunmuş; doğanın gizlerini pozitif araştırma yoluyla açığa çıkarma isteğinin bir parçası olarak, birçok kişinin katkısıyla bütün bilimleri kapsayan bir ansiklopedi hazırlama projesi götürmüştür. Papa'nın ölümü üzerine kovuşturmaya uğrayan, daha sonra aykırı öğretileri nedeniyle Fransiskenler tarafından hapse atılan Roger Bacon, 1292 yılında Oxford'da ölmüştür.

Bilimsel araştırmaları yanı sıra, azımsanmayacak ölçüde eser vermiş olan Bacon'un temel eserleri arasında, başyapıtı niteliğindeki, Papa için yazmış olduğu *Opus Maius* [Büyük Eser], bu eserdeki malzemenin bir özeti olma özelliğine haiz *Opus Minus* [Küçük Eser] ve *Opus Tertium* [Üçüncü Eser]; ve ayrıca *Communia Naturalium* [Doğa Felsefesinin Genel İlkeleri], *Communia*

Mathematica [Matematik Biliminin Genel İlkeleri] ve *Compendium Philosophiae* [Felsefenin Özeti] sayılabilir.[436]

b. Hikmetin Birliği

Roger Bacon öncelikle, kendisine esas ününü kazandıran deneysel bilimin gücü ve önemine dair görüşlerini mümkün kılan, hikmetin birliğiyle ilgili görüşleriyle tanınır. Ona göre, felsefe, fıkıh, bilim, sanatlar ve teoloji olmak üzere, bütün disiplinler ortak bir bilgelik bütününe çeşitli şekillerde katkı yaparlar. Dolayısıyla, Hristiyan düşünürler, felsefeden sakınmak ve araştırmalarının kapsamını daraltmak yerine, eserlerinde filozofların yazılarını bir araya getirmeli ve bunun mümkün olduğu her seferinde, daha da ileri gitmelidirler.[437]

Bacon bu görüşünü hikmetin ilâhî kökenine giderek kanıtlamaya çalışmıştır. Ona göre, patriklere ilham edilen felsefe, çok çeşitli aracılar yoluyla pagan filozoflara, onlar yoluyla da Hristiyanlara geçmiştir.[438] Bu bilgeliğin doruk noktası ise, göklerin en yükseğinden yeryüzünün en derinlerine kadar bütün yaratıkların veya yaratıkların suretlerinin, gerek tümellikleri gerekse tekillikleri içinde kendisinde yer aldığı Kitabı Mukaddes'tir. Bacon şimdi artık zamanın, birçok konuda hüküm süren bilgisizliği ortadan kaldırarak, bu bilgeliği geliştirme zamanı olduğunu söyler. Bu ise, bundan böyle deneysel felsefe yoluyla mümkün olacaktır:

> Öğrenmenin biz üç yöntemine sahibiz: Otorite, deneyim ve akıl. Fakat otorite öne sürdüğü şeyin sebebini bize vermediği sürece, bilgimize katkıda bulunmaz. ... Akıl da, sonuçları deneyim tarafından doğrulanmadığı sürece, kanıtlamayı safsatadan ayıramaz. Hakikat şudur ki, günümüzde hiç kimse bu yöntemle ilgilenmemektedir; kendilerini ilim yoluna adayanların bilimin

[436] Bkz., David Luscombe, *Medieval Thought*, s. 89.

[437] Bkz., Emile Bréhier, *The History of Philosophy, The Middle Ages and The Renaissance* (trans. by W. Baskin), Chicago, 1965, s. 169.

[438] Bkz., G. R. Evans, *Philosophy and Theology in the Middle Ages*, London, 1993, s. 29.

bütün ya da hemen hemen tüm gizlerini, ve en büyük sırlarını atlamalarının nedeni budur.[439]

c. Bilgisizliğin Nedenlerine Dair Görüşleri

Roger Bacon, tıpkı diğer Bacon'un 17. yüzyılın başlarında yapacağı gibi, deneysel bilimi öne çıkarmadan önce insanın bilgisizliğinin nedenlerini tartışarak başlar. Başka bir deyişle, o da yeni bilgi anlayışını, deneysel bilimin mahiyetini tanıtıp açıklamaya geçmezden önce, bilginin önündeki engelleri gözler önüne serer. Roger Bacon'a göre, insanın bilgisizliğinin onun hakikate erişememesinin temel nedenleri dört tanedir:

İmdi, hakikati kavramada, ne kadar bilgili olursa olsun her insanı engelleyen ve bir kimsenin bilgilenmesine açıktır ki pek izin vermeyen dört temel engel vardır: Yanlış ve değersiz otoriteye teslim olma, geleneğin [alışkanlıkların] etkisi, yaygın önyargılar ve bilgisizliğimizi dikkat çekici bir bilgi teşhiriyle gizleme.[440]

Bacon'a göre, ilk üç hata nedeni, bilgisizliğin dördüncüsü bir kenara bırakılacak olursa bütün nedenleri, daha önce Aristoteles, Seneca ve İbn Rüşd tarafından da ele alınıp, onların zararlarına kendisinden önce de işaret edilmiştir. Bilgisizlik ve hatanın ondan önce hiç kimse tarafından ele alınmamış olan dördüncü nedeni, hepsinden daha tehlikeli olup, olumsuz bir etki yapmaya devam etmektedir:

Dahası, şimdi de olumsuz bir etki yapmaya devam eden dördüncü nedenin, geçmişte de çok kötü bir etkide bulunmuş olduğu, teologlardan olduğu kadar felsefeden de, deneyim ve örneklerle açık hâle getireceğim bir olgudur.[441]

---

[439] Roger Bacon'dan aktaran Emile Bréhier, *The History of Philosophy, The Middle Ages and The Renaissance* (trans. by W. Baskin), Chicago, 1965, s. 170.

[440] Roger Bacon, *Opus Maius*,[*Readings in the History of Philosophy, Medieval Philosophy, From St. Augustinus to Nicholas of Cusa* (ed. John F. Wippel ve Allan B. Wolter)]'da New York, 1969, s. 276

[441] Roger Bacon, *Opus Maius*, s. 286.

Söz konusu dördüncü neden biraz da, ilk üç nedenin bir birleşimi yoluyla etki yaptığı, yani bir insanın kendi bilgisizliğini, güvenilmez otoriteye iman etmenin, alışkanlığın ve önyargıların eseri olan sözde bilgiyi hakikî bilgelik olarak görmek suretiyle gizlemesini sağladığı için tehlikelidir. Buna göre, bir şey geçmişte Aristoteles tarafından söylenmiş olduğu için, doğru kabul edilmiştir. Oysa İbn Sinâ pekâla Aristoteles'in yanlışını tashih edebilir, İbn Rüşd de onun söylediklerini biraz daha geliştirebilirdi.[442] Yine, Kilise Babaları bilimsel araştırma yapmadıkları, hatta bu tür araştırmaları küçümsedikleri için, bilimsel faaliyetin hiçbir değeri olmadığına inanılmıştır. Bacon'a göre, geçmiş zamanların koşulları hiç kuşku yok ki farklıydı, dolayısıyla o dönemlerde yaşamış olan insanlar için geçerli olan mazaretin onun kendi zamanındaki insanlar için geçerli olabilmesi mümkün değildir. Şimdi artık bu engelleri ortadan kaldırıp, yeni bilimin yardımıyla Tanrı yolunda ilerlemenin tam zamanıdır.

d. *Scientia Experimentalis*

Bunu sağlayacak, yani bilgi yolundaki engelleri ortadan kaldırıp, deneysel bilimin yolunu açacak olan da, Bacon'a göre, felsefedir. Buradan da anlaşılacağı üzere, Bacon'da felsefe daha ziyade eleştirel ve pratik bir karakter taşır. O bir yandan putları kırar, deneysel bilimin önündeki engelleri yıkar, ve dolayısıyla insan zihnini aydınlatırken, diğer yandan kendisini ahlâk felsefesi olarak gösterir, etik boyutuyla en yüksek noktaya çıkar.

Demek ki, Bacon'un, felsefenin önce hazırlayıcı ve sonra da olmazsa olmaz ürünleri toplayıcı bir görev yaptığı sisteminin özünde, deneysel bilim bulunmaktadır:

> Latinlerin bilgeliğinin dilde, matematikte ve optikte ifadesini bulan ilkelerini ortaya koyduktan sonra, şimdi, deneyim olmadan hiçbir şey yeterince bilinemeyeceği için, deneysel bilimin ilkelerini açıklamak istiyorum. Çünkü bilgi elde etmenin, biri akılyürütme, diğeri deneyim olmak üzere, iki yolu vardır. Akılyürütme bir sonuç çıkartır ve bizim sonucu tasdik etmemizi

---

[442] *A. g. e.*, s. 287-88.

sağlar, fakat sonucu kesinleştirmediği gibi, zihnin, zihin onu deneyim yoluyla keşfetmediği sürece, hakikatın sezgisine dayanmasına imkân verecek şekilde, kuşkuyu ortadan kaldırmaz; çünkü birçok insan bilinebilir olanla ilişkili argümanlara sahiptir, fakat onlar deneyimden yoksun oldukları için argümanları göz ardı eder ve dolayısıyla iyi olanın peşinden gidemedikleri gibi, zararlı olandan da sakınamazlar. Çünkü hayatında daha önce hiç ateş görmemiş bir adam uygun akılyürütmeyle ateşin yaktığını, şeylere zarar verip onları yok ettiğini kanıtlayacak olursa, onun zihni bundan dolayı tatmin olmayacağı gibi, o ateşten sakınmayı da öğrenmiş olmayacaktır; ta ki akılyürütmenin öğrettiğini deneyim yoluyla kanıtlayabilmek için, elini ya da yanıcı bir maddeyi ateşe sokuncaya kadar. Ama o yanma deneyimine fiilen sahip olduğu zaman, zihni kesinliğe erişir ve hakikatın mutlak ışığına dayanır. Öyleyse, akılyürütme yeterli olmaz, ama deneyim olur.[443]

Alıntıdan da kolaylıkla çıkartılacağı üzere, *scientia experimentalis*, Bacon'da bütün bilimlerin en kesini olan bilim olmak durumundadır. Bu kesin bilimin kimi rolleri, veya yerine getirmek durumunda olduğu birtakım işlevleri vardır. Deneysel bilim, bu bağlamda herşeyden önce kanıtlanmış sonuçları deneyim yoluyla tasdik ya da teyid eder. Yani, Aristotelesçi anlamda bilimsel ispat ya da kanıtlama insanı birtakım doğruların bilgisine götürürken, sadece deneyimdir ki, akılyürütmenin ortadan kaldıramadığı kuşkuları giderebilir. Buna göre, insan akılyürütme yoluyla ateşin yaktığı bilgisine ulaşabilir, fakat sadece elini ateşe değdirme kişiye ateşten sakınmayı öğretebilir. Şu hâlde, bir doğrulama teorisi geliştiren Bacon, doğa bilimlerinin ilkelerini deney ya da deneyim yoluyla tesis edebileceklerini, ulaştıkları sonuçları bilimsel kanıtlamalar yoluyla ilk ilkelere geri götürebileceklerini kabul ettikten başka, zihni birtakım sonuçları tasdik etmeye yalnızca deneyimin götürebileceğini öne sürmektedir.

Deneysel bilim, ikinci olarak, diğer bilimlerin konularıyla ilgili, onların doğruluklarını asla kanıtlayamayacakları veya doğru olduklarını iddia edemeyecekleri hakikatlere ulaşır. Deneysel bilim, örneğin insan yaşamını uzatacak ilâçların nasıl kullanılacağının bilgisini sağlar. O nihayet, bilimsel söylemin diğer alanlarında hayal bile edilemeyecek bilgilere ulaşır. Doğanın gizlerine nüfuz ederek, doğayla ilgili doğru ve sağlam öndeyilerde bulu-

[443] Roger Bacon, *Opus Maius*, s. 288-89.

nur.[444] Sadece modern deneysel bilimin değil, fakat Francis Bacon-'la başlayıp XX. yüzyıla kadar düz bir çizgi boyunca ilerleyecek olan İngiliz empirizminin de öncüsü olan Bacon'a göre, deneyim bütün bilimlerin temeli olmak durumundadır.

Bacon'da deneyimin iki türü olduğundan, dış dünyaya dayanan bedensel duyuları kullanan ve insan yaşamını uzatmak, patlayıcı madde yapmak, niteliksiz madenleri altına dönüştürmek, doğanın gizlerine nüfuz edebilmek, insan yaşamını baştan aşağı yenilemek, dünyayı dönüşüme uğratmak için kullanılacak olan deneysel bilimin, öyleyse, öncelikle pratik bir değeri vardır. Oysa deneyimin, teoloji ve etik için gerekli bilgisel malzemeyi sağlayacak olan diğer türünün sadece tinsel bir anlamı olup, o insanı en yüce hakikate götürür:

> Ama deneyimin iki türü vardır; biri dış duyular aracılığıyla elde edilir ve biz bu şekilde, bu amaç için yapılmış aletlerin de yardımıyla gökyüzündeki şeylerin ve yeryüzünde görme alanımıza giren şeylerin deneyimine sahip oluruz. Bizim kendi dünyamızın bir parçası olmayan şeylere gelince, onları da bu şeylerin deneyimine sahip olmuş olan başka bilim adamları sayesinde biliriz. Örneğin, Aristoteles, ... Pliny'nin *Doğa Tarihi*'nde anlattığı gibi, yeryüzündeki herşeyin tecrübî bilgisine sahip olabilmek için, iki bin adamı dünyanın farklı bölgelerine göndermiştir. Bu deneyim, insan kendisine ulaşan inayete uygun hareket edebildiği sürece, hem insanî ve hem de felsefîdir; bununla birlikte, bu deneyim ona yeterli olmaz. ... Öyleyse, insan zihninin başka türlü yardım görme zorunluluğu bulunmaktadır; dünyaya bilimleri ilk kez olarak getiren kutlu patrik ve peygamberlerin, sadece duyuma bağlı olmayıp, içeriden aydınlanmaya uğramış olmalarının nedeni budur. İsa'nın zamanından beri aynı şey birçok mümin için de geçerli olmuştur. Çünkü imanın inâyeti, tıpkı diğer ilâhî ilhamlarda olduğu gibi, sadece tinsel şeylerde değil, fakat cisimsel şeylerde ve de felsefe bilimlerinde büyük bir güçle aydınlatır.[445]

Birinci deneyim türünün bedensel duyular aracılığıyla dış dünyadaki şeylere yöneldiği yerde, içsel deneyim tinsel şeylerle ilgilidir ve Tanrı'nın inayetine bağlıdır. Yine o, diğer deneyim türünün insanî ve felsefî olduğu yerde, Tanrı'nın inayetine bağlı bu-

---

[444] Steve Marrone, "Metaphysics and science in the thirteenth century: William of Auvergne, Robert Grosseteste and Roger Bacon", *Routledge History of Philosophy*, vol. III, *Medieval Philosophy*(ed. John Marenbon), s. 220.

[445] Roger Bacon, *Opus Maius*, s. 289-90.

lunduğu için, tanrısal ve teolojiktir. Ve nihayet, dışsal deneyim veya duyu algısı, bilgi için ne kadar kaçınılmaz olursa olsun, kesinliğe esas Tanrı'nın aydınlatması yoluyla erişilir. Bacon'a göre, söz konusu içsel deneyim, matematik ve doğa bilimleri için gereken en temel kesinlikten başlayıp, doruk noktasına Kitabı Mukaddes'te belirtilen en yüksek tinsel birleşme hâlinde, mistik vecd türünde ulaşan yedi evre ya da dereceden geçer:

> Dahası bu içsel bilginin, birincisine sadece bilimlerle ilişkili olan aydınlanmalar yoluyla erişilen, yedi evresi vardır. [Evrelerden] ikincisi, erdemlerden meydana gelir. çünkü, Aristoteles'in *Etik*'in ikinci kitabında söylediği gibi, kötü adam cahil olan adamdır. Herşey bir yana Gazâlî'nin *Mantık*'ında söylediği üzere, günahlarla çirkinleşen ruh, nesne türlerinin kendisinde açık seçik olarak görülemediği paslı aynaya benzer; oysa, erdemlerle süslenen ruh, nesnelerin şekillerinin çok net olarak görüldüğü iyi cilâlanmış bir ayna gibidir. İşte bundan dolayıdır ki, kendi durumlarında ruhları günahlardan bağışık olmadığı sürece, şeylerin nedenlerini algılamayacakları sonucuna varan filozoflar, ahlâk alanında erdemli olma adına çok emek harcamışlardır. ... Erdem, öyleyse zihni sadece ahlâkî değil, fakat bilimsel hakikatleri de kolaylıkla kavrayabilmesi için, açıklığa kavuşturur. Üçüncü evre ise, Kutsal Ruhun yedi armağanından, ... dördüncüsü uhrevî saadetten, beşincisi tinsel mânalardan, altıncısı ifadesini anlama yetisini bütünüyle aşan Tanrı'nın barışında bulan meyvelerden, yedincisi de insanlara bir insan için kendilerinden söz etmenin bile meşru olmadığı şeyleri görme imkânı sağlayan mistik vecd hâllerinden meydana gelir.[446]

e. Etik Anlayışı

Roger Bacon, deneysel bilime ilişkin tartışmasından sonra, en fazla değer verdiği disiplin olan, kendisine göre matematik ve doğa biliminin dahi üstünde bir düzeyde bulunan ahlâk felsefesi ya da etiğe geçer. Bu bilimlerin çeşitli türden eylemlerle ilişkili olup, dünyayı bilgi yoluyla dönüştürme amacı güttüğü yerde, etik yalnızca insanı daha iyi veya kötü kılan eylemler üzerinde durur, insanı Tanrı'yla, başka insanlarla ve kendisiyle olan ilişkileri bağlamında eğitir. Bu konuda zaman zaman Yunanlı ve Romalı düşünürlerle İslâm filozoflarının düşüncelerinden de yararlanan Ro-

---

[446] *A. g. e.*, s. 290-291.

ger Bacon'a göre, ahlâk teolojiyle çok yakından ilişkili olup, onun yüceliğinden pay alır:

> Şimdi daha önce sözü edilen bütün bu bilimlerden [dillere ilişkin bilgiden, optik, deneysel bilim, matematik, vb.,den] daha iyi ve daha saygıdeğer olan dördüncü bilimin ilkelerini açımlamak istiyorum. Bu bilim çok üstün bir tarzda etkin, yani şekillendiricidir ve bu dünyadaki eylemleri olduğu kadar öte dünyadaki eylemlerimizi de konu alır. Diğer bilimlere spekülatif bilimler adı verilir. ... Oysa bu bilim [ahlâk], insanın erdem ve erdemsizliklerle, öte dünyanın saadet ve mutlak sefaletiyle ilişkili olan en temel eylemlerinden dolayı, kendi kendini açıklayıcı bir tarzda etkin olan bilim adı verilmektedir. ...
>
> Bu bilime, yurttaşların ve devletlerin haklarını gösterdiği için, Aristoteles tarafından ahlâk bilimi, diğerlerince de yurttaşlık bilimi adı verilmiştir. ...
>
> Bu bilim, dahası herşeyden önce bize hayatın yasalarını ve yükümlülüklerini belirlemeyi öğretir; o ikinci olarak, bu yasa ve yükümlülüklere inanılması ve onların benimsenilmesi gerektiği, insanların bu yükümlülüklere göre eylemek ve yaşamak durumunda oldukları öğretilir. Bunlardan birincisi üç başlık altında toplanır; önce doğal olarak, insanın Tanrı'ya ve melek türünden varlıklara, ikincileyin komşularına ve nihayet kendisine karşı olan, Kitabı Mukaddes'te ifade edilen, ödevleri gelir.[447]

Bacon'un etiği, Augustinus, Abelardus ve Thomas'ın etikleri gibi, her ne kadar Hristiyan inancına ve teolojik bir temellendirmeye dayansa bile, nispeten bağımsız bir felsefî etik olarak gelişen, ve son çözümlemede filozofun kendine ait olan bir etik değildir. O yukarıdan da anlaşıldığı üzere, sadece Hristiyan etiğini anlatmaktadır. Bacon'un etiği bundan dolayı, deontolojik bir etiktir, yani insana tanrısal vahiyle belirtilen birtakım ödevleri olduğunu bildiren, bu ödevlere uygun eylemlerin "iyi" ve erdemli eylemler iken, söz konusu ödevleri hayata geçiremeyenlerin kötü eylemler olduklarını savunan bir görev ya da ödev etiğidir.

Başka bir deyişle, ahlâk olgusuna dinî bir bakış açısından yaklaşan, örneğin "iyi"yi Tanrı'nın irâdesine uygun yaşamak, Tanrı'yı aramak olarak tanımlayan, "iyi"nin Tanrı'nın kutsal irâdesi ile uyum içinde olmak, buna mukabil, "kötü"nün de Tanrı'nın istemine aykırı düşmek, onu unutup maddeye tapmaktan başka bir şey olmadığını öne süren Bacon'a göre, Tanrı'nın istemi O'nun ilâhî emirlerinde ifadesini bulur. Ona göre, ahlâk yasasının ve ahlâkî yükümlülüğün kaynağı, ahlâkî düzenin yaratıcısı olan Tanrı kendi

---

[447] *A. g. e.*, s. 292-94.

irâdesini ya birtakım emirlerde ya da kutsanmış bir yetkin kişilikte, peygamberde açımlamıştır. İnsanın Tanrı'ya ve komşularına karşı olan görevlerini bildiren bu emirler, Kitabı Mukaddes'te ifade edildiği kadarıyla on tanedir:

1 Sahte Tanrılara tapma,
2 Tanrı'nın adını boş yere kullanma,
3 Cumartesi gününü kutsal bil,
4 Anana babana saygı göster,
5 Öldürme,
6 Zina yapma,
7 Çalma,
8 Komşuna yalancı şahitlik yapma,
9 Komşunun haremine göz dikme,
10 Komşunun malına göz dikme!

Bu emirlere sadece insanın kendi kendisiyle olan ilişkilerinde yerine getirmek durumunda olduğu şeyleri bildiren ödevleri ekleyen Bacon için, ahlâkî hayat Tanrı'nın emirlerine göre düzenlenen bir hayat olmak durumundadır. Demek ki, Augustinus'un aşk ve Aquinaslı'nın Tanrı görüsü gibi nihaî bir değerle belirlenen etik teorilerinin daha ziyade bir ahlâkî değer teorisi olduğu yerde, Bacon'un söz konusu Hristiyan etik teorisi bir ahlâkî yükümlülük teorisi diye tanımlanır.

John Duns Scotus

Ortaçağ Hristiyan düşüncesinin en önemli uğraklarından biri de, karşımıza her yönüyle büyük bir kafa, önemli bir filozof olarak çıkan John Duns Scotus'tur. Onun analitik düşünme yeteneği ve birçok bakımdan son derece sistematik ve pozitif olan felsefesi, Hristiyan düşüncesinin çözüm bekleyen birçok problemi için çözüm imkânı sağlamıştır. Platoncu/Augustinusçu geleneğin olduğu kadar, Aristotelesçi/Thomasçı geleneğin de dışında kalan, hatta karşısında duran Duns Scotus, sadece felsefeye yeni açılım-

lar sağlamakla kalmamış, Ockhamlı William'a ve bir anlamda da modern düşünceye çıkan yolun en önemli taşlarını döşemiştir.

Duns Scotus en azından üç bakımdan büyük önem taşır: Birincisi, o inanç akıl ilişkisi bağlamındaki görüşleriyle, bilerek ya da bilmeyerek, teolojinin kapsamının daraltılmasına ve dolayısıyla da dinin tecrit edilmesine neden ya da vesile olmuştur. Buna göre, Ortaçağ düşüncesinin bütün büyük problemlerinin, bu çağın insanı zorunlulukla her ikisine de ihtiyaç duyduğu için, iman akıl ilişkisini doğru belirleme problemi etrafında döndüğünü, ikisinin birbirleriyle uyum içinde olmaması durumunun Hristiyan düşüncesi ve kültürünü en azından istikrarsızlaştıracak en temel unsur olduğuna inanan Duns Scotus, tıpkı, bu konuda Aristoteles metafiziğini temele aldığı için başarısız olduğunu düşündüğü, Aquinaslı Thomas gibi Hristiyan inancının aklîliğini göstermeye kalkışmıştır. Fakat Duns Scotus hemen bütün Ortaçağ düşünürlerinden daha analitik ve ödünsüz düşündüğü, diğer Hristiyan filozoflarına kıyasla daha keskin bir âlet kullandığı için, sonuç en azından Ortaçağ'ın dünya görüşü açısından, bütünüyle olumsuz olmuş ve Aziz Thomas'la diğer filozofların akıl ile vahiy arasında tesis etmiş oldukları nâzik dengeyi bozup, aklın, vahye ve dolayısıyla dine yabancı olan dünyevî bir araç olduğu tezine zemin hazırlamıştır. Yani, o teolojiyi, teolojinin bizatihi kendisini rasyonel araştırma alanının dışına çıkarmak suretiyle, kurtarmaya çalışırken, sonuç teolojinin alanının önemli ölçüde daraltılmasıyla birlikte, oldukça önemsiz bir role mahkum edilmesi olmuştur.[448]

İkincileyin, o iman-akıl ilişkisine dair görüşlerinin bir sonucu olarak, irâdenin akıl karşısındaki mutlak üstünlüğünü vurgulamıştır. Başka bir deyişle, Duns Scotus irâde-akıl ilişkisi bağlamında, özgürlüğün, Tanrı'nın herşeyden çok sevilmesi gerektiği şeklindeki ilkesine bağlı olarak bilgiden üstün tuttuğu aşktan da önemli olduğunu vurgulamıştır. Ve nihayet, o aşkınlar konusundaki görüşleri ve tekanlamlılıkla iki ya da ikircil anlamlılık arasındaki ayırımıyla da Tanrı'ya ilişkin bilgi konusunda, rasyonalistlerin *via affirmativa*sı ya da analoji yolu ve de mistiklerin *via*

---

[448] Bkz., W. T. Jones, *A History of Western Philosophy*, 2. cilt, *The Medieval Mind*, s. 356.

*negativa*sı dışında kalan alternatif bilgi yollarının önemine dikkat çekmiştir. Duns Scotus'un bütün bu özellikleri Amerikan pragmatist düşünürü Charles Sanders Peirce'ın onun Ortaçağ'ın en derin filozofu, gelmiş geçmiş en büyük metafizikçilerden biri olduğu tezini doğrular niteliktedir.

a. Hayatı ve Eserleri

Ortaçağ felsefesinde *Doctor Subtilis* [Özenli ya da Derinlikli Bilgin] ünvanıyla tanınan John Duns Scotus, 1266 yılında, adından da anlaşılacağı üzere, İskoçya'nın Duns kentinde doğmuştur. Hayatı hakkında çok ayrıntılı bilgimizin olmadığı Scotus, daha çocuk denebilecek bir yaşta, amcasının da teşviğiyle Fransisken tarikatına girmiştir. O teoloji alanındaki tahsilini ünlü Oxford Üniversitesi'nde yapmıştır. Oxford'da ilâhiyyât uzmanlığı için 13 yıl süreyle öğrenim gören Scotus, bütün akademik aşamaları geçtikten sonra, 1301 yılında Paris Üniversitesi'nde Fransisken teologlar kadrosuna atanmıştır. O buradaki hocalık görevi sırasında, Fransa kralı ile Papa arasında 1303 yılında patlak veren anlaşmazlıkta Papadan yana saf tuttuğu için, kapatılan Üniversitedeki görevinden uzaklaştırılarak sürgüne gönderilmiştir. 1305 yılında görevine iade edilen filozof, bu tarihten sonra 2 yıl boyunca sadece Paris Üniversitesi'nde değil, fakat Oxford ve Cambridge Üniversitelerinde de teoloji ve felsefe dersleri vermiştir. 1307 yılında profesör olarak atandığı Köln'de, bir yıl sonra hayata gözlerini kapatmıştır.

İslâm felsefesinden, ama özellikle İbn Sinâ'dan etkilenen ve teolojiyle felsefenin kapsamı içine giren hemen her konuda yazmış olan Scotus'un ilk yapıtı, teolojinin, spekülatif değil de, Kutsal Üçleme ve aşk yoluyla Tanrı'ya yönelen insana yol gösterecek pratik bir bilim olduğunu savunduğu *Lectura Oxoniensis* [Oxford Dersleri], son eseri de Tanrı'ya ulaşmak için sürdürdüğü düşünsel yolculuğu anlatıp, aklın Tanrı konusunda kanıtlayabileceği hakikatleri tartıştığı *Tractatus de Primo Principio* [İlk İlke Üzerine İnceleme]'dir. Onun diğer yapıtları arasında ise, başyapıtı olduğu

öne sürülen *Ordinatio* veya *Opus Oxfoniense* [Oxford Yapıtı], *Sententium Libri IV* [Hükümler IV], *Quaestiones in Metaphysicam Aristotelis* [Aristoteles Metafiziği ile İlgili Sorular] bulunmaktadır.[449]

b. Metafiziği

Duns Scotus, felsefî bir disiplin olarak metafiziği, varlığın varlık olmak bilimi, varlığa ilişkin kavramsal bir araştırma diye tanımlamıştır. O burada öncelikle kendisinden önceki ayrıntılı varlık teorilerini, başta Aquinaslı Thomas'ınki olmak üzere varlık dereceleri anlayışını bir tarafa bırakarak, tek anlamlı standart bir varlık telakkisi geliştirir. Ona göre, varlık kavramı, varlığın bulunduğu her yerde aynıdır, ve varlık herşey, ve hiçbir şey olmayan, bir şeydir. Varlığın farklı türleri de yoktur; sadece, karşıtı yokluk olan, tek bir varlık vardır. Varlık hiçbir şey olmayan olduğu için, öz veya varlıkla varoluş arasındaki bir ayırımdan da söz edilemez. Varlık kategorileri aşan ve onların her birinden farklı olan şeydir. Başka bir deyişle, Scotus'a göre, varlık kavramı tüm kavramların en basiti olup, başka bir nihaî kavrama indirgenemez; varlık kavramı, yine kaplam bakımından en geniş kavram olup, hiçbir çelişki içermeyeni gösterir ve başka her kavram varlık kavramını bir şekilde gerektirir. Varlık kavramı yine zihindışı bir varlığa sahip olanı ve bütün cinslere aşkın bulunanı anlatır.[450]

Scotus, metafiziğin konusunu öncelikle varlık olarak belirledikten sonra, onun varlığın aşkın niteliklerini, fizikî olana aşkın gerçeklikleri ele almak durumunda olduğunu söyler. Nitekim, kendisi bu bağlamda herşeyden önce aşkınlar veya aşkın nitelikler konusunu ele almış, ancak bundan sonra en yüksek gerçeklik olarak Tanrı'nın varoluşuna geçmiştir. Gerçekliğe uygulanabilmek ya da izafe edilebilmekle birlikte, Aristoteles'in on kategorisi arasına dahil edilemeyen bir kavramı aşkınlık bildiren kavram diye tanımlayan Scotus, bu türden kavramları dört ayrı başlık al-

---

[449] Bkz., David Luscombe, *Medieval Thought*, s. 124.

[450] Bkz., Frederick Coplestone, *A History of Philosophy*, 2. cilt, s. 500.

tında toplamıştır.[451] Bunlardan birincisi, varoluşu hiçbir çelişki içermeyen her özneyi göstermek veya tanımlamak için kullanılan en geniş kaplamlı basit kavram olarak "varlık"tır. İkincisi, varlıktan ayrılmaz olan üç niteliği tanımlayan, "bir", "doğru" ve "iyi" kavramlarından oluşur; çünkü zihindışı bir dünyada varolabilmek için, bir öznenin belirli bir birliğe sahip bulunması, bilinebilir olmaya elverişli olması ve istenir bulunması gerekir. Üçüncü başlık ya da kategori içinde ise, "sonsuz ya da sonlu", "zorunlu veya olumsal" "neden veya neden olunmuş" gibi ayrıklardan oluşan kavram çiftleri yer alır. Dördüncüsü ise, tanımı hiçbir sınırlama içermeyen yüklemlerin kavramlarından oluşur.

Scotus'a göre, işte metafizikçinin görevi, söz konusu aşkın nitelik kavramlarının birbirlerini nasıl gerektirdiklerini, kendisinde bütün yetkinliklerin ve aşkın niteliklerin toplandığı bir varlığın varoluşunu göstermektir. Nitekim, o bunu ayrık nitelikler açısından şu şekilde ifade eder:

> Ayrık niteliklerde, ayrık çiftin kendisi "varlık"tan türetilemese bile, evrensel bir kural olarak, bir varlığın daha az yetkin ucunu öne sürmek suretiyle daha yetkin ucun başka bir varlıkta gerçekleştiği sonucuna varabiliriz. Öyleyse, buradan bir varlığın sonlu ise, [diğer] bir varlığın sonsuz; bir varlığın mümkün ise, [diğer] bir varlığın zorunlu olduğu sonucu çıkar.[452]

Scotus bu metafizik anlayışına ve genel varlık konsepsiyonuna bağlı olarak, sonlu varlıkla sonsuz varlığın tek bir düzenin parçaları olduğunu öne sürer. Bu düzende, başka herşeyin sonra ve yetkinlikten yoksun olduğu yerde, Tanrı önce gelir ve yetkindir. Tanrı dışında kalan bütün sonlu varlıklar, Tanrı sonlu varlığı sınırsızca aşsa bile, tam ve yetkin varlığın bir parçası oldukları için, varlıktan pay alırlar. Fakat sonsuz varlığın zorunlu varoluşuyla sonlu varlıkların olumsal varoluşu arasında, sonlu varlıkların varlıktan pay almalarına rağmen, bir şekilde oluşan büyük boşluğu ise Scotus Tanrı'nın irâdesiyle doldurur.

---

[451] Bkz., Allan B. Wolter, "John Duns Scotus maddesi", *The Encyclopedia of Philosophy* (ed. Paul Edwards), 2. cilt, s. 428

[452] John Duns Scotus'tan akt. Allan B. Wolter, "John Duns Scotus maddesi", *The Encyclopedia of Philosophy* (ed. Paul Edwards), 2. cilt, s. 428-29

Tanrı'nın Varoluşuna Dair Kanıtlar: Scotus Tanrı'nın varoluşunun rasyonel kanıtlamaya ihtiyaç duyduğunu, bu kanıtın da mutlak surette *a posteriori* olması gerektiğini söylemiştir. İnsan bu dünyadaki hayatı sırasında Tanrı'ya ilişkin sezgisel bilgiye sahip bulunmadığına, sonsuz bir varlığın varolduğu önermesi kendinden açık bir önerme olmadığına,[453] ve de insanın bilgisi zorunlulukla duyu-deneyiminden başladığına göre, Tanrı'nın varoluşuna ilişkin kanıtların *a posteriori* deliller olmaları kaçınılmazdır.

Tanrı'nın varoluşuna ilişkin deliller bağlamında, Tanrı'ya ilişkin bilgimizin niteliğini tartışan ve bilgimizin zorunlulukla maddî dünyadaki şeylere ilişkin duyu-deneyimiyle başladığını savunan Scotus'a göre, Tanrı'nın bilgisine duyu-deneyiminin nesneleri üzerinde düşünmek suretiyle ulaşılır. İnsan zihni bu dünyadaki varlıkları Tanrı'nın eserleri olarak düşünmek suretiyle, Tanrı için geçerli olan kavramlara erişebilir. Bununla birlikte, yaratıklarından hareketle oluşturulan ve daha sonra Tanrı'ya uygulanan bu kavramların, doğrudan doğruya ilâhî öze dayanan kavramlarla kıyaslandıklarında, yetkinlikten yoksun oldukları unutulmamalıdır. Scotus'a göre, Tanrı'ya ilişkin bilgi bundan dolayı kaçınılmaz olarak muğlak ve karanlık olur.

Bundan olabildiğince sakınabilmenin biricik yolu, yaratıkları için kullanıldıklarında farklı, Tanrı için kullanıldığında farklı bir anlam ifade eden kavramlar yerine, tıpkı varlık kavramında olduğu gibi, tek anlamlı kavramlar oluşturabilmektir. Bu yapılamadığı takdirde, yaratıkların bilgisinden Tanrı'nın bilgisine yükselebilmek imkânsız olacaktır. Ama insan zihni bu türden tek anlamlı kavramlar oluşturduğu zaman, tıpkı imgelemin altından dağ imgesi oluşturabilmek için, altın ve dağ imgelerini bir araya getirmesi gibi, söz konusu kavramları birleştirerek Tanrı idesinin açık ve anlaşılır bir bilgisine erişebilir.

---

[453] John Duns Scotus, *A Treatise on Good As First Prisciple,Readings in the History of Philosophy, Medieval Philosophy, From St. Augustinus to Nicholas of Cusa* (eds. John F. Wippel and Allan B. Wolter)'da, New York, 1969, s. 393.

Scotus, Tanrı'nın bilgisinin mümkün ve Tanrı'nın varoluşunun rasyonel olarak kanıtlanma ihtiyacında bulunduğunu öne sürdükten sonra, Tanrı'nın varoluşuna ilişkin *a posteriori* kanıtları, nedenselliğe dayanan deliller ve üstünlük ya da yetkinlik ölçütüne dayanan deliller olarak ikiye bölüp sınıflar. Bunlardan nedenselliğe dayanan delil türü, hiç kuşku yok ki Aristotelesçi ilkelerden esinlenip, onun ereksel neden veya Hareket Etmeyen Hareket Eşttirici olarak Tanrı anlayışına dayanır. Buna karşın, üstünlük veya yetkinlik ilkesine dayanan delilin, her ne kadar Scotus onu da Aristotelesçi ilkelere dayandırsa bile, Platoncu veya Augustinusçu bir kökeni olduğu muhakkaktır:

> İmdi Tanrı'nın, biri iyilik bakımından üstünlük, diğeri nedensellik olmak üzere, yaratıklara gönderimle sahip olduğu iki özelliği vardır. Üstünlük kendi içinde daha fazla bölünmez; ama nedensellik kendi içinde bölünür. Bazılarına göre, onun bölmeleri örnek neden, fail neden ve ereksel neden olmak üzere üç tanedir. Ben burada (ileride daha ayrıntılı olarak ele alacağım) örnek nedenin fail nedenin yanında ayrı bir neden olarak sayılmaması gerektiğini söylüyorum, çünkü sanatkârın zihnindeki örnek neden, bir şeye varlık verilirken sadece fail nedene eşlik eden bir faktördür. Ve eğer örnek neden [sonucu bakımından] formel bir neden olarak mütalaa edilebilirse, bu takdirde o nedensellikten ziyade üstünlüğe ait olur. ... Öyleyse, Tanrı'da şu üç nedensellik bulunur: Üstünlük, fail nedensellik ve ereksel nedensellik.[454]

Scotus, daha sonra bunlardan fail nedenselliği veya Tanrı'nın varoluşuna ilişkin kozmolojik kanıtı da kendi içinde İlk Neden Kanıtı ve İmkân kanıtı, ya da fizikî nedensellik ve metafiziksel nedensellik diye ikiye ayırır:

> Buna göre, fail nedenselliği ya fizikî ya da metafiziksel bir özellik olarak değerlendirmek mümkündür. Metafiziksel özellik fizikî özellikten, "bir başkasına varlık vermek" "hareket ya da değişme yoluyla varlık vermek"ten daha geniş kapsamlı olduğu için, daha şumüllu olmak durumundadır.[455]

Scotus önce fizikî nedensellik bağlamında, dünyadaki değişme ve hareket olgusunun bir İlk Hareket Ettiriciye ihtiyaç duyduğunu öne sürer. Bununla birlikte, hareket veya değişme olgusundan yola çıkan kanıtın imkânları hayli sınırlıdır; çünkü o, dünya-

---

[454] John Duns Scotus, *A. g. e.*, s. 402-403.

[455] John Duns Scotus, *A. g. e.*, s. 403.

daki nesne ya da şeylere varlık veren nihaî neden olarak Zorunlu Varlığın varoluşu yerine, sadece dünyadaki hareketin nedeni olarak İlk Hareket Ediricinin varoluşunu kanıtlar. Başka bir deyişle, İlk Neden kanıtında veya fizikî nedensellik olarak Kozmolojik delilde, Tanrı fizikî hareket olgusunu açıklayabilmek için zorunlu bir hipotez olarak öne sürülür. Dahası, delil Tanrı'nın doğası ya da sıfatları hakkında hemen hiçbir şey söylemez. Bundan dolayı, fizikî nedenselliğe dayanan Tanrı delili Scotus'un çok önemsediği bir kanıt değildir. Nitekim, o bu konuda şunları söyler:

> Bununla birlikte, fizikî bir özellik olarak nedensellik değil, fakat metafiziksel bir özellik olarak nedensellik Tanrı'nın varoluşunu kanıtlamanın daha etkili bir yolunu sağlar, çünkü metafizikte fizikten, kendileriyle Tanrı'nın varoluşunun kanıtlanabileceği, daha fazla sıfat vardır. Tanrı'nın varoluşu, örneğin varlığın özellikleri olan "bileşiklik ve basitlik"ten, "edim [fiil] ve gizil [kuvve]"den, "bir ve çok"tan hareketle kanıtlanabilir.[456]

Fizikî nedensellikten ziyade metafiziksel nedenselliği tercih eden Scotus, şu hâlde, Tanrı'nın varoluşunu esas olumsallık olgusundan yola çıkarak kanıtlar. Dünyada yokluktan varlığa gelebilen, varoluşunu kendisinden almayan, varolması kadar varolmaması da mümkün olan varlıkların olduğu apaçık bir olgudur. Mümkün varlıklar, bu varlıklar kendi kendilerine neden olamayacakları gibi, onlara hiçlik tarafından da neden olunamayacağından, varoluşları için bir nedene ihtiyaç duyarlar. Buna göre, A nedeni mümkün bir varlığın varoluşunun nedeni olursa, ya A'nın kendisine de neden olunmuştur, ya da o nedeni olmayan bir varlık olmak durumundadır. A'nın kendisine neden olunmuşsa eğer, onun nedenine B diyelim. B'ye ise, C, C'ye de D neden olmuştur. Scotus'a göre, bu dizinin sonsuzca geriye gitmesi imkânsızdır; dolayısıyla, kendisine neden olunmamış bir ilk nedenin olması gerekir ki, bu neden de Tanrı'dır.

Scotus hattâ, zaman içinde birbirleri ardı sıra gelen nedenlerden veya kendisine neden olunan varlıklardan meydana gelen bir dizinin varoluşunun öne sürülmesi durumunda bile, dizinin kendisinin açıklanmaya muhtaç olduğunu savunur. Çünkü dizinin tek

---

[456] *A. g. e.*

tek her üyesi, o varoluşunu kendisinden almadığı, kendisine neden olunduğu için, mümkün bir varlıktır. Dizi mümkün varlıklardan oluştuğuna göre, onun kendisi de mümkün olmak durumundadır ve dolayısıyla, o kendi varoluşunu açıklamak için, diziye aşkın, varoluşu zorunlu olan bir varlığa ihtiyaç duyar. Bu varlık da, Scotus'a göre, Tanrı'dır.

O burada, irâdeciliğinin de etkisiyle, doğal dünyada hiçbir zorunluluk bulunmadığını, onun tamamen Tanrı'nın irâdesine bağlı bulunduğunu öne sürer. Buna göre, Aristoteles'in bilim ve bilimsel kanıtlama görüşünden yola çıkan Scottus, doğal dünyada bir plân ya da rasyonalitenin bulunduğunu değil, fakat bir zorunluluk bulunduğunu yadsımıştır. O bütün sonlu varlıkların sonsuz varlığın irâdesine bağlı bulunduklarını öne sürerken, doğa yasalarının, yaratıcı onları özgürce irâde edebildiği ve istediği gibi değiştirebildiği için, zorunlu yasalar olmadıklarını savunmuştur. Kanıtlamaya dayanan bilim, öyleyse, zorunlu olanın değil de, mümkün veya olumsal olanın bilimidir. Neden ve sonuçlardan meydana gelen dizide bir düzenlilik bulunmakta birlikte, bir determinizm yoktur.[457]

Tanrı'nın sıfatları: Tanrı'nın, önemli bir kısmı Scotus'un delillerinden çıkan sıfatlarına gelince... Tanrı nedeni olmayan, kendi kendisinin nedeni olan varlık olduğundan, O bileşik, yani madde ve formdan meydana gelen mürekkep bir varlık değildir; dolayısıyla, O özü itibariyle basittir. Dahası, Tanrı akla ve irâdeye sahip olan yetkin varlıktır. Yine Tanrı evrendeki biricik zorunlu varlıktır. Bununla birlikte, o yaratıklarına zorunlulukla değil, fakat özgürce neden olur.

Yine, Tanrı mutlak olarak sonsuz varlıktır. Dahası, onda her özellik veya yetkinlik de sonsuzdur. Bütün ilâhî yetkinlikler, en iyi bir biçimde varlığın sonsuzluğu diye betimlenen tanrısal özde temellenirler.[458] Buna göre, Tanrı bilgisi sonsuz, kudreti sonsuz,

---

[457] Bkz., David Luscombe, *Medieval Thought*, s. 127.

[458] Bkz., Etienne Gilson, *La Philosophie au Moyen Age, Des Origines Patrisüiques A la Fin du XIVe Siècle*, Paris, 1947, s. 611.

ve irâdesi sonsuz olduğu için, sonsuz varlıktır. Klâsik sıfatları dikkate alındığında, Tanrı yine, mutlak olarak bir olup, hakikatin ve adaletin ta kendisidir; gücü herşeye yeten ve her yerde olan varlık olarak Tanrı'nin inayeti yaratıklarının, ama özellikle de akıllı yaratıklarının üzerindedir.[459]

Yaratıklar Duns Scotus'a göre, Tanrı'nın sadece mutlak kudretine değil, fakat irâdesine de bağımlıdır. Scotus'tan önce, akıl ya da bilgiyi irâdenin önüne geçiren Skolastik düşünürler, yaratıklarının ilkörnekleri olarak İdeaların, onlar varlığa gelmezden önce, Tanrı'nın zihninde varolduklarına ve Tanrı'nın yaratıklarını bu İdealar aracılığıyla bildiğini kabul ediyorlardı. Scotus sonsuz ve yetkin Tanrı'nın sınırlı ve sonlu olan yaratıklarını söz konusu ilkörnek İdealar aracılığıyla bilebilmesini, bu O'nun yetkinliğini sınırlayacağı için, kabul etmez. Bu İdeaların kaynağı tanrısal özdür; yaratıklar tanrısal doğaya yazılmış olup, Tanrı kendi özünü ya da doğasını bilirken, mümkün her yaratığı bilir; mümkün yaratıkları bilirken, onlara düşüncesinin nesneleri olarak akledilirlik ve varoluş verir. Tunca şekil vermeden önce, zihninde yaratacağı şaheserin bir plânı ya da idesine sahip olan dâhi heykeltraş gibi, Tanrı da, gelişigüzel değil, fakat akıllıca hareket etmek durumundaysa yaratma eyleminden önce, yaratığın yol gösterici bir idesine sahip olmak durumundadır.

Bilgiye bu kadar önem veren, ilkörnekler olarak idelerin yaratma eyleminden mantıksal olarak önce gelmesine dikkat eden Scotus, bununla birlikte söz konusu ilâhî idelerin Tanrı'nın irâdesine bağımlı olduğunu öne sürer. Hattâ, Tanrı'nın özü O'nun irâdesiyle özdeştir:

> Tanrı'da irâde O'nun özüyle gerçekten, yetkin bir biçimde ve aynıyle özdeştir.[460]

[459] Bkz., Frederick Coplestone, *A History of Philosophy*, 2. cilt, s. 529-30.
[460] John Duns Scotus'tan aktaran Frederick Coplestone, *A. g. e.*, s. 531.

c. İrâdecilik

Scotus kendinden önceki Skolastiklerden, özellikle de aklın irâde üzerindeki önceliği ve üstünlüğü üzerinde ısrar edip, yaratılmış evrenin rasyonel yapısını vurgulayan Aquinaslı Thomas'tan, şu hâlde, esas irâdenin akıl karşısındaki önceliği ve üstünlüğünde ısrarlı olmak bakımından farklılık gösterir. İrâdenin insanda aklı hareket geçirdiği veya yönettiği, örneğin insanların belli şekillerde düşünmeyi istemeleri olgusundan etkilenen Duns Scotus'a göre, bir nesneye ilişkin bilgi, o nesneyi istememizin veya irâde etmemizin sadece arızî olarak nedenidir; oysa, irâde bilginin gerçekten nedenidir. Aklın kendisinden başka nedenleri vardır, oysa irâdenin başka hiçbir nedeni yoktur:

> İrâdedeki istemenin [irâde etmenin] nedeni bir bütün olarak irâde etmeden başka hiçbir şey değildir.[461]

İnsanla ilgili söz konusu psikolojik olgulardan hareket eden Scotus, Tanrı'nın özünü meydana getiren irâdenin Tanrı'da da akıl ve bilgiden önce geldiğini söyler. O, bu durumun doğal sonucu olarak, Tanrı'nın evreni zorunlulukla değil, fakat özgürce yarattığını öne sürer. Tanrı evreni yarattığı gibi, yaratmayabilirdi de. Bundan dolayı, evrenin varlığı, zorunlu olmak bir yana, Tanrı'nın özgür irâdesinin bir sonucudur. Ona göre, Tanrı'nın ancak yarattığını yaratabileceğini, ve yarattığı varlığı zorunlu olarak yarattığını iddia etmek gibi, dünyamızın mümkün dünyaların zorunlu olarak en iyisi olduğunu söylemek de tümüyle yanlıştır. Çünkü Tanrı yaratabildiklerini ve yaratmasını bildiklerini yaratmaz, sadece varlığa çağırmak istediklerini yaratır.[462]

Scotus'un irâdeciliğinin, Ortaçağ'ın dünya görüşü ve kurumsal yapısı önemli birtakım içerimleri vardır:

> Zihnin irâde üzerindeki üstünlüğünü kabul eden thomist determinizm, hakikî katolik felsefesinin görüşünü ifade eder. İrâdeyi mutlak bir prensibin

---

461 John Duns Scotus'tan aktaran Bréhier, Emile Bréhier, *Histoire de la Philosophie*, vol. 1, *Antiquité et Moyen Age*, 4e édition, Paris, 1981, s. 635.

462 Alfred Weber, *Felsefe Tarihi*(çev. Vehbi Eralp), 4. baskı, İstanbul, 1991, s. 175.

boyunduruğu altında eğerek, bireyin gururunu ezer, kendi güçlerine olan güvenini yıkar ve ona hiçliğini gösterir. Ama sistemin temellerini meydana çıkarılınca, bunların pek sağlam olmadıkları görülür. Gerçekten, o, bir yandan bizzat Tanrı'yı, irâdesi zekânın esiri olan bağımlı bir varlık yapıyor. Öbür yandan, bireyi aşağılamaktan daha fazlasını yapıyor: onun cesaretini kırıyor, onu ümitsizliğe yahut ahlâkî ilgisizliğe düşürüyor. Eğer Kilise bu sistemi kabul etse idi, muhakkak ve çarçabuk erdemin mâbedi ve azizlerin anası olmaktan çıkardı.[463]

Scotus, irâdeciliğini metafizik alanıyla sınırlamayıp, etik alana da yansıtmıştır. Buna göre, herşeyin ilk nedeni olan tanrısal irâde, aynı zamanda yaratılmış bütün zihin ve yüreklerin de en yüksek yasası olmak durumundadır. İyi, doğru ve ahlâk yasası, sadece Tanrı tarafından irâde edilmiş olmak bakımından mutlaktır. Onlar ilâhî irâdeden bağımsız olarak mutlak olsalardı, bu takdirde Tanrı'nın kudreti, onun kendisine bağlı veya tâbi olmayan bir yasa tarafından sınırlanmış olacağından, ne mutlak özgürlükten söz edilebilir, ne de Tanrı en yüksek varlık olurdu. Gerçekten de, iyi ancak Tanrı onun böyle olmasını istediği için iyidir. Tanrı insan varlıklarına ilettiği ahlâk yasasının yerine başka bir yasa da gönderebilirdi; hatta insanları bu yasanın tamamını ya da kimi hükümlerini yerine getirmekten bağışık tutabilirdi. O insan varlıklarını bu şekilde kimi yasa hükümlerini yerine getirmekten bağışık tutmakta özgür olduğu içindir ki, Scotus'a göre, Kilise de insanı Tanrı adına bağışlama hakkında sahip bulunmaktadır. Tanrı, şu hâlde, evrenin yaratılmasında olduğu gibi, idaresinde de mutlak bir özgürlüğe sahiptir. Bu durum insan için de geçerlidir. Tanrı'nın cennetinden kovulmuş olması, ondan özgürlüğünü almış değildir. Buna göre, insan sadece formel değil, fakat maddî bakımdan da özgürdür.

[463] Alfred Weber, *A. g. e.*, s. 174.

4) Gerileme Dönemi

Skolastik felsefenin son dönemi, Ortaçağ felsefesinin de son dönemi olan Gerileme Dönemi'dir. XIV. ve XV. yüzyıllarda yaşanmış olan bu dönem, geleneksel düşünceye karşı olan eleştirel bir tavırla belirlenir. Bu dönem, Skolastik açısından bakıldığında, Yüksek Skolastiğin iman ile akıl, teoloji ile felsefe arasındaki sentezini, onu imkânsız bularak, yıktığı; Skolastiğin tümeller konusunda neredeyse resmî görüşü hâline gelmiş olan realizmin yerine nominalizmi geçirdiği ve nihayet, dine zarar vermeden bilim ve felsefeyi öne çıkarmaya başladığı, yani dikkatleri öte ya da aşkın bir dünyadan ziyade, yavaş yavaş bu dünyaya çekmeye başladığı için, gerçekten de bir gerileme dönemidir. Kısacası bu dönem, entelektüel güvenin XIII. yüzyılın büyük sentezini büyük bir hızla kemirmeye veya çökertmeye başladığı bir çağ olmak durumundadır.[464]

Bununla birlikte, aynı dönem, ona bu kez modernlik açısından bakıldığında, felsefede modernleşmenin başladığı bir dönem olarak da görülebilir. Başka bir deyişle, XIV. yüzyılda Ockhamlı William ve çevresindeki insanların nominalizmi. daha önceki yüzyılların kavram realizmiyle belirlenen *via antiqua*sıyla kıyaslandığında, *via moderna*yı, yani modern görüşü temsil eder. Çünkü bu dönem, aklın alanını sınırlandırmakla birlikte, onu kendi alanı içinde, inançtan bağımsız hâle getirme çabalarıyla seçkinleşen, felsefenin öne çıktığı, Duns Scotus'un da etkisiyle oluşan epistemolojik iyimserlik havasının hızla esmeye başladığı bir dönemdir.

---

464 Bkz., Denis Knowles, *The Evolution of Medieval Thought*, 2nd edit., London, 1998, s. 263, 273.

Ockhamlı William

Ockhamlı William'ın geç Ortaçağ felsefesi, ve hatta erken modern felsefeye olan büyük katkısı, çok büyük ölçüde mantık, epistemoloji ve metafizik alanlarında olmuştur. Onun bu alanlara yaptığı katkı, elbette modern bir düşünürün yaklaşımıyla değil, fakat, tıpkı Aquinaslı Thomas ve Duns Scotus örneklerinde olduğu gibi, skolastik bir teologun yaklaşımıyla olmuştur.

Buna göre, Ockhamlı'nın metafiziği ve epistemolojisi, herşeyden önce ve çok büyük ölçüde, Hristiyan felsefesinin antik Yunan felsefesinden kaçınılmaz olarak miras aldığı, varolan herşeyin tekil ve bireysel olduğu yerde, düşüncenin nesnelerinin tümel olduğu paradoksal tezinin yarattığı temel problemi bir çözüme kavuşturmak amacı güder. Bilindiği üzere, Hristiyan felsefesi, Patristik felsefe ile Skolastik felsefenin ilk iki döneminde, Hristiyan imanıyla dogmalarını anlaşılır kılıp açıklamaya ve temellendirmeye çalışırken, kendisine geçmişten intikal etmiş bulunan biricik felsefe olarak, Platoncu/Yeni-Platoncu felsefenin kavramsal çerçevesi ve ifade imkânlarından yararlanmıştır. Bunun sonucu, yine bildiğimiz üzere, zorunlulukla hiper-realizm veya radikal bir realizm olarak kavram realizmi ve sadece ilâhî aydınlanmaya dayanan, bundan dolayı insan için bilgiyi neredeyse imkânsızlaştıran, bir bilgi konsepsiyonu olmuştur. Skolastik düşünürler XII. yüzyıldan itibaren, Hristiyan öğretinin dogmatik çerçevesini bu kez, dikkatleri yavaş yavaş bu dünyaya çekmeye başlayan, İslâm dünyası yoluyla öğrendikleri ikinci Grek felsefesi geleneği olarak, Aristoteles felsefesi ile bağdaştırmaya kalkışmışlardır. Bu telif ya da sentez, Hristiyan imanının şu ya da bu unsurunda en küçük bir değişikliğe dahi gitmek imkânsız olduğuna, ve bir şekilde vuku bulan uyuşmazlık ya da tutarsızlıklar ancak Aristoteles'in felsefî kabul ve argümanlarına ilişkin ciddi bir eleştiri ya da yeni yorumlarla giderilebileceğine göre, felsefî bir iş ya da etkinlik olmak durumundadır. Diğerine göre önemli bir ilerleme sağlayan bu sentezin de kendi içinde problematik olan birtakım güçlükleri vardı, hiç kuşkusuz. Aristoteles felsefesi ve Hristiyan imanı veya

teolojisi arasında Aquinaslı Thomas tarafından XIII. yüzyılda gerçekleştirilen ve ondan sonra da düşünürlerin büyük bir çoğunluğu tarafından takviye edilip pekiştirilmeye çalışılmış olan bu sentez de, örneğin bu kez ılımlı bir realizm tarzında, insan zihninin duyu-deneyiminde idrak edilen tikellerde, bireysel şeylerden ve olumsal olaylardan ontolojik bakımdan önce gelen, soyut özlerle zorunlu ilişkilerin akledilir soyut düzenini kavradığını iddia eden epistemolojik ve metafiziksel öğretiyi ihtiva etmekteydi.

İşte Ockhamlı William'ın hem bir filozof ve hem de bir teolog olarak büyük önemi, onun Ortaçağ realizminin temelinde bulunan söz konusu metafiziksel ve epistemolojik kabulleri reddetmesinden,[465] felsefeyle teolojiyi birbirlerinden mutlak olarak bağımsız olmaları gereken iki ayrı alan ortaya koymasından, ve bütün bir felsefe alanını, bilginin tanrısal aydınlanmadan veya özlere ilişkin rasyonel kavrayıştan değil de, bireysel şeylerin ve tikel olayların doğrudan deneyiminden meydana geldiğini savunan radikal bir empirizm temeli üzerinde yeni baştan ve teoloji ya da imandan bağımsız olarak inşa etmesinden oluşur. O, bu radikal empirizme dayanarak gerçekleştirdiği, bilginin kendisinde ifade edildiği dilin ontolojik arkaplanına ve semantik yapısına ilişkin nominalist bir analizle de, modern felsefenin önünü gerçekten açmıştır. Ockhamlı William'ı anahtar bir düşünür, son derece önemli bir filozof hâline getiren şey işte budur.

a. Hayatı ve Eserleri

XIV. yüzyılın en etkili ve en önemli düşünürü olan Ockhamlı William, 1285 yılında, Londra yakınlarındaki Surrey kontluğunda bulunan, Ockham kasabasında doğmuştur. O oldukça genç sayılabilecek bir yaşta Fransisken tarikatına girmiş ve eğitimini ünlü Oxford Üniversitesinde yapmıştır. Burada 1324 yılında *magisterium* veya teoloji doktoru ünvanını kazanan William, savunduğu öğretilerden dolayı, kısa bir süre içinde oldukça ünlü biri hâline gelmiştir.

---

[465] Bkz., John Marenbon, *Later Medieval Philosophy*, London, 1991, s.170.

Fakat William'ın başı, paradoksal olarak yine aynı öğretilerden dolayı, yine çok gecikmeden Kiliseyle derde girmiş ve onun öğretilerinin içerimlerini gören yetkililer onu sapkınlıkla suçlamışlardır. 1324 yılında burada toplanan teologlar komisyonuna savunma vermek, kendisine yöneltilmiş bulunan ciddi suçlamaları cevaplamak üzere Avignon'a davet edilen Ockhamlı William mahkemenin sonucunu alabilmek için, kentte tam dört yıl beklemek zorunda kalmıştır. O burada, öncelikle aynı Oxford geleneğinden olan Duns Scotus'un eserlerini okuma ve düşüncelerini öğrenme imkânı bulmuştur. Kilisenin ve mensubu olduğu tarikatın gözünde hayatı boyunca bir zanlı, şüpheli biri olarak kalan Ockhamlı William'a üniversitede hocalık etme izni verilmemiş, o da hemen tüm zamanını, öğretilerini geliştirip pekiştirmek amacıyla yazıp çizerek geçirmiştir.[466]

Biraz da bundan dolayı çok sayıda eser verme imkânı bulan William'ın belli başlı eserleri arasında yer verebileceğimiz kitaplar şöyle sıralanabilir: Mantık alanında, Porpyrhos'un *İsagoji*'si üzerine şerhlerden meydana gelen *Expositio super librum Porphyrii* [Porpyrhos'un Kitabı Üzerine Açıklama], Aristoteles'in *Kategoriler*'i, *Sofistik Çürütmeler*'i ve *De Interpretatione*'si üzerine yorumlardan oluşan *Aurea super artem veterem* [Eski Sanatın Altın Şerimi], ve nihayet terimleri, önermeleri ve akılyürütmeleri konu alıp, onun kendi mantık ve bilgi görüşünün serimlendiği *Summa logicae*. Fizik alanında, Aristoteles'in *Fizik* adlı eserinin ilk dört kitabında ele alınan konuların incelendiği *Summulae in libros physicorum*. Devlet ve Kilise felsefesi bağlamında, onun devletin görevlerinden başka Kilisenin dinî misyonu üzerinde duran *Diologus inter magistrum et disciplum*, *Octo questiones super Potestate ac dignitate papali* ve *Tractatus de imperatorum et pontificum potestate*. Teoloji alanında ise, *Ordinatio*,

---

466 A. Hyman and James J. Walsh(eds), *Philosophy in the Middle Ages, The Christian, Islamic and Jewish Traditions*, Indianapolis, 2nd edition, 1986, s. 651.

Tractatus de praedestinatione et praescientia dei et futuris contigentibus, *Quodlibeta septem*.[467]

b. İnanç-Akıl İlişkisine Dair Görüşleri

Görüşleri birçok konuda Duns Scotus'un görüş ya da öğretilerinin mantıksal bir sonucu olarak gelişen Ockhamlı William, Scotus'u inanç-akıl ilişkisi bağlamında da izlerken, onun başlatmış olduğu doğal teolojinin kapsamını daraltma sürecini daha da ileri bir noktaya taşımıştır. Başka bir deyişle, empirik bilgi anlayışı doğal veya akla dayalı teolojiye açık kapı bırakmadığı için, Tanrı'nın varoluşuna ilişkin bütün kanıtları şiddetle eleştiren Ockhamlı William'a göre, Tanrı'nın ne varoluşu, ne birliği ne de sonsuzluğu kanıtlanabilir.[468] Varabilirse eğer, Tanrı'nın bilgisine zorunlulukla O'nun yaratıkları üzerinde düşünmek suretiyle varmak durumunda olan insan zihni, Tanrı'nın varoluşunu ne kozmolojik kanıtla, ne teleolojik kanıtla, ne de ontolojik kanıtla ispatlayabilir. Örneğin, kozmolojik kanıt söz konusu olduğunda, Ockhamlı'ya göre, İlk Nedenin varolması, İlk Nedenin varolmamasından hiç kuşku yok ki daha muhtemeldir. Fakat burada söz konusu olan sadece olasılıktır, kesin bir argüman değil. Ya da teleolojik kanıt gündeme geldiğinde kim doğada düzenden, üstelik zorunlu bir düzenden söz edebilir? Bir düzenin varolduğu kabul edilse bile, bundan düzen verici olarak Tanrı'nın sorumlu olduğu olduğu nasıl kesin bir biçimde kanıtlanabilir?[469] Tanrı'nın varoluşunun, birliğinin, sonsuzluğunun kanıtlanamaması bir yana, iman aklı destekleyemez, ona hiçbir katkıda bulunamaz. İman ve akıl birbirin-

---

[467] John F. Wippel ve Allan B. Wolter(eds), *Readings in the History of Philosophy, Medieval Philosophy, From St. Augustinus to Nicholas of Cusa*, New York, 1969, s. 445-46.

[468] Ernest A. Moody, "William of Ockham maddesi", *The Encyclopedia of Philosophy* (ed. Paul Edwards), 8. cilt, s. 314.

[469] Bkz., Frederick Coplestone, *A History of Philosophy*, 3. cilt, s. 81-2.

den öylesine farklı, öylesine ayrıdır ki, akıl imanın kimi dogmalarının çelişiklerini dahi kanıtlayabilir.[470]

Teolojinin temel dogmalarının akıldışılığıyla ilgili bu sonuçlar, Ockhamlı'ya göre, doğrudan doğruya Tanrı'nın kâdiri mutlaklığının veya O'nun tümgücüyle ilgili öğretinin bir sonucu olmak durumundadır. İnsan imanın unsurlarını ciddiye alıp, ona bütün kalbiyle inandığı, ve "Herşeye kâdir Tanrı'ma" iman ediyorum dediği zaman, buradan yalnızca Tanrı'nın herşeye muktedir olduğu sonucu çıkar. Tanrı Hristiyan inancı açısından, eğer böyle yapmış olmayı seçmiş olsaydı, insan yerine pekâla öküz ya da eşek olarak cisimleşmiş olabilirdi. Tanrı'nın tecessüm etmek için insan bedenini seçmiş olması, rasyonel bir plâna dayalı bir karardan ziyade, sadece O'nun keyfî bir iradî eylemi ise, Ockhamlı'ya göre, Hristiyanların cisimleşme dogmasını anlamaya çalışmaları beyhûde bir çabadır. Demek ki, aklın imanı açıklaması, anlaşılır hâle getirmesi hiçbir işe yaramadığı gibi, imanın özüne zarar bile verebilir. Aynı şey, hiç kuşku yok ki, iman veya teoloji için de geçerlidir; onun da akıl alanına müdahale etmeye kalkışması, yalnızca her ikisine de zarar verecek olumsuz sonuçlara yol açar.

Akla dayalı doğal teoloji imkânsız olsa bile, bu, bununla birlikte, pozitif veya vahye dayalı teolojinin, Ockhamlı'ya göre, imkânsız olduğu anlamına gelmez. Başka bir deyişle, imanın dogmalarının çelişik olduğu gösterildiği veya onların çelişiklerinin doğruluğu kanıtlandığı zaman, yapılması gereken şey, imandan uzaklaşmak değil, fakat akıldışı olduğunu düşünsek dahi, imana sıkı sıkıya sarılmaktır. Çünkü teoloji alanında temel ve en yüksek olan iman olup, burada akla yer yoktur.

c. Bilgi Teorisi

İman alanıyla akıl alanını, özerk ve bağımsız alanlar olarak, birbirinden tümüyle ayıran, teoloji alanına aklın, akıl alanına da

---

[470] Bkz., Ockhamlı William, *On Possibility and God* [*Ordinatio*'dan], *Readings in the History of Philosophy, Medieval Philosophy, From St. Augustinus to Nicholas of Cusa*, (eds., John F. Wippel ve Allan B. Wolter), s. 447-53.

imanın müdahale etmesine kesinlikle karşı çıkan Ockhamlı William, daha sonra bilimsel bilginin temellerini incelemeye geçmiş ve bilgideki empirist bakış açısının doğal bir sonucu olarak, fizik ve kozmoloji gibi doğa bilimlerini zorunluluktan yoksun pozitif bilimler konumuna indirgemiştir. Ona göre, bu bilimlerin, yani teoloji dışında kalan pozitif bilimlerin veya doğa bilimlerinin en küçük bir gelişme kaydedemesinin en temel nedeni, tümeller konusunda benimsenen realist görüştür. Çünkü tümeller konusunda benimsenen realist bir görüş, dikkatleri akledilebilir bir dünyaya, aşkın bir varlık ya da özler alanına yöneltirken, duyu dünyasının yalnızca görünüşten ibaret olduğu anlayışından ayrılmaz. Değişenin veya görünüşün bilgisinin olamayacağı gerekçesiyle, akla ve deneyime dayalı bilimsel bilginin imkânını ortadan kaldırır. Mutlak hakikat duyu dünyasına bütünüyle aşkın hâle getirilince de, bu hakikate ilişkin bilgiye, insanî yollarla değil, fakat insanüstü yollarla, ilâhî aydınlanma sayesinde erişilebileceğini söylemek zorunlu olur.

Mantık: İmanı kendi alanına bırakıp, insan için mümkün olan bilimsel ve deneyimsel bilgiye ulaşmak istiyorsak, bir de realist tümel görüşüne bilimsel bilginin imkânı için gerek duyulduğu saplantısından da kurtulmak gerekmektedir. Ockhamlı William'a göre, bizim bilgimiz duyu-algısının bireysel tikelleri *hakkında*dır; insanlar bilimsel bilgide, sanıldığı gibi tümeller üzerinde değil, fakat duyu yoluyla algılanabilir olan bireysel varlıklar, duyusal tikeller *hakkında* düşünür. Bununla birlikte, insan bireysel varlıklar hakkında tümeller *ile* düşünmek durumundadır. Şu hâlde, tümeller bilimsel bilginin nesneleri olmayıp, kendileriyle düşündüğümüz, akıl yürüttüğümüz âletler, insan varlıklarına tikeller hakkında düşünme imkânı veren araçlardır.

Tümeller, yalnızca mantıkta düşüncenin nesneleri veya konusu olur. Bundan dolayı, Ockhamlı William fizik, psikoloji, kozmoloji gibi, duyusal şeyleri, maddî varlıkları konu alan bilimlere "gerçek bilimler" (*scientia realis*) adını verirken, mantığa

"rasyonel bilim" (*scientia rationalis*) adını vermiştir.[471] Çünkü mantık, gerçek, zihinden bağımsız olarak varolan nesneleri değil, fakat zihnin kendileri aracılığıyla gerçek nesneleri bildiği "göstergeleri" konu alır. Bununla birlikte, mantık bu göstergelerin bir anlama sahip, ya da doğru olup olmadıklarıyla ilgilenmez; bu, örneğin fiziğin işiğidir. Mantık göstergelerin zihinde nasıl oluştuklarıyla da ilgilenmez; çünkü bu psikolojinin görevidir. Başka bir deyişle, mahtığın amacı gerçek bilimlerin terimleri ya da göstergeleri nasıl anlamlı bir biçimde kullandıklarını gözler önüne sermektir.[472]

Mantığın konusu, gerçek şeylerden değil, fakat göstergelerden meydana geldiğine göre, sorulması gereken soru, bir göstergenin gerçekte ne olduğudur. Gösterge, Ockhamlı William'a göre, en genel anlamı içinde, başka bir şeyi temsil eden, başka bir şeyin yerini tutan bir şeydir. Buna göre, duman ateşin, gözyaşı da ağlamanın bir göstergesidir. Biz, Ockhamlıya göre, söylem alanında duyu-algısının tikel bireylerinin yerini tutan göstergelerle ilgileniriz. Ve bunlar, doğal ya da uzlaşımsal olmak üzere, iki türlüdür:

> Fakat iki tür tümel olduğuna dikkat edilmelidir. Kimi şeyler doğası gereği tümeldir, nasıl duman doğası gereği ateşin imiyse; ağlama acının, gülme bir iç sevincinin imiyse, doğası gereği, onlar birçok şeye yüklenebilen imlerdir. Ruhun yönelimi, elbette doğası gereği bir tümeldir. ... Diğer şeyler uzlaşımsal olarak tümeldir. Bundan dolayı, sayıca bir nitelik olan söylenen bir sözcük, bir tümeldir; o, birçok şeyi imlemek üzere uylaşımsal olarak kabul edilmiş bir göstergedir, imdir. Bu nedenle, sözcük ortak olduğuna göre, ona tümel denebilir. Fakat bu doğası gereği, böyle değildir; sadece bu etiketin uyguladığı, gösterdiği uzlaşımla böyledir.[473]

Ockhamlı'ya göre, zihnin anlama ya da algılama ediminde oluşturduğu kavram algılanan ya da anlaşılan şeyin doğal göstergesi; buna karşın nesneyi göstermeye, ona işaret etmeye yarayan sözlü veya yazılı sözcük de, onun uzlaşımsal göstergesidir:

---

[471] Bkz. W. T. Jones, *A History of Western Philosophy*, 2. cilt, *The Medieval Mind*, s. 320.

[472] *A. g. e.*

[473] Ockhamlı William, *De Terminis*, [Betül Çotuksöken - Saffet Babür, *Ortaçağda Felsefe* , İstanbul, 1993]'de, s. 330-31.

> Bundan ötürü, nasıl ağlama acının doğal bir imi ise, insanlar sözcüğünü kavramamı sağlayan anlama edimi de insanların doğal bir imidir, denmektedir. Konuşulan sözcüğün, konuşulan önermelerde şeylerin yerini tutması gibi, doğal imler de zihinsel önermelerde insanların yerine geçerler.[474]

William, aynı uzlaşımsal göstergenin farklı bağlamlarda, farklı şekillerde kullanılabileceğini söyler. Örneğin, "İnsan bir hayvandır" cümlesinde "insan" göstergesi varolan şeylerin –örneğin, Sokrates'in, Platon'un, Aristoteles'in– yerini tutar. Buna karşın, "'İnsan' beş harfli bir sözcüktür" cümlesinde, gösterge kendi kendisinin yerini tutar, kendisini temsil eder. İkinci cümlede göstergenin kendisi hakkında bir şey söylenirken, birincisinde göstergenin kendilerinin göstergesi olduğu şeyler hakkında bir şeyler söylenmektedir. Ockhamlı bundan dolayı, birinci cümlede terim ya da göstergenin anlamlı ve bir şeyi gösterecek tarzda kullanıldığını belirtir.[475]

O burada kalmayıp, terimler veya göstergeler arasında ikinci bir ayırım daha yapar. Nitekim, William at, öküz, insan benzeri, gerçekten varolan şeylerin, bireylerin, bireysel varolanların yerini tutan terimlere "ilk yönelimden terimler" (*primae intentionis*) adını verirken, isim, fiil, tümel gibi başka terimlerin yerini tutan, veya cins ve tür benzeri, karşımıza sınıf isimleri olarak çıkan terimlere de "ikinci yönelimden terimler" (*secundae intentionis*) demiştir.[476] İkinci yönelimden bir terim "Bir cins kendi altında yer alan türlere uygulanabilir" örneğinde olduğu gibi, anlamlı ve bir şeyi gösterecek bir biçimde kullanılabileceği gibi, kullanılmaya da bilir.

İşte bu noktada, artık mantığı, konusu ikinci yönelimden, anlamlı ve bir şeyi gösterecek tarzda kullanılan terimlerden oluşan disiplin diye daha açık bir biçimde tanımlayan[477] Ockhamlı William, tümellerin ontolojik statüsünü açıklığa kavuşturmak ve bilimsel bilginin nesnesini tam olarak belirlemek söz konusu olduğunda, bazı terimlerin –örneğin, "Platon" veya "Sokrates"

---

[474] Ockhamlı William, *A. g. e.*, s. 336.
[475] Bkz., John Marenbon, *Later Medieval Philosophy*, London, 1991, s.177.
[476] Frederick Coplestone, *A. g. e.*, 3. cilt, s. 55.
[477] Bkz., John Marenbon, *Later Medieval Philosophy*, London, 1991, s.181.

teriminin– bireylerin göstergeleri olduklarını söyler. Buna karşın, bazı terimler de, "insan" teriminde olduğu gibi, çokluğun ya da daha doğrusu birçok bireyin bir göstergesi olmak durumundadır.

Ockhamlı William'a göre, insana açık olan biricik bilgi türü olarak, doğal, empirik bilgi, sadece ve sadece bireylerin bilgisidir. Bununla birlikte, bilim genel bilgiye yöneldiğinden, veya tümel önermelere ulaşmayı amaçladığından, o birçok birey için geçerli olan genel önermeler kurar. "İnsan bir hayvandır" veya "İnsan ölümlüdür" türünden genel, bilimsel önermeler, şu hâlde bireysel terimler yerine, tümel terimlerden meydana gelen önermeler olmak durumundadır. Fakat, Ockhamlı'ya göre, "İnsan ölümlüdür" demenin, "Sokrates ölümlüdür", "Platon ölümlüdür" ve "Aristoteles ölümlüdür", vb., demenin yalnızca kısaltılmış ve tasarruflu bir yolundan başka bir şey olmadığı asla akıldan çıkarılmamalıdır.

Nominalizm. Bir tümelle ilgili olarak söylenebilecek herşey, Ockhamlı'ya göre bundan ibarettir. Dolayısıyla, tümeller probleminden söz etmenin ne gereği, ne de anlamı, fakat sadece zararı, vardır. Buna göre, bir tümel yalnızca bir terim, tasarruf sağlayan bir uzlaşım aracı, bilimsel olarak akıl yürütmede kullanılan bir âlettir, başka hiçbir şey değil. O zihinden bağımsız olarak varolan bir şey olmadığı gibi, mantık alanı hariç, düşüncenin de nesnesi değildir. O sadece ağızdan çıkan bir ses (*nomina*), yalnızca ikinci yönelimden bir terimdir:

> Hiçbir tümelin zihin dışında varolan bir töz olmadığı şu yollarla kanıtlanabilir: Hiçbir tümel sayıca bir, tekil bir töz değildir; çünkü eğer durum böyle olsaydı, o zaman Sokrates'in bir tümel olması gerekecekti; çünkü bir tözün bir tümel olup, bir başkasının tümel sayılmaması gerektiği konusunda hiçbir neden yoktur (tözler arasında tümellik açısından bir tercih yapılamaz). Öyleyse, hiçbir tekil töz bir tümel değildir. ... Yine, herhangi bir tümel, tekil tözlerde varolan ama onlardan ayrı bir töz olmuş olsaydı, onlar olmaksızın varolabileceği sonucu çıkacaktı; çünkü herhangi bir başka şeyden doğal olarak önce olan her şey Tanrı'nın gücü sayesinde o şey olmadan da varolabilir; ama bu sonuç saçmadır.

Yine, açıklanan görüş doğru olsaydı, hiçbir birey yaratılamazdı. Bireyin herhangi bir şeyi ondan önce varolmuş olacaktı, çünkü bütün bir şey bir hiçten kendi varlığını alamazdı, eğer onun içinde olan tümel daha önce bir başka şeyin içinde bulunmuyor idiyse. Aynı neden gereğince, Tanrı'nın aynı türden diğer bireyleri yok etmeksizin hiçbir bireysel tözü yok edemeyeceği sonucu çıkar. Eğer Tanrı bir bireyi yok etmek zorunda kalsa, özde o bireyden oluşan bütünü de yok etmek zorunda olurdu ve sonuç olarak, Tanrı o şeyde ve aynı nitelikte olan ötekilerde bulunan tümeli de yok etmiş olurdu. Dolayısıyla, aynı özün diğer şeyleri artık kalamazlardı, çünkü onlar kendilerinin bir parçasını kuran tümel olmadan varolmayı sürdüremezlerdi.

Yine, böyle bir tümel bir bireyin özünün tümünün dışında kalan herhangi bir şey olarak yorumlanamaz; öyleyse, o, bireyin özünün bir parçası olurdu ve dolayısıyla, bir birey tümellerden oluşurdu, böylece artık birey (hem tümel hem tekil olmada bir fark kalmazdı) tümelden başka tekil herhangi bir şey olamazdı artık. ...

Bunlardan ve başka birçok otoriteden yararlandığımız zaman, şu genel açıklama ortaya çıkmaktadır: konuyu ele aldığımız görüş açımız her ne olursa olsun, hiçbir tümel töz değildir. Böylece, konuyla ilgili görüş açımız, herhangi bir şeyin bir töz olup olmadığı sorusunun dışındadır. Yine de, bu terimin anlamı "töz" deyişinin o terime yüklenip yüklenemeyeceği sorusuyla ilgilidir. Bundan dolayı, "Köpek bir hayvandır" önermesindeki "köpek" terimi havlayan bir hayvanın yerine geçmek üzere kullanılmışsa, önerme doğrudur; fakat eğer köpek adıyla anılan göksel bir cisim yerine kullanılmışsa, önerme yanlıştır. Ama aynı şeyin bir görüş açısından bir töz olması ve başka bir görüş açısından dolayı, bir töz olmaması birbiriyle çelişir. ...

Tümelin ruhun bir yönelimi olduğu İbn Sinâ tarafında *Metafizik*'in beşinci kitabında açıklanmıştır. ... Bütün bu noktalardan da anlaşılmaktadır ki, tümel çoluğa yüklenebilen bir ruh yönelimidir. Bu iddia doğrulanabilir. Çünkü herkes, bir tümelin çokluğa yüklenebilen herhangi bir şey olduğunu kabul eder; ama yüklenen sadece bir ruh yönelimi ya da uzlaşımsal bir imdir. Hiçbir töz hiçbir zaman herhangi bir şeye yüklenemez. Öyleyse, sadece ruhun yönelimi ya da uzlaşımsal bir im bir tümel olabilir.[478]

Demek ki, bir kez daha söylemek gerekirse, tümeller problemi, soyut ortak doğaların tekil varlıklarda veya somut varoluşta nasıl bireyleştiğini açıklamakla ilgili metafizik bir problem olmadığı gibi, zihnin duyu deneyiminin imgelerinden, deneyimlenen bireylerde varolan ortak bir doğayı nasıl soyutlayabildiğini açıklayabilmekle ilgili psikolojik bir problem de değildir. Çünkü, Ockhamlı'ya göre, bireyleşecek ya da soyutlanacak ortak bir doğa ya da öz yoktur. Onun bakış açısından, realistler ilk yönelimden

---

[478] Ockhamlı William, *De Terminis*, [Betül Çotuksöken - Saffet Babür, *Ortaçağda Felsefe* , İstanbul, 1993]'de, s. 332-36.

terimlerle ikinci yönelimden terimler arasındaki temel ayırımın farkına varamadıkları için, tümellerin gerçekten varolan şeyler, düşüncenin vazgeçilmez nesneleri olduklarını söylerken, kesinlikle yanlışa düşmüşlerdir. Tümeller problemi, öyleyse metafiziksel bir problemden ziyade, mantıksal ve epistemolojik bir problemdir. Çünkü bireyleşim problemi, sadece genel terimlerin önermelerde, kendilerince gösterilen bireylere gönderimde ya da atıfta bulunmak için nasıl kullanılacaklarıyla ilgili mantıksal bir problemdir.[479] Problem, Ockhamlı'ya göre, sinkategorematik terimlerin kullanılması suretiyle çözülebilir. Öte yandan, epistemolojik bir problem olarak tümeller problemi, varolan bireysel şeylere ilişkin deneyimin nasıl olup da tümel kavramların, ve bu arada öznenin gösterdiği nesnelerin hepsi için geçerli olan genel önermelerin doğuşuna yol açtığını açıklama problemidir.

Ockhamlı'nın tümeller problemi bağlamında son olarak ele aldığı konu, zihindeki doğal göstergenin ya da kavramın ne tür bir statüye sahip olduğu problemidir. O, çokluğun bir göstergesi olarak tümelin salt bir âletten başka hiçbir şey olmadığını, ve bütünüyle uzlaşımsal olduğunu göstermişti. Söz konusu uzlaşımsal gösterge dışında, örneğin sözlü ya da yazılı "insan" sözcüğünün dışında, bir de doğal gösterge olup olmadığı sorusuna, o göstergeleri doğal ve uzlaşımsal göstergeler olarak ikiye ayırmak suretiyle cevap vermişti. William'a göre, söz konusu doğal gösterge, zihnin bir şeyi algıladığı ya da anladığı zaman oluşturduğu şey olarak kavrama tekabül eder. Kavramın nasıl bir gerçekliği vardır?

Ockhamlı'ya göre, bu konuda akla gelen ilk görüş, kavramın, dış nesnelerin bir benzeri ya da kopyası olmasından dolayı, zihnin bu nesnelerin farkına ya da bilincine varmasını sağlayan zihinsel bir imge ya da suret olduğunu dile getirir. Bununla birlikte, o, tıpkı daha sonra Hume'un yapacağı gibi, bir zihinsel imge ya da suretin, zihinde, kendilerinin bir benzeri olduğu nesneleri, bu nesneler daha önceden biliniyor olmadıkça, aynen Herkül heykelinin daha önce Herkül'ü görmemiş olan birine Herkül'ü temsil ede-

[479] Bkz., John Marenbon, *Later Medieval Philosophy*, London, 1991, s.182.

memesine benzer bir şekilde, temsil edemeyeceğine işaret eder. Bu durumda geriye üç alternatif kalmaktadır:

> Fakat ruhta bir gösterge olan bu şey nedir? Bununla ilgili olarak çok çeşitli görüşlerin bulunduğu söylenmelidir. Çünkü bazıları onun [doğal gösterge ya da kavramın] ruh tarafından oluşturulmuş olan belli bir kurgudan başka hiçbir şey olmadığını söylerler. Diğerleri onun ruhta, anlama ediminden ayrı olarak, öznel bir biçimde varolan belirli bir nitelik olduğunu söylerler. Başkaları ise onun anlama edimi olduğunu belirtir. Ve bütün bunların lehine şunun söylenmesi gerekmektedir: Daha az ilkeyle açıklanabilen daha fazlasına ihtiyaç duymadan açıklanabilendir. Bununla birlikte, anlama ediminden ayrı bir şey öne sürmek suretiyle açıklanan herşey böyle ayrı bir şeyin varoluşu öne sürülmeden de açıklanabilir. Zira bir şeyin yerini tutmak ve bir şeye delalet etmek, bu kurgusal kendiliğe olduğu kadar, anlama edimine de aittir; öyleyse, anlama ediminin ötesinde herhangi bir şeyin varoluşunu öne sürmemek gerekir.[480]

Ockhamlı sağladığı tasarruftan dolayı üçüncü görüşü seçer. Buna göre, kavram, kendilerinin bir kavramı olduğu bireysel şeyleri anlama ediminden başka hiçbir şey değildir. Yani, kavram anlama ediminin bizatihi kendisine tekabül eder. Söz konusu doğal gösterge, anlama ediminin kendisi olarak kavram görüşü aynı zamanda bize, onun düşüncesini belirleyen ve "Ockhamlının Usturası" olarak bilinen ünlü ilke ya da maksimi verir.

---

[480] Ockhamlı William'dan aktaran W. T. Jones, *A. g. e.*, s. 322.

Bibliyografya

Adjukiewicz. Kazimierz.: *Felsefeye Giriş* (çev. A. Cevizci), Ankara, 3. baskı, 1996

Alper, Ö. M.: *İslâm Felsefesinde Akıl-Vahiy/Felsefe-Din İlişkisi,* İstanbul, 2000.

Altıntaş, Doç. Dr. Hayrani.: *İbn Sina Metafiziği,* Ankara, 1985

Aquinas, *Selected Writings (Selected and Translated With an Introduction and Notes by Timothy McDermott)*, Oxford, 1993

Armağan, Mustafa.:*İslâm'da Bilgi ve Felsefe*, İstanbul, 1997,

Arrington, Robert, L.: *Western Ethics: An Historical Introduction,* Oxford, 1998

Ashby, Warren.:*A Comprehensive History of Western Ethics,* New York, 1997

Augustine.: "The Teacher", *Philosophy in the Middle Ages*(ed. by A. Hyman - J. J. Walsh), Indianapolis, 1973, s. 20-32

Augustine.: "On Free Will", *Philosophy in the Middle Ages*(ed. by A. Hyman - J. J. Walsh), Indianapolis, 1973, s. 33-63

Augustine.: "Retractions", *Philosophy in the Middle Ages*(ed. by A. Hyman - J. J. Walsh), Indianapolis, 1973, s. 64-68

Augustine.: "On The Trinity", *Philosophy in the Middle Ages*(ed. by A. Hyman - J. J. Walsh), Indianapolis, 1973, s. 69-74

Augustine.: "The City of God", *Philosophy in the Middle Ages*(ed. by A. Hyman - J. J. Walsh), Indianapolis, 1973, s. 89-113

Augustinus, Saint.: *İtiraflar*(çev. D. Pamir), İstanbul, 1999.

Aquinas, Thomas.: The Summa Theologica, *Philosophy in the Middle Ages*(ed. by A. Hyman - J. J. Walsh), Indianapolis, 1973, s. 516-579.

Avicenna.: *The Healing* (*Al-Shifâ*) (çev., Arthur Hyman), *Medieval Political Philosophy: A Sourcebook* (eds., Ralph Lerner and Muhsin Mahdi)'da, New York, 4th edition, s. 22-34.

Avicenna, The Healing(trans. by A. Hyman), *Philosophy in the Middle Ages*(eds., A. Hyman and J. J. Walsh), Indianapolis, 2nd edit. 241-255.

Aydın, Mehmet.: "İbn Sinâ'nın Mutluluk (*Es-Sa'âde*) Anlayışı",*İbn Sinâ Doğumunun Bininci Yılı Armağanı* (der. Ord. Prof. Dr. Aydın Sayılı), Ankara, 1984, s. 433-59.

Barthold, W.: *İslâm Medeniyeti Tarihi*(çev. F. Köprülü), Ankara, 1963

Bayrakdar, Doç. Dr. Mehmet.: *İslâm Felsefesine Giriş*, Ankara, 1988

Bedevî, Abdurrahman.: "Muhammed İbn Zekerriyya el-Razî"(çev. Osman Bilen), *Klâsik İslâm Filozofları ve Düşünceleri*(ed. M. M. Şerif), İstanbul, 1997, s. 23-41.

Boer, Prof. Dr. T. J. de.: *İslâmda Felsefe Tarihi*, Ankara, 1960

Boethius, "How Substance Can be Good in Virtue of Their Existence Without Being Absolute Goods", *Philosophy in the Middle Ages, The Christian, IIslamic and Jewish Traditions*(A. Hyman and James J. Walsh(eds)), Indianapolis, 2nd edition, 1986, s. 128-130

Boethius, "The Consolation of Philosophy", *Philosophy in the Middle Ages, The Christian, IIslamic and Jewish Traditions*(A. Hyman and James J. Walsh(eds)), Indianapolis, 2nd edition, 1986, s. 117-127

Bolay, Prof. Dr. Süleyman Hayri.: *Aristo Metafiziği ile Gazzalî Metafiziğinin Karşılaştırılması*, 3. baskı, Ankara, 1993.

Bolay, Prof. Dr. Süleyman Hayri.: *Felsefî Terimler ve Doktrinler Sözlüğü*, 6. baskı, Ankara, 1996.

Bolay, Süleyman Hayri.: "Âlem maddesi", *İslâm Ansiklopedisi*, Diyanet Vakfı yayınları, cil2, İstanbul, 1989, s. 357-360.

Bréhier, Emile.: *Histoire de la Philosophie,* vol. 1, *Antiquité et Moyen Age,* 4e édition, Paris, 1981.

Bréhier, Emile.: *The History of Philosophy, The Middle Ages and The Renaissance* (trans. by W. Baskin), Chicago, 1965

Brown, Stephen.: "The intellectual context of later medieval philosophy: universities, Aristotle, arts theology", *Routledge History of Philosophy,* vol. III, *Medieval Philosophy* (ed. John Marenbon), s. 188-203

Butterworth, Charles E.: *İslâm Felsefesinde Siyasî Düşüncenin Gelişimi* (çev. Selahattin Ayaz), İstanbul, 1999

Cahn, Steven M.(ed.).: *Classics of Western Philosophy*, Indianapolis, 1977

Carré, Meyrick H.: *Realists and Nominalists*, Oxford, 1946

Cevizci, Ahmet.: *İlkçağ Felsefesi Tarihi*, Bursa, 1998

Cevizci, Ahmet.: *Paradigma Felsefe Sözlüğü*, Paradigma Yayınları, İstanbul, 1999.

Cevizci, Ahmet(der. ve çev.).: *Metafiziğe Giriş* (der. ve çev. A. Cevizci), Paradigma Yayınları, İstanbul, 2001.

Chadwick, H.: *Augustine*, Past Masters, Orford, 1986.

Collinson, Diané, *Fifty Major Philosophers*, London, 1987.

Collinson, Diané ve Wilkinson, Robert.: *Otuz Beş Doğu Filozofu* (çev. M. Berke - H. Bravo - S. Özbudun - B. F. Ülner), Ankara, 2000.

Connor, D. J.(ed): *A Critical History of Western Philosophy* , Glencoe, 1964.

Coplestone, Frederick.: *A History of Philosophy,* vol. 2, ve 3, London, 1954

Corbin, Henry.: *İslâm Felsefesi Tarihi* (çev. Hüseyin Hatemi), İstanbul, 1986

Çağrıcı, Mustaf.: "Gazzâlî maddesi", *İslâm Ansiklopedisi,* Diyanet Vakfayınları, 12. cilt, İstanbul, 1995, s. 493-505

Çotuksüken, Betül.: *Petrus Abelardus'un Ahlak Anlayışı* , İstanbul, 1988

Çotuksöken, Betül.: *OrtaçağYazıları,* İstanbul, 1993

Çotuksöken, Betül - Babür, Saffet.: *Ortaçağda Felsefe* , İstanbul, 1993

Çubukçu, İbrahim Agah.: *İslâm Düşünürleri,* Ankara, 1977.

Çubukçu, İbrahim Agah.: *İslâm Felsefesinde Allah'ın Varlığının Delilleri*, 3. baskı, Ankara, 1978

Dağ, Mehmet.: "İbn Sinâ'nın Psikolojisi", *İbn Sinâ Doğumunun Bininci Yılı Armağanı* (der. Ord. Prof. Dr. Aydın Sayılı), Ankara, 1984, s. 319-404

Davidson, Herbert A.: *Alfarabi, Avicenna and Averroes on Intellect*, Oxford, 1992.

Davies, Brian.: "Thomas Aquinas", *Routledge History of Philosophy,* vol. III, *Medieval Philosophy*(ed. John Marenbon), s. 241-68.

Dronke, Peter(ed.).: *A History of Twelfth Century Western Philosophy*, Cambridge, 1988

Dumont, Stephen.: "Henry of Ghent and Duns Scottus", *Routledge History of Philosophy,* vol. III, *Medieval Philosophy*(ed. John Marenbon), s. 291-328.

Durusoy, Ali.: "İbn Sinâ maddesi", *İslâm Ansiklopedisi,* Diyanet Vakfı Yayınları, 20. cilt. İstanbul, 2000, s. 322-31.

Ebbesen, Sten.: "The Paris arts faculty: Siger of Brabant, Boethius of Dacia, Radulphus Brito", *Routledge History of Philosophy,* vol. III, *Medieval Philosophy*(ed. John Marenbon), s. 269-90.

Ebenstein, William.: *Siyasî Felsefenin Büyük Düşünürleri* (çev. İsmet Özel), İstanbul, 1996.

Edwards, Paul(ed.).: *The Encyclopedia of Philosophy* , 8 cilt, New York, 1967.

El-Ehvâni, Ahmed Fuad.: "Kindî"(çev. Osman Bilen), *Klâsik İslâm Filozofları ve Düşünceleri*(ed. M. M. Şerif), İstanbul, 1997, s. 7-22.

El-Ehvâni, Ahmed Fuad.: "İbn Rüşd"(çev. İlhan Kutluer), *Klâsik İslâm Filozofları ve Düşünceleri*(ed. M. M. Şerif), İstanbul, 1997, s. 299-326.

El-Ma'sumî, Muhammed Sagir Hasan.: "Fârâbî II"(çev. Burhan Köroğlu), *Klâsik İslâm Filozofları ve Düşünceleri* (ed. M. M. Şerif), İstanbul, 1997, s. 81-93.

Evans, G. R.: *Philosophy and Theology in the Middle Ages*, London, 1993

Fahri, Prof. Dr. Macid.: *İslâm Felsefesi Tarihi*(çev. Kasım Turhan), İstanbul, 1998

Fahri, Macid.: *İslâm felsefesi, Kelâmı ve Tasavvufuna Giriş*(çev. Şahin Filiz), İstanbul, 1998.

Fârâbî.: *İlimlerin Sayımı* (çev. Ahmed Ateş), İstanbul, 1955.

Fârâbî.: *İdeal Devlet (El-Medînetü'l- Fâzıla)* (çeviri ve açıklamalar, Prof. Dr. Ahmet Arslan), Ankara, 1997.

Fârâbî.: "Fârâbî'nin Şarâ'it ul-Yakîn'i" (çev. Prof. Dr. Mübahat T. Küyel), *Araştırma*, I 1963, Ankara, s. 151-226

Fârâbî.: *es-Siyasetü'l-Medeniye* (çev. M. Aydın - A. Şener - R. Ayaz), İstanbul, 1980.

Fârâbî.: *Mutluluğu Kazanma, "Tahsilü's Saâde", Fârâbî'nin Üç Eseri* (çev. H. Atay), Ankara, 1974

Fârâbî.: *Fusulü'l-Medeni (Siyaset Felsefesine Dair Görüşler)*(çev. Yrd. Doç. Dr. Hanifi Özcan), İzmir, 1987

Fârâbî.: *Fârabî'nin Bazı Mantık Eserleri* (çeviri ve inceleme: Prof. Dr. Mübahat Türker Küyel), 2. baskı, Ankara, 1990.

Fârâbî.: *Farâbî'nin Peri Hermeneias Muhtasarı*(çeviri ve inceleme: Prof. Dr. Mübahat Türker Küyel), 2. baskı, Ankara, 1990.

Flew, Antony.: *An Introduction to Western Philosophy*, London, 1971.

Foster, M. B.: *Masters of Political Thought*, Boston, 1941

Gazâlî, Muhammed el-.: *Tahafütü'l Felâsife* (çev. H. Bekir Karlığa), İstanbul, 1981.

Gersh, Stephen.: "John Scottus Eriugena and Anselm of Canterbury", *Routledge History of Philosophy*, vol. III, *Medieval Philosophy*(ed. John Marenbon), s. 120-49.

Gibson, Arthur.: "Ockham's world and future", *Routledge History of Philosophy*, vol. III, *Medieval Philosophy*(ed. John Marenbon), s. 329-67.

Gilson, Etienne.:*Introduction à l'Étude de St. Augustin*, Paris, 1930.

Gilson, Etienne.: *The Spirit of Medieval Philosophy* (trans. by A. H. C. Downes), New York, 1940.

Gilson, Etienne.:*La Philosophie au Moyen Age, Des Origines Patristiques A la Fin du XIVe Siècle*, Paris, 1947.

Goodman, Lenn, A.: *Avicenna*, London, 1992.

Gökberk, Macit.: *Felsefenin Evrimi*, İstanbul, 1979.

Gökberk, Macit.: *Felsefe Tarihi*, 3. baskı, İstanbul, 1974.

Gutas, Dimitri.: *Avicenna and The Aristotelian Tradition*, Leiden, 1988

Guthrie, W. K. C.: *İlkçağ Felsefesi Tarihi*(çev. Ahmet Cevizci), Ankara, 1989.

Honderich, Ted .:*The Oxford Companion to Philosophy*, Oxford, 1995 .

Hyman, Arthur and Walsh, James J.(eds): *Philosophy in the Middle Ages, The Christian, Islamic and Jewish Traditions*, 2nd Edition, Indianapolis, 1986.

İbn Rüşd.: *İbn Rüşd'ün Felsefesi: Faslu'l-Mekaal, Kitabu'l-Keşf* (çev. Nevzat Ayasbeyoğlu, Ankara, 1955.

İbn Rüşd.: *Felsefe - Din İlişkileri* (*Faslu'l-makâl* ve *el-Keşf an minhâci'l-edille*) (hazırlayan Süleyman Uludağ), İstanbul, 1985.

İbn Sinâ.: *Avicenna's Psychology, An English Translation of Kitâb al-Najât* by Fazlur Rahman, London, 1952.

İbn Sinâ.: *Miraj Nâma* [*The Book of the Prophet Muhammad's Ascent to Heaven*]*Allegory and Philosophy in Avicenna*'da, (trans. Peter Heath), Philadelphia, 1992.

İbn Sinâ.: "Nübüvvetin İspatı, Ve Nebilerin Sembol ve Benzetmelerinin Te'vîli Üzerine"(çev. Hüseyin Aydın-Enver Uysal-Hidayet Peker), *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, cilt, 7, sayı, 7, s. 565-573.

Ivry, Alfred L.: Fârâbî ve İbn-i Sinâ'nın Metafiziğindeki Yeni-Platoncu Ögelerin Değerlendirilmesi"(çev. Ahmet Cevizci), *Uluslararası İbn Türk, Hârezmi, Fârâbî, Beyrûnî ve İbn Sinâ Sempozyumu Bildirileri*, Ankara, 1990, s. 163-74.

Ivry, Alfred L.:"Averroës", *Routledge History of Philosophy*, vol. III, *Medieval Philosophy*(ed. John Marenbon), s. 49-64.

Jolivet, Jean.: "From the Beginnings to Avicenna", *Routledge History of Philosophy,* vol. III, *Medieval Philosophy* (ed. John Marenbon), s. 29-48.

Jones, W. T.: *A History of Western Philosophy*, vol. II, *The Medieval Mind,* New York, 1969.

Kaluza, Zénon.: "Late Medieval Philosophy, 1350-1500", *Routledge History of Philosophy,* vol. III, *Medieval Philosophy*(ed. John Marenbon), s. 426-51.

Karlığa, Bekir.: "Pythagorasçı Felsefenin Türk-İslâm Dünyasına Yansıması", *Felsefe Arkivi*, sayı 22-23, İstanbul, 1981, s. 245-79.

Karlığa, Bekir.: "İbn Rüşd maddesi", *İslâm Ansiklopedisi*, Diyanet Vakfı yayınları, 20. cilt, İstanbul, 2000, s. 253-89

Kaya, Mahmut.: "Aristoteles'in Ahlâk ve Siyaset Felsefesinin İslâm Dünyasına Yansıması", *Felsefe Arkivi*, sayı 22-23, İstanbul, 1981, s. 207-43.

Kaya, Mahmut.: *İslâm Kaynakları Işığında Aristoteles ve Felsefesi,* İstanbul, 1983.

Kaya, Mahmut.: "Fârâbî maddesi", *İslâm Ansiklopedisi,* Diyanet Vakfı Yayınları,12. cilt, İstanbul, 1995, s.145-162.

Keklik, Nihat.: "Türk-İslâm Filozofu İbn Sinâ: Hayatı ve Eserleri", *Felsefe Arkivi*, sayı 22-23, İstanbul, 1981, s. 1-56.

Kenny, Anthony(ed).:*The Oxford Illustrated History of Western Philosophy*, Oxford, 1994.

Kindî.: *Felsefî Risâleler*(çeviri ve İnceleme Mahmut Kaya), İstanbul, 1994.

Kneale, William and Martha.: *The Development of Logic,* Oxford, 1962.

Knowles, D.:*The Evolution of Medieval Thought*, 2nd edit., London, 1998.

Kraus, P. ve Pines, S.: "Râzî maddesi", *İslâm Ansiklopedisi*, 5. baskı, Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, 9. cilt, 1978, s. 642-45.

Kurtoğlu, Zerrin.: *İslâm Düşüncesinin Siyasal Ufku,* İstanbul, 1999.

Küyel, Mübahat T.: *Üç Tehafüt Bakımından Felsefe ve Din Münasebeti,* Ankara, 1956.

Küyel, Mübahat T.: "Fârâbî'ye Atfedilen Küçük Bir Eser" *Araştırma*, III, 1965, s. 1-63.

Küyel, Mübahat T.: *Aristoteles ve Fârabî'nin Varlık ve Düşünce Öğretileri*, Ankara, 1969.

Küyel, Mübahat T.: "Fârabî'de Fizikötesinin Önemi ve Menşei", *D. T. C. F. Dergisi*, XX, 1962, s. 45-55.

Küyel, Mübahat T.: "Değer ve Fârâbî", *Araştırma* X, 1973 s. 215 - 229.

Libera, Alain de.: *La Philosophie Médiévale*, Paris, 1989.

Lerner, Ralph - Mahdi Muhsin(eds.).: *Medieval Political Philosophy: A Sourcebook*, 4th edition, New York, 1984.

Luscombe, David.: *Medieval Thought*, Oxford, 1997.

Madkour, İbrahim.: "*Şifâ*'nın Metafiziğine Giriş"(çev. Prof. Dr. Mübahat T. Küyel), *İbn Sinâ Armağanı*, Ankara, 1984.

Madkûr, İbrahim.: "Fârâbî I"(çev. Osman Bilen), *Klâsik İslâm Filozofları ve Düşünceleri*(ed. M. M. Şerif), İstanbul, 1997, s. 43-64.

Magee, Bryan.: *Büyük Filozoflar, Platon'dan Wittgenstein'a Batı Felsefesi* (çev. Ahmet Cevizci), Paradigma yayınları, İstanbul, 2001.

Mahmoud, Fawkia Hussein.: "Fârabî'nin Felsefesinde Evrenin Olumsallığı"(çev. Ahmet Cevizci), *Uluslararası İbn Türk, Hârezmi, Fârâbî, Beyrûnî ve İbn Sinâ Sempozyumu Bildirileri*, Ankara, 1990, s. 179-90.

Mahmoud, Fawkia Hussein.: "İbn Sinâ'nın Felsefesinde Evrenin Olumsallığı"(çev. Ahmet Cevizci), *Uluslararası İbn Türk, Hârezmi, Fârâbî, Beyrûnî ve İbn Sinâ Sempozyumu Bildirileri*, Ankara, 1990, s. 191--202.

Marenbon, John.: *Early Medieval Philosophy*, 2nd edit., London, 1988.

Marenbon, John.: *Late Medieval Philosophy*, 2nd edit., London, 1993.

Marenbon, John.: "Boethius: from Antiquity to the Middle Ages". *Routledge History of Philosophy*, vol. III, *Mediveaval Philosophy*, London, 1998, s. 11-28.

Marenbon, John.: "The Twelfth Century", *Routledge History of Philosophy*, vol. III, *Medieval Philosophy*(ed. John Marenbon), s. 150-187.

Marenbon, John.: "Bonaventure, the German Dominicans and the New Translations", *Routledge History of Philosophy*, vol. III, *Medieval Philosophy*(ed. John Marenbon), s. 225-40

Marmura, Michael, E.: "İbn Sînâ", *İslâmda Bilgi ve Felsefe* (haz. M. Armağan), İstanbul, 1997, s. 87-99.

Marrone, Steve.: "Metaphysics and science in the thirteenth century: William of Auvergne, Robert Grosseteste and Roger Bacon", *Routledge History of Philosophy*, vol. III, *Medieval Philosophy*(ed. John Marenbon), s. 204-224.

McKitterick, Rosamond and Marenbon John.: "Philosophy and its background in the early medieval West", *Routledge History of Philosophy*, vol. III, *Medieval Philosophy*(ed. John Marenbon), s. 96-119.

Özcan, Doç. Dr. Zeki.: *Augustinus'ta Tanrı ve Yaratma*, İstanbul, 1999.

Özcan, Doç. Dr. Zeki.: *Teolojik Hermenuitik*, 2. baskı, İstanbul, 2000.

Price, B. B.: *Medieval Thought*, Cambridge, 1992

Russell, Bertrand.: *Batı Felsefesi Tarihi* (çev. Muammer Sencer), 2. cilt, Ankara, 1972.

Qadir, C. A.: *Philosophy and Science in the Islamic World*, London, 1988

Rahman, Fazlur.: "İbn Sinâ"(çev. Osman Bilen), *Klâsik İslâm Filozofları ve Düşünceleri*(ed. M. M. Şerif), İstanbul, 1997, s. 121-53.

Rahman, Fazlur.: "İslâm Felsefesi", *İslâm'da Bilgi ve Felsefe*(haz. M. Armağan), İstanbul, 1997, s. 37-54.

Sahakian, William, S.: *Ethics: An Introduction to Theories and Problems*, New York, 1974.

Sahakian, William, S.: *Felsefe Tarihi* (çev. Aziz Yardımlı), İstanbul, 1988.

Sayılı, Ord. Prof. Dr(ed.).: *İbn Sinâ Doğumunun Birinci Yılı Armağanı*, Ankara, 1984.

Sena, Cemil.:*Filozoflar Ansiklopedisi,* İstanbul, 1974.

Shehadi, Fadlou.: *Metaphysics in Islamic Philosophy*, New York, 1982.

Singer, P. (ed.): *A Company to Ethics*, Oxford, 1993.

Stroll, Avrum ve Popkin, Richard H.: *Introduction to Philosophy,* 2nd edition, New York, 1972.

Sunar, Cavit.: *İslâm Felsefesi Dersleri,* Ankara, 1967.

Sunar, Cavit.: *İslâm'da Felsefe ve Fârâbî,* Ankara, 1972.

Şenel, Alâeddin.: *Siyasal Düşünceler Tarihi,* Ankara, 1996.

Şerif, M. M(ed).: *Klâsik İslâm Filozofları ve Düşünceleri*(çev. O. Bilen - B. Köroğlu - K. Turhan - İ. Kutluer - M. Armağan - M. A. Tuğsuz- Y. Z. Cömert), İstanbul, 1997.

Şeyh, M. Said.: "Gazâlî I"(çev. Mustafa Armağan), *Klâsik İslâm Filozofları ve Düşünceleri*(ed. M. M. Şerif), İstanbul, 1997, s.155-99.

Şeyh, M. Said.: "Gazâlî II"(çev. Mustafa Armağan), *Klâsik İslâm Filozofları ve Düşünceleri*(ed. M. M. Şerif), İstanbul, 1997, s.199-227.

Taylan, Dr. Necip.: *Anahatlarıyla İslâm Felsefesi*, 2. baskı, İstanbul, 1985.

Tekeli, S - Kâhya, E. - Dosay, M. - Demir, R. - Topdemir, H. G. - Unat Y. ve Aydın, A. K.: *Bilim Tarihine Giriş,* Ankara, 1999.

Tepe, Harun.: *Platon'dan Habermas'a Felsefede Doğruluk ya da Hakikat*, Ankara, 1995.

Topaloğlu, Bekir.: *Allah'ın Varlığı*, Ankara, 1981.

Topaloğlu, Bekir.: "Allah maddesi", *İslâm Ansiklopedisi*, cilt 2, Diyanet Vakfı yayınları, İstanbul, 1989, s. 473-98.

Ülken, Hilmi Ziya.: "İbn Sinâ'nın Felsefesi", *Felsefe Arkivi*, sayı 22/23, İstanbul, 1981.

Ülken, Hilmi Ziya.: *İslâm Felsefesi,* 3. baskı, İstanbul, 1983.

Versenyi, L.: *Sokrates ve İnsan Sevgisi* (çev. Ahmet Cevizci), 2.. baskı, Ankara, 1994.

Watt, W. Montgomery.: *İslâmî Tetkikler, İslâm Felsefesi ve Kelâmı* (çev. Süleyman Ateş), Ankara, 1968.

Watt, W. Montgomery.: *İslâm Düşüncesinin Teşekkül Devri* (çev. Doç. Dr. Ethem Ruhi Fığlalı), Ankara, 1981.

Weber, Alfred.: *Felsefe Tarihi* (çev. Vehbi Eralp), 4. baskı, İstanbul, 1991.

West, David.: *Kıta Avrupası Felsefesine Giriş* (çev. Ahmet Cevizci), Paradigma Yayınları, İstanbul, 1998.

Wickens, G. M. (ed.).: *Avicenna: Scientist and Philosopher, A Millenary Symposium*, London, 1952.

Wippel, John F. ve Wolter, Allan B.(eds):*Readings in the History of Philosophy, Medieval Philosophy, From St. Augustinus to Nicholas of Cusa*, New York, 1969.

Wogaman, J. Philip.: *Christian Ethics, A Historical Introduction*, Kentucky, 1993.

ASA
KİTABEVİ

1. **Enneadlar** - Plotinus, çev. Zeki Özcan
2. **Heidegger'de Varlık ve Zaman** - A. Kadir Çüçen (İlaveli 2.baskı)
3. **Törelerin Aynasında Doğu ile Batı** - Sefa Şimşek
4. **Politik Kültür Yazıları** - Süleyman Seyfi Öğün
5. **Mantık** - A. Kadir Çüçen (İlaveli 2.baskı)
6. **Siyaset, Demokrasi ve Kimlik** - Ali Yaşar Sarıbay
7. **Böyle Buyurdu Zerdüşt** - Friedrich Nietzsche, çev.: A. Turan Oflazoğlu
8. **Bursa Şairleri** - Kadir Atlansoy
9. **İlkçağ Felsefesi Tarihi** - Ahmet Cevizci (İlaveli 2.baskı)
10. **Bir Politikbilim Perspektifi** - A.Yaşar Sarıbay, S. Seyfi Öğün
11. **Kent, Kimlik ve Küreselleşme** - Rana A. Aslanoğlu
12. **Felsefeye Giriş** - A. Kadir Çüçen (İlaveli 2.baskı)
13. **Wittgenstein'da Din Felsefesi** - Jean Greisch, çev. Zeki Özcan
14. **Harflerin İlmi** - İbn Arabî, çev. Mahmut Kanık
15. **Sanat ve Estetik Kuramları** - Nejat Bozkurt
16. **Ortaçağ Felsefesi Tarihi** - Ahmet Cevizci (İlaveli 2.baskı)
17. **Ana Hatlarıyla Klasik Mantık** - İbrahim Emiroğlu
18. **Söz Edimleri Kuramı ve Etik** - Paul Ricoeur, çev. Atakan Altınörs
19. **Saklı Zamanlar** - Ramis Dara
20. **Plotinos'un Aşk Kuramı** - Zerrin Kurtoğlu
21. **Yazılı Anlatıma Giriş** – Ramis Dara
22. **Nietzsche'nin Tanrı Öldü Sözü ve Dünya Resimleri Çağı** – Martin Heidegger , çev: Levent Özşar
23. **Onyedinci Yüzyıl Felsefesi Tarihi** - Ahmet Cevizci
24. **Nibelungen, Bin Yıllık Cermen Destanı** – çev: Cem Demir
25. **XV. Yüzyıldan Bugüne Rumeli Motifli Türk Şiiri Antolojisi** – Ahmet Emin Atasoy
26. **Bilgi Felsefesi**- A.Kadir Çüçen

ASA
KİTABEVİ
Ünlü Cad. Sönmez İş Sarayı No: 20 BURSA
Tel: 0 224 220 40 74 Fax : 0 224 223 93 20

ORTAÇAĞ FELSEFESİ TARİHİ

AHMET CEVİZCİ

Çoğumuza göre bütünüyle "karanlık," bir kısmımız içinse "olabilecek bütün hakikat ve hikmetlerin çağı" olan Ortaçağın gerçek yüzünü, onun en yüksek kültür değerlerinden biri olarak felsefesini doğru, açık, sistematik, sınıflayıcı ve anlaşılır bir dille anlatmaya yönelik ciddi bir teşebbüs niteliğindedir, *Ortaçağ Felsefesi Tarihi*.

Müstakil bir Ortaçağ felsefesi tarihi olarak, alanında ve türünde Türkçe'de yayımlanan ilk eser olma onurunu taşımaktadır. Üstelik, sadece Hristiyan felsefesine değil, fakat aynı zamanda İslâm felsefesine de hakettiği yer ve değeri veren bakış açısıyla...

Kitap, Ortaçağ felsefesinin başta iman-akıl, din-felsefe ilişkisi olmak üzere, bütün problematiklerini ve tümeller kavgasından Tanrı delillerine, teoloji olarak metafizikten etiğe, teknik bir nitelik taşıyan bütün konuları yanında; bu felsefe geleneğinin Aziz Augustinus'tan Ockham'lı William'a, Kindî'den İbn Rüşd'e tüm büyük filozoflarının görüşlerini de ihtiva etmektedir.

ASA

ISBN 975-8149-15-6

9 789758 149155