Betül ÇOTUKSÖKEN
SUNUŞ
*
MAKALELER

Yasemin AKIŞ YAMAN
Ortaçağdan Varoluşçu Felsefeye: Augustinus ve Kierkegaard'da Kötülüğün Kaynağı ve Suçluluğun Devamlılığı Problemi
*
C. Cengiz ÇEVİK
Policraticus'ta Yasanın Efendisi ve Kölesi Olarak Kral
*
Ünsal ÇİMEN
Francis Bacon'ın Dışsal Mekaniği ve Matematikçi Fizikçilerin Makine Sistemi
*
F. Didem ÇOBAN SARI
Augustinus ve Boethius'un Düşüncelerinde *Sempiternus* Kavramı
*
Aysel DEMİR
Bu Dünyaya Fırlatılma ve Augustinus'un Kutsal Devleti
*
Kurtul GÜLENÇ & Nihal Petek BOYACI
Aquinalı Thomas'ta Doğal Hukuk Öğretisi
*
Aliye KARABÜK KOVANLIKAYA
İbn Sînâ'da Ben Bilinci
*
Esma KAYAR
Suarez'de Akıl Varlıkları Olarak Olumsuzlama ve Yoksunluk
*
Aylin KILIÇ CEPDİBİ
Ortaçağdan Rönesansa: Hümanizm ve Batı Felsefe Geleneği Açısından Değerlendirmesi
*
Eyüp Ali KILIÇASLAN
Hegel'in *Felsefe Tarihi Dersleri*'nde 'Ortaçağ Felsefesi'
*
Samet MOR
Perspektif: Bilim ve Güzel Sanatların Kesişiminde Bir Biçim Tartışması
*
Özden ÖZKAYA
Augustinus'un Zaman Anlayışı
*
Nalan SARAÇ
Thomas Aquinas'ın Duygu Anlayışı ve Duyguların Ahlak Üzerine Etkileri
*
E. Burak ŞAMAN
İbn Sînâ ve Descartes'ta Ben Bilgisi ve Kesinlik
*
Barış UZUN
Ortaçağ ve Ötesi: Empirizmin Habercisi Olarak Ockhamlı William
*
Engin YURT
Hıristiyanlıkta Kutsalın Doğasına Dair Fikir Ayrılığı ve Buna Kilise Babaları'nda Olası Bir Çözüm

ISSN 2148095-8
9 772148 095002 10>
40₺

felsefidusun.com
/felsefidusun

Felsefi Düşün | Nisan 2018 Sayı: 10 | ORTAÇAĞ VE RÖNESANS FELSEFESİ

Felsefi Düşün

Akademik Felsefe Dergisi

Nisan 2018 Sayı: 10 ISSN: 2148-0958



ORTAÇAĞ VE RÖNESANS FELSEFESİ

SUNUŞ



Felsefece düşünmenin ve dile getirmenin yolları Eskiçağdan bu yana ana doğrultular öne çıkmak üzere, neredeyse sonsuz bir çeşitlilik içinde kendini gösterir. Benzerlikler ve farklılıklar üzerinden ya da benzerlikleri ve farklılıkları ölçü alarak varolana felsefece yöneldiğimizde, düşünme ve dile getirmede ya da söylem oluşturmada farklı düzeylerde de olsa, kimi etkilenmelerin olduğu, kimi söylemlerin birbirine daha yakın durduğu, öncekilerden ya da aynı zaman dilimi içinde olandan, olanlardan alınan kimi esinlerle, 'metinlerarası' ve metinlerin kendilerine özgü bağlamları olan 'söylemlerarası' bir diyaloğun oluştuğu fark edilir. Felsefi düşünmenin ve felsefi söylemin belki de bir varolan olarak en ortak görünümünün nabzı tam da burada atar.

Doğrudan da olabileceği gibi, çoğun başkalarından alınan esinle bir yandan dışdünya-düşünme-dil, öte yandan da insan-dünya-bilgi ya da bilgi olmayan ilişkisine yönelen filozof içinde bulunduğu zaman dilimini başkalarının zihninden süzülüp gelenlerle ilkin biçimlendirir, hatta içeriklendirir ve bu arada ya 'kendisi' olur ya da neredeyse, başkalarından devşirdiği düşünceler aracılığıyla, onların belleğinin tanığı olarak düşünsel-söylemsel varlığını sürdürmeyi yeğler. Öyleyse felsefe dünyasının her öznesi bir bakıma kendini, kendi zamanını yaşar; ancak tanıklığa da her zaman kapı aralar, böyle bir tanıklığa yakın durur.

Felsefi söylem yapısı gereği kendinden öncesinde, hatta çok öncesinde, ardından kendi zamanında felsefece neler olup bittiğini sürekli olarak sorgular; varolanı felsefece hep yeniden ele alır; zamanlar arasındaki gidiş gelişlerle hem kendine hem de başkalarına uzanır. Felsefece düşünme doğrudan içinde bulunduğu çağın, zamanın varolan kavram, sorun ve sorularına yönelmede keskin bakışını başkalarının yönelmelerine de çevirir; içinde bulunduğu ortamın tüm düşünsel, dilsel verimlerini dikkate alır ve geleceğe bırakacaklarıyla da birlikte kendisi olur. Çünkü filozof *philosophia perennis*'in taşıyıcı öznesi olarak, yalnızca şimdiye demir atmaz, sadece şimdide

oyalanmaz; o hep zamanlar arasında yaşar. Ortaçağ filozofu da böyledir. Ayrıca, insanlar gibi, zaman dilimlerinin kendileri de hep aradadır. Ancak 'arada olma'nın belki de en iyi, en yetkin bir biçimde temsil edildiği bir çağ olarak Ortaçağ, 'orta zaman', kendinden önce olanı kendince işleyerek, verimlendirerek kendinden sonraya yine işlenmek ve verimlendirilmek üzere bırakmıştır.

Ortaçağ kendinden öncekine, Eskiçağa 'kendince' yönelmiş, Eskiçağı 'kendince' değerlendirmiş, eldeki sınırlı malzemeden olabildiğince üstün düzeyde verimler elde etmiş ve kendinden sonrakilere de son derece zengin, ayrıca farklı yorumlamalara açık bir miras bırakmış; hatta yöneldiği ve ayrıntılı olarak mercek altına aldığı kavram, sorun ve sorularla varlığını hep sürdürmüş ve sonraki çağların ana niteleyicisi olmuştur. Ne türden olursa olsun, varolanla (başka bir yapıda ve işlevde olanla), kavram (yine başka bir yapı ve işlevde olan) ve terim/sözcük/ad (bambaşka bir yapıda ve işlevde olan) arasındaki gerilimli ilişkilere yönelen Ortaçağ filozofu yaşayan, düşünen, dile getiren, söylem üreten bir kişi olarak 'arada oluşu'nu yapıtlarında sergilemiştir. Bu filozof diyalog kurmanın ancak arada olmakla başarılabileceğini anlamıştır. Arada olmayı hayatının tüm aşamalarında yaşayan Abælardus örneğinde olduğu gibi: Abælardus öylesine içten yakalamıştır ki bu insanlık durumunu, onu yapıtına ad olarak verme cesaretini göstermiş; *Filozof, Yahudi ve Hıristiyan Arasında Diyalog*'u kaleme almıştır. Ortaçağda vurgulanan, dikkatlere sunulan kavram, sorun ve sorular arada olma izleğinin eşliğinde, daha sonrasının temel gündem maddeleri olmuştur. Bu bağlamda Umberto Eco'yu da anabiliriz; şöyle diyor *Ortaçağı Düşlemek* başlıklı kitabında:

> Tüm çağdaş 'dumanı üstünde' sorunlarımızın kökü Ortaçağdadır; bu yüzden ne zaman kendi kendimize, kökenimize ilişkin sorular sorsak, o döneme geri dönmemiz şaşırtıcı değildir. Ortak Pazarın oturumları sırasında tartışılan tüm sorunlar, Ortaçağ Avrupa'sının durumundan kaynaklanır. Böylece, Ortaçağa bakmak, çocukluğumuza bakmaktır; tıpkı bir hekimin şimdiki sağlık durumumuzu anlamak için bize çocukluğumuza ilişkin sorular sorması gibi ya da bir ruh hekiminin şimdiki nevrozlarımızı anlamak için başlangıçtaki durumu özenle araştırması gibi.[1]

Gerçekten de Eco haklıdır; günümüz dünyasında nerede hâlâ canlılığını koruyan bir sorun, bunalım varsa, onun kökleri büyük ölçüde Ortaçağdadır. Ortaçağ varlığını, kendisi olmayı arada oluşuna borçlu olan insana, insanın bu duruşuna belki de en yetkin biçimde tanıklık etmektedir. 'Arada olmak ve bir arada olmak' insan dünyasında hep birlikte gittiğine göre, bu dönemdeki, bu

[1] Umberto Eco, *Ortaçağı Düşlemek*, çev. Şadan Karadeniz (İstanbul: Can Yayınları, 1997), 121.

ara zamandaki yaşamaya, buradaki bir aradalığa, gündelik yaşamın farklı ögelerden oluşan akışı da içinde olmak üzere bilgiyle, bilgi olmayanı içeren kaynakların hep bir aradalığı eşlik etmektedir. Bu bağlamdaki saptamalardan birine dikkati çekebiliriz: "(…) XI. ve XII. yüzyıldaki diyalektikçiler ve diyalektik-karşıtları arasındaki savaşım, inancı temsil eden ilahiyatla, akıl adına konuşan mantık arasında sürekli ve derin bir tartışmanın varlığına tanıklık eder."[2] İnsanın toplum, tarih, kültür üzerinden ve onlar aracılığıyla varolan yapılanışının hem kendisi, hem kendisi olmayan arasındaki bunalımının belki de en yoğun biçimde bu dönemde yaşandığını ileri sürebiliriz.

Eskiçağdan gelenleri yeniden yorumlayanlar, inanma ediminin öznesi olmayı yeğleyenler, hakikatin peşine söz bağlamında düşenler, doğanın kitabını doğrudan okumak yerine, imlemini düşünme ve dil, hatta yalnızca söz boyutunda bulan kutsal kitapları okumayı, onlar arasında 'kendisi olma'yı benimseyenler, bir 'Ortaçağ söylemi' oluşturmuşlardır. Bu genel Ortaçağ söyleminde özetlenen 'Ortaçağ duruşu' Eskiçağdan aldıklarını incelikli olarak verimlendirmiş; bilgiyle bilgi olmayan arasında kalmıştır. Bununla da yetinilmemiş, yaşanan tekilliklerle, kendine verilen ya da önüne konulan, kimi zaman da bizzat kendisinin seçtikleri arasında kalmanın yol açtığı bunalımları ilkin anlamak, sonra da aşmak için verdiği savaşımı kendinde yansıtmıştır. İnsanı, arada oluşundan kaynaklanan bunalımlarıyla, krizleriyle en iyi biçimde betimleyen biri değil midir Augustinus? Gerçekten de *İtiraflar* tam da burada anıştırmaya çalıştıklarımıza tanıklık etmektedir. Teselliyi felsefede bulan Boethius da öyle değil midir? Biraz önce adını andığımız Abælardus da *Historia mea calamitatum*'da insanın kendisi olmasının temeli olan bunalımlarını bu denli canlı bir biçimde anlatmakla burada ileri sürülenleri haklı çıkarmıyor mu?

Ortaçağın kendinden öncekilerden devraldığı; işleyerek, ayrıntılandırarak sonrakilere devrettiği tüm kavramları, sorunları ve soruları, 'gerilim'i ölçü alarak şu başlıklar altında sıralayabiliriz:

- Tekil-tümel gerilimi: Daha açık bir anlatımla, ne türden olursa olsun, ister dışdünyada olsun, ister düşünmede olsun, ister dilde olsun, nesneyle kavram arasındaki, nesneyle sözcük arasındaki ya da kavramla sözcük arasındaki gerilim.

[2] Étienne Gilson, "La philosophie et les arts libéraux", *Arts libéraux et philosophie au Moyen Âge*, *Actes du IVe Congrès international de Philosophie médiévale*, Université de Montréal, 27 Août-2 Sept. 1967 (Paris: Vrin, 1969), 270.

- Akıl-yetke (otorite) ya da akıl-gelenek; başka bir anlatımla, aklın gösterdiğiyle, yetkenin ya da geleneğin ileri sürdükleri arasındaki gerilim ve bu gerilimli durumları aşmak için her ikisini birbirine yaklaştırma çabası,
- Düşünme ve bilme yolu olarak felsefeyle, düşünme ve inanma yolu olarak ilahiyat arasında kalma ve bu arada kalışı aşmak üzere her ikisini buluşturma çabası,
- Yaşama yolu olarak felsefeyle yine farklı bir yaşama yolu olarak din arasında kalan filozof ilahiyatçının ya da ilahiyatçı filozofun, bu arada kalışı aşma çabası,
- Kendi diliyle, başka bir deyişle, yerel diliyle bilmenin ve inanmanın dili arasında kalmanın yarattığı gerilimli durum,
- Dinsel nitelikli okula mensup olmakla olmamak arasında kalmanın yol açtığı gerilimler,
- İçinde yaşanan bu dünya ve bu dünyaya tümüyle gömülmüş bir felsefi mirasla, kutsal kitabın öte dünyaya yönelik belirlemeleri arasında kalmanın getirdiği gerilimler ve bu gerilimleri yeni çözümlerle aşma çabası,
- Mutlak varlık ve mutlak özneyle, mutlak olmayan varlık ve mutlak olmayan özne arasındaki gerilim ve bu gerilimi aşma isteği,
- Doğanın kitabını okumakla kutsal kitabı okumanın yarattığı gerilim,
- Rönesansta da varlığını sürdüren, bu kez Ortaçağın geleneksel kıldıklarıyla, keşifler çağının, örtüleri kaldırma (*descouvrir*, *discooperire*, *descoverte*: Örtüsünü kaldırma, keşfetme, keşfetmek, keşif; Latincede bu sözcükler XII. yüzyılda çevrime girmiştir; Fransızca: *découvrir*, İngilizce: *discover*) çağının gerekleri arasındaki gerilim.

Burada sıralananlar içinde belki de en etkili olanı, adı felsefe tarihine 'tümeller tartışması' olarak geçen tekil-tümel geriliminin sağladığı verimliliktir. Varolanı kendisi yapanın ne ya da neler olduğu konusundaki varlık ilgisinin temelindeki felsefi merak, bu dönemlerde, Ortaçağda ve Rönesansta felsefece ilişki ağlarını dokuyarak, söz konusu ilginin uyandırdığı merakı doyurma, hatta giderme çabası, Ortaçağın ve Rönesansın hem de farklı türleriyle (Karolenj devri Rönesansı, bireyin keşfine tanıklık eden XII. yüzyıl Rönesansı ve sonrasında İtalyan Rönesansı. Keşif, örtüsünü kaldırma sözcüğünün XII. yüzyılda dildeki yerini almasıyla, bireyin keşfinin de yine bu zaman dilimindeki varlığı arasındaki koşutluk, dikkate değer bir noktadır) en verimli ve aynı zamanda geleceğe uzanan yanını oluşturmuştur. Günümüzden bakınca,

Ortaçağlılar ve Rönesanslılar böylece insanın asal gerilimlerini, tekille tümel arasında, bilmenin gösterdiğiyle, inanmanın gösterdiği arasında; akılla, deneyle yetkenin ya da geleneğin gösterdiği, hatta istediği arasında kalmanın neden olduğu gerilimleri en yoğun biçimde yaşamışlardır.

Felsefi Düşün bu sayısını Ortaçağ ve Rönesansa ayırdı. Ortaçağ ve Rönesans filozoflarının söylemlerinden yola çıkarak felsefenin kavram, sorun ve sorularına yönelen yazılar, felsefi söylemin zamanlar, kişiler, diller arasındaki serüvenine ve Ortaçağlıların, Rönesanslıların düşüncelerinin verimlendirilmesine tanıklık ediyor. Felsefece karşılaşmalar, karşılamalar, insanın her türlü varolan ve varolanlar arasında yer alan ilişkiler karşısındaki felsefece duruşu, büyük bir zenginlik içinde; insan felsefesinden, varlık felsefesinden, bilgi felsefesinden, siyaset felsefesine, sanat felsefesine, Ortaçağdan, Rönesansa, modern zamanlara, günümüze Ortaçağlıların, Rönesansın öznelerinin felsefe tarihindeki izdüşümleri tüm zenginliği içinde kendini gösteriyor. Akıldan duyguya, insan dünyasını çerçeveleyen farklı kavramlara, neredeyse tüm insanlık durumlarına, insanca duruşlara, filozoflar arasındaki diyaloglara, bu özel sayı yer veriyor.

Bu yazıların bir araya getirilmesinde başta yazarlar olmak üzere çok kişinin emeği var. Türkçede üretilen felsefi söylemde Ortaçağ ve Rönesans ilgisini canlı tutma çabasına katkılarından dolayı, *Felsefi Düşün*'ün Yayın Kurulu üyelerine ve özellikle, Uğur Ekren'le Gökhan Murteza'ya, yazıları değerlendiren hakemlere çok teşekkür ediyorum. Bu sayının hazırlanmasına hepsi çok emek verdiler. Genç yazarların Ortaçağlılara, Rönesanslılara gösterdikleri ilgi de gelecek açısından çok umut verici görünüyor.

Betül ÇOTUKSÖKEN
İstanbul, 2018

ORTAÇAĞDAN VAROLUŞÇU FELSEFEYE: AUGUSTINUS VE KIRKEGAARD'DA KÖTÜLÜĞÜN KAYNAĞI VE SUÇLULUĞUN DEVAMLILIĞI PROBLEMİ

Yasemin AKIŞ YAMAN*

FROM MEDIEVAL TO EXISTENTIAL PHILOSOPHY: AUGUSTINE AND KIERKEGAARD ON ORIGIN OF EVIL AND THE CONTINUITY OF GUILT

Öz

Aziz Augustinus ve Søren Kierkegaard, Batı Hristiyan geleneğinin en etkili filozoflarından ikisidir. Bütün farklılıklarına rağmen, Augustinus ve Kierkegaard inançlarına tutkuyla bağlı oldukları bir Hristiyan hayat görüşünü paylaşırlar. Felsefe ve teolojinin temel problemlerini farklı çağlarda, benzer yaklaşımlarla ele almışlardır. Kötülüğün doğası bu temel problemlerden biridir. Augustinus insandaki kötülüğün kaynağını 'kalıtsal günah' (*peccatum originalis*) teorisine dayandırarak açıklar. Kalıtsal günah Âdem'in kendi soyuna bıraktığı talihsiz bir mirastır. Âdem'in düşüş'ünden sonra tüm insanlığın günah işlememe özgürlüğünü (*posse non peccare*) kaybettiğini iddia eder. Kalıtsal günahın ruhtaki varlığı kendisini bireyde suçluluk olarak ortaya çıkarır. Kierkegaard Augustinus'un insanoğlunun hem yozlaşmış hem de bu yozlaşmadan sorumlu olduğu iddiasını devam ettirirse de suçluluğun sonraki bireylerin hayatındaki devamlılığına katılmaz. Günah her bireyin hayatına özgür bir eylemin sonucu olarak girer, Âdem'in günahının bir yansıması olarak değil. Kierkegaard'ın temel eleştirisi Âdem'in diğer insanlardan niteliksel olarak farklı olduğu düşüncesidir. Bu düşünceye göre Âdem "fantastik bir biçimde" insanlık tarihinin dışında bırakılmıştır. Bu durum, birey ve insan ırkı arasında kapatılamaz bir boşluk yaratmıştır. Kierkegaard

* Villanova Üniversitesi, St. Augustine Özgür Sanatlar Merkezi, Teoloji ve Din Araştırmaları Bölümü, Dr., yakis01@villanova.edu.
(Villanova University, St. Augustine Center for Liberal Arts, Department of Theology and Religious Studies)

Felsefi Düşün Akademik Felsefe Dergisi, Sayı: 10 / Ortaçağ ve Rönesans Felsefesi, Nisan 2018: 1-25.
(Makale Gönderim: 01.01.2018 / Makale Kabul: 14.04.2018)

için önemli olan şu anda var olan bireyin Âdem ile olan ilişkisi değil, günahın bireysel insan hayatında nasıl ortaya çıktığını gösteren varoluşsal deneyimlerdir. Kierkegaard'a göre birey ancak ve sadece 'niteliksel sıçrama' yoluyla günah işler. Bu makalede Kierkegaard'ın Augustinusçu kalıtsal günah doktrinine, Pelagius'un radikal bireyselliğine girmeksizin, getirdiği alternatif varoluşçu yaklaşımı sunmaya çalışacağım.

Anahtar Kelimeler: Kierkegaard, Augustinus, ortaçağ, kalıtsal günah, kötülük, niteliksel sıçrama.

Abstract

St. Augustine and Søren Kierkegaard are two of the most influential philosophers in the Western Christian tradition. Despite all their differences, Augustine and Kierkegaard share a Christian life view in which faith is a passion. In different eras, they share the same approach towards understanding the fundamental theological and philosophical problems. The nature of evil is one of them. Augustine explains the origin of evil in human by the theory of the 'original sin' (*peccatum originalis*). For Augustine, original sin is the unfortunate heritage that Adam left to all his descendants. He claims that, after the fall of Adam, all humanity has lost the freedom of not to sin (*posse non peccare*). The presence of the original sin in the soul exposes itself as guilt in the individual. Although Kierkegaard follows Augustine in claiming that human beings are both pervasively corrupted and that they are responsible for this corruption, he does not agree with Augustine regarding the continuity of the guilt in the subsequent individual's life. Sin enters each's life as a result of a free act, not as a reflection of Adam's guilt. Kierkegaard's main critique of the standard Augustinian account is that Adam is seen as qualitatively different than other human beings. He has been placed "fantastically outside" of the human history. This situation creates an unbridgeable gap between the individual and the human race. For Kierkegaard, the relationship of the existing individual to Adam is not essential. The existential experiences are more crucial regarding how sin arises in individual human life. According to Kierkegaard, the individual sins only through "*qualitative leap*". In this paper, I will try to show how Kierkegaard presents an alternative existential approach to the Augustinian doctrine of hereditary sin without falling into the Pelagian's radical individuality.

Keywords: Kierkegaard, Augustine, medieval, original sin, Evil, qualitative leap.

***

Unum noris, omnes…[1]

Giriş

Danimarkalı filozof Søren Kierkegaard'ın Patristik ve Orta çağ gelenekleri ile olan ilişkisi, Kierkegaard araştırmalarında oldukça ihmal edilmiş bir alandır. Genç Kierkegaard, Kopenhag Üniversitesi'ndeki eğitimi sırasında Patristik yazarlar hakkında derin okumalar yapmış ve bu yazarların Hristiyan dindarlığına bakış açılarından oldukça etkilenmiştir. Kierkegaard'ın üzerinde en çok etki bırakan düşünür kuşkusuz Aziz Augustinus'tur. Kierkegaard eserlerinde Augustinus'tan hiçbir zaman akıl hocalarından birisi olarak bahsetmese de düşünce yapısının Augustinusçu geleneğin varsayımlarına olan benzerliği bu iki filozof arasındaki ilişkiyi dikkat çekici hale getirir. Augustinus'un mirasının Batı Kilisesi ve Lutheran teoloji üzerindeki baskın etkisi dikkate alındığında, Kierkegaard'ın Lutheran metinlerde, dini edebiyat eserlerinde, Hristiyanlık tarihi ve sistematik teoloji çalışmalarında Augustinus'un kavram ve düşünceleriyle karşılaşmış olması kaçınılmazdır.

Kierkegaard'ın kişisel kütüphanesinde Augustinus'un tüm eserlerinin on sekiz cilt Latince kopyalarına sahip olduğu görülse de eserlerinde Augustinus'a yaptığı göndermeler sayılıdır. Kierkegaard doktora tezi ve birkaç eserinde ismini vermeden Augustinus'a ait *beata culpa* ve *amor probus* kavramlarını kullanır. Kierkegaard'ın *Kaygı Kavramı, Hayat Yolunun Aşamaları, Sevginin Eserleri ve Adler Üzerine Kitap* isimli eserlerinde Augustinus'a yapılmış birkaç doğrudan gönderme vardır. Kierkegaard'ın Augustinusla bir diğer karşılaşması ise takip ettiği konferans dizileridir. Kierkegaard, Henrik Nicolai Clausen'ın 1833-34 yıllarında Kopenhag üniversitesinde verdiği dogmatikler üzerine konferans dizilerinin ve Philipp Markeineke'in Berlin'de gerçekleştirdiği konferansların sadık bir dinleyicisi olmuştur. Her iki konferans dizisinin merkezinde Augustinus'un Hristiyan doktrini üzerine olan etkisi vardır. Kierkegaard'ın akademik hayatının önemli bir parçası olan, akıl hocası Hans Lassen Martensen'in Augustinus üzerine çalışmaları da ilgi çekicidir. Lee C. Barrett'e göre Kierkegaard'ın miras aldığı Augustinus resminin, on dokuzuncu yüzyılın başlarında Kuzey Avrupalıların eleştirel rasyonaliteye, inanç deneyimine ve otoriter doktrinlere karşı düşünme eğilimlerine duydukları endişe tarafından şekillendirildiğini göz önünde

[1] Eğer birini biliyorsan, hepsini bilirsin.

bulundurmak gerekir.[2] Her dönemde Augustinus'un popüler tasviri, o dönemin ve kültürünün kendine özgü kaygılarını yansıtır. Bu bağlamda Kierkegaard'ın Augustinus ile olan bağının doğrudan mı, yoksa on dokuzuncu yüzyıl Alman ve Danimarka düşüncesi tarafından şekillendirilmiş ikincil kaynaklar aracılığıyla mı olduğu oldukça önemli bir noktadır.

İtiraflar'da ahlaki ve manevi başarısızlıklarının umutsuzluğunu tecrübe eden ve sadece Tanrı'nın sevgisine güvenmeyi öğrenmiş bir Augustinus vardır. Okuyucusuna yozlaşmanın derinliklerini ve suçluluğun ezici ağırlığını hissettirir. İnsanın yaşam yolculuğu başladığı andan itibaren zorludur. İnanç bu zorlukları hafifletecek huzurlu bir alan değil, aksine başlı başına sarsıcı bir deneyimdir. İnsanın yaratılmış ve her yönüyle yaratıcısına bağımlı bir varlık olduğunu anlaması kendi benliğiyle kurduğu ilişki aracılığıyla olur. Bu ilişkiyi kurma süreci itaatsizlik, inkâr ve umutsuzluk aşamalarında şekillenir. Varoluşçuluk Orta çağ'daki en eski izlerini Augustinus'un dile getirdiği bu temalarda bulur. Bunlar aynı zamanda Kierkegaard'ın felsefesinin temel kavramlarıdır. Augustinus'un inanç problemine olan yaklaşımı, Kierkegaard'ın 'nasıl iyi bir Hristiyan olunur?' sorusunu cevaplaması için ilham kaynağı niteliğindedir.

Bu bağlamda Kierkegaard'ın iki farklı Augustinus resmiyle karşılaştığını söyleyebiliriz. Bir tarafta Hristiyan yaşamını karakterize eden korku, şüphe, suçluluk, teselli ve mutluluk gibi öznel deneyimlerin gerekliliğini ortaya koyan ve kendi hayatında Hristiyan idealini gerçekleştirmeye çalışan bir Augustinus, diğer yanda ise Hristiyan öğretisini kuramlaştırmaya çalışan spekülatif bir düşünür vardır. Kierkegaard, Augustinus'un kuramlaştırdığı bu Hristiyanlık temalarının birçoğunu tekrar ele alır. Hristiyanlığın temel doktrinlerinden birisi olarak kabul edilen *kalıtsal günah* bu temalardan en önemlisidir. Augustinus'un kalıtsal günaha dair düşünceleri kötülüğün kökeni ve insanlığın içinde bulunduğu 'yozlaşma durumu' konusunda Kierkegaard'a ilham verir. Ancak Kierkegaard bir noktaya kadar takip ettiği Augustinusçu görüşü, bireysel insanı ve özgürlüğünü ifade etmekte yetersiz olduğu için eleştirir ve kalıtsal günah öğretisini varoluşçu bir yaklaşımla tekrar ele alır.

Orta çağ'da Kalıtsal Günah Düşüncesi

Kalıtsal günah hemen her dönemde irade özgürlüğü, sorumluluk, insanın 'iyi'liği ya da Tanrı'nın 'kötü'lüğü sorunlarıyla birlikte gündeme gelmiştir.

[2] Lee C. Barrett, *Eros And The Self- Emptying* (USA: William B. Eerdmans Publishing Company, 2013), 33.

Kalıtsal günahla ilgili tartışmalar, ortaya çıktıkları dönemin özelliklerini ve ihtiyaçlarını da yansıtmaktadır. Orta çağ'da insanın eksikliğine bir açıklama bulma çabası tartışmaları şekillendirirken, Rönesans ve Reform dönemlerinde değişen insan anlayışı tartışmaların merkezine özgürlük ve irade konularını yerleştirmiştir. Kalıtsal günah çerçevesinde kötülük ve günahı ele alış tarzı dönemin insan anlayışını ve felsefesini yakından etkilemiştir.

Hristiyan teolojisinin en önemli problemi olan kalıtsal günah doktrini başlangıcını, Âdem ve Havva'nın Tanrının buyruğuna karşı gelmeleri ve cennet bahçesinden atılmaları hikâyesinde bulur. Kalıtsal günah, Tanrının İsa'da cisimleşmesi, kalıtsal günaha kefaret olarak çarmıha gerilmesi, dirilmesi ve tarihin sonunda insanlığı kurtarmak için tekrar geri gelmesi gibi Hristiyanlığın diğer temel doktrinleri ve vaftiz seremonisiyle yakından ilişkilidir.[3] Genel olarak insanın yaratıcısına olan itaatsizliğini konu edinen düşüş miti, insanın en başta sahip olduğu mükemmelliği kaybetmesi ve bu bozulmayı nesilden nesile aktarmasıyla sonuçlanır. İnsanın düşüşten sonra hem iyi hem de kötü özellikleri kendisinde barındıran bir varlık hâlini aldığına inanılır. İnsanın yaratılışında sahip olmadığı ancak kendisine sonradan eklendiği düşünülen kötü özellikler, kalıtsal günahla yani insanın doğuştan ölüm ve günahın esiri olduğu fikriyle açıklanır. Böyle bir açıklama aynı zamanda kötülük problemine de bir çözüm önerisi olarak görülmüştür. İnsan kalıtsal olarak devraldığı bozulmuş doğası nedeniyle günahkardır ve kaçınılmaz bir şekilde günah işlemeye devam edecektir.

Hristiyan teolojisi içerisinde böyle belirleyici bir rol oynamasına rağmen, kalıtsal günah probleminden kanonik Hristiyanlık metinlerinde oldukça az bahsedilir. Âdem ve Havva'nın yaratılışları ve hayatları Eski Ahit'in Tekvin bölümünde kısa bir pasajda, Yeni Ahit'de ise, Aziz Paulus'un aktardığı şekliyle, *Yaratılış* ve *Romalılar* bölümlerinde anlatılır. Kalıtsal günahın sahip olduğu bugünkü anlam Paulus'un *Âdem ve Havva'nın Yaşamı* metninin *Vita* ve *Apocalypse* uyarlamalarına dayanır. Yaratılış hikâyesi Paulus'un yorumuyla yerini günahın ve kötülüğün anlatıldığı bir öyküye bırakır.

> Günah bir insan yoluyla, ölüm de günah yoluyla dünyaya girdi. Böylece ölüm bütün insanlara yayıldı. Çünkü hepsi günah işledi… Oysa Âdem'den Musa'ya kadar ölüm, gelecek kişinin örneği olan Âdem'in suçuna benzer bir suç işlememiş olanlara da egemendi.[4]

[3] Cengiz Batuk, *Mitoloji ve Tarihsellik* (İstanbul: İz Yayıncılık, 2006), 26.

[4] *Romans* 5:12-14 (ESV).

Bu yorum günahı insanın sorumluluğundan çıkararak, onu günahın etkisinde bir varlık olarak ortaya koyar. Bu şekilde Âdem'in günahının sadece kendisi için değil, tüm ardılları için ölümü getirdiğine inanılmaya başlanır. Buradaki ölüm ifadesi sadece fiziksel anlamda değil aynı zamanda ruhsal bir ölüm, günahkârlık ve kalıtsal zayıflık anlamında da kullanılır. Âdem'den sonra gelenlerin sadece günah işleme eğilimini değil, aynı zamanda suçluluk durumunu da devraldıklarına inanılır.[5] Âdem bir birey olarak Tanrının buyruğuna karşı gelse de onun işlediği günah sonraki nesilleri de kapsayan bir lanet hâlini almıştır. 'Biz Âdem'den yalnızca bu günahı değil, aynı zamanda onun kendisini Tanrıdan uzaklaştırma durumunu tekrar etme baskısını da miras alırız.'[6]

Aziz Paulus'a göre evren, özünde iyi olan Tanrı tarafından iyilikle yaratılmıştır. İnsanın yaratılışı mükemmel ve diğer tüm varlıklardan üstündür. Buna göre Tanrı insanı kendi mükemmelliğinin bir yansıması olarak yaratmıştır. Ancak insan kendi özgür iradesini yanlış bir şekilde kullanarak Tanrı'nın kendisine verdiği mükemmelliği yitirir. Dünyadaki kötülüğün ve insan doğasının zayıf yönlerinin sorumlusu Tanrı değil, insanın kendisidir. Tanrının yarattığı şeylerden birisi olan özgür irade, kötülüğün olanağını içinde taşımaktadır. İnsan, iradesini bu kötüden yana kullanarak onu aktif hâle getirmiştir. Kötülüğün ortaya çıkma süreci, Tanrının bilinçli olarak ortaya koyduğu bir süreç değildir. Tanrı tarafından ayrıcalıklı bir konumda yaratılan insan, yaptığı hata sonucunda bu ayrıcalıklı konumunu kaybetmiştir. Düşüş, kötülük problemini çözüme kavuşturmak için kullanılan bir kavram hâline gelir.

İnsanla birlikte Şeytan da Tanrı'dan bağımsız bir güç olarak kötülüğün sorumlularından birisi olarak görülür. Orijinal hikâyede Şeytan/Yılan, 'Havva'yı iyinin ve kötünün bilgisinin ağacın'dan (*The Tree of the knowledge of the good and evil*) kopardıkları meyveyi[7] yemeleri konusunda baştan çıkararak, Âdem'in Tanrıya başkaldırmasına neden olmuştur. Tanrı şeytanı Âdem ve Havva ile birlikte dünyaya atarak cezalandırılmıştır. Cennetteki yerini özleyen ve bunun sebebi olarak gördüğü insana karşı düşmanlık besleyen şeytan, dünyada da insanı kötülük yapması için yoldan çıkaran bir varlık

5 Edward Yarnold S. J., *The Theology of Original Sin,* Theology Today Series (Indiana: Fides Publishes), 51.

6 Alan Jacobs, *Original Sin; A Cultural History* (New York: Harper Collins Publishers, 2001), 32.

7 İyinin ve kötünün ağacının meyvesi Hıristiyanlık geleneğinde elma, eski Yahudi geleneğin de ise nar olarak cisimleştirilir.

olarak kabul edilmiştir. Şeytan tıpkı insan gibi, Tanrı'dan bağımsız olarak kötülüğe sebep olan etkenlerden birisidir.

İnsan düşüşle birlikte sadece yeryüzüne atılmamış, aynı zamanda ölümlü bir bedene de sahip olmuştur. Beden, doğumundan itibaren taşıdığı kalıtsal günah tarafından kirletilmiştir. Âdem'den sonra gelenler artık Tanrının yarattığı mükemmellikte değildir. Beden bu farklılaşmanın en açık göstergesidir. Daha önce ölümlülüğü bilmeyen insanoğlu, artık ölümlü bir beden tarafından sınırlandırılarak yaşamaya mahkûm edilmiştir. Başka bir deyişle beden, insanın Tanrıdan ayrılışını simgeler. Hristiyanlıktaki vaftiz töreni bu ayrışmaya dikkat çekmek ve insanı tekrar Tanrının ruhuyla birleştirmek amacıyla yapılır. İsa'nın çarmıhta can vermesi tasviri de yine insan ruhunun günahlarla kirlenmiş bedeni terk etmesi ve tekrar ölümsüzleşmesini temsil eder.

Aziz Paulus'a, İsa Mesih'i Âdem'in yaptığı ve tüm ardıllarını etkileyen hatayı düzelten, günahı ve ölümü ortadan kaldıran, şeytanın ve kötülüğün dünyadaki etkisine son veren birisi olarak sunar. İsa'nın tekrar geleceği haberi Yeni Ahitte müjde olarak verilir. Bunun bir müjde olduğuna dair inanç, insanlığın kurtarılmaya ihtiyacı olduğuna ama kendi kendilerini kurtarma kapasitesine sahip olmadıklarına dair bir kabulden kaynaklanır. Bu kabul, Âdem'in birey olarak işlediği günahın sonuçlarının tüm insanlığı etkilediğine ve İsa'nın tek başına tüm insanlığın kefaretini ödeyeceğini söyler. Paulus'a göre Âdem ve İsa'nın misyonları birbirlerine paralellik gösterir. Âdem'in günahı ne kadar derin kabul edilirse, Mesih'in zaferi de o kadar büyük hâle gelir. Roma Katolik Kilisesi'nin kutsal ayini meşhur *O felix culpa!*[8] ifadesiyle başlar ve *ödülü böyle yüce ve iyi bir kurtarıcı olan o kutlu insana şükürler olsun* şeklinde devam eder. Âdem günah işleyerek tüm insanlığın düşüşüne sebep olmasaydı, İsa'nın tüm insanlık adına acı çekmesi gerekmeyecekti. Âdem günahı, ölümü, acıyı, dünyevi hayatı temsil ederken, İsa Mesih ölümsüzlüğü, bağışlamayı, kötülüğün ve günahın etkilerinden kurtulmayı temsil eder. İnsanlık Âdem ile ölürken, İsa sayesinde tekrar dirilir ve ilk yaratılışındaki mükemmeliyetine kavuşur.[9]

Kalıtsal Günah kavramı Hristiyanlığın ikinci yüzyılında Grek kilise babası Aziz Ireneaus tarafından, Doğu Kilisesinin insan ırkını, Âdemle birleştirme amacıyla ele alınır. Ireneaus'a göre çocukların naifliğine sahip Âdem ve Havva, Tanrı tarafından ölümsüzlükle ödüllendirilirler. Ne yazık ki hediyenin büyüklüğünü anlayamaz ve yılan tarafından baştan çıkarılırlar. Bu

8 Mutlu Hata!

9 Linda Woodhead, *Hristiyanlık*, çev. Sevda Çalışkan (Ankara: Dost Kitabevi, 2006) 47-48.

şekilde insanlığın ilk anne ve babası, sonradan Mesih tarafından telafi edilecek günahı işleyerek tüm insanlığı Tanrının ölümsüzlük hediyesinden mahrum bırakır. Ireneaus sonraki nesillerin Âdem'in günahını telafi edebileceğine inanır. "Günahın bizim özgürlüğümüzü azalttığı doğrudur, fakat bu özgürlüğü yok etmemiştir."[10] Ireneaus bu şekilde Tanrıyı sorumlu tutmadan dünyadaki ahlaksal kötülüğün kaynağını da açıklar.

Latin kilise babası Tertulianus Batı Kilisesinde kalıtsal günah kavramını *vitium originis* (kökenin bozukluğu) ya da nesilden nesile üreme yoluyla aktarılan yozlaşmış insan doğası olarak dile getirir. Her insan Âdem ile derin bir bağ içerisindedir ve her insan Âdem'in deneyimini içten içe yaşar. Tertulianus bunu 'günaha iştirâkimiz, ölüme olan bağlılığımız, cennetten atılmamız' gibi ifadelerle dile getirir. 'Kötülük insan ruhunda önceden vardır, kökenimizin (*ex originis vitio*) hatasından türemiş olmak, doğal olarak bu durumda olmamıza sebeptir'.[11] Tertulianus'un kalıtsal günah ile ilgili açıklamaları, sonraki Batı Kilise Babaları tarafından revize edilmiş ancak son anlamı Augustinus tarafından verilmiştir.

Augustinus ve Kalıtsal Günah Düşüncesi

Augustinus'un kalıtsal günah yorumu, Hristiyanlık tarihinde önemli bir dönüm noktasıdır. Tanrının yönetimi insanoğluna verdiğine inanan ve onu değerli bir mevkide tutan ilk Hristiyanların aksine, Augustinus insanın eksikliğini ön plana çıkarır. İnsan, dünyanın yöneticisi değil, kendi bozulmuş tabiatının kölesidir. İnsanlık kökeninden yayılan bir hastalığı taşımakta ve acı çekmektedir. Düşüş ve kalıtsal günah nedeniyle tabiatı bozulan insan doğasının tekrar eski haline dönme imkânı yoktur. Augustinus kalıtsal günahı Yahudi ve Hristiyan geleneklerinin bakış açılarından farklı bir şekilde, onu siyasal alana taşıma çabası içerisinde yorumlar. Kalıtsal günah, insanoğlunun eksik bir doğaya sahip olduğunun bir göstergesidir. Bu nedenle insanın kendi dışında bir yöneticiye ihtiyacı vardır. Bu yönetici Hristiyan bir devlet ya da kontrol organı olarak kilise olmalıdır. Kalıtsal günahın bu yorumu, toplumsal hayatı düzenlemek için kullanılır ve kilise otoritesini sağlamlaştırır. Augustinus'un yorumunda "siyasal anlayıştan kötülüğe, kaderden insan iradesine ve otoriteye, itaatten özgürlük sorununa kadar pek çok probleme kaynaklık edecek olan yeni bir mitoloji doğacak ve bu mitoloji Kartaca ve Orange konsillerinin kararlarıyla[12]

[10] Etienne Gilson, *Orta çağda Felsefe*, çev. Ayşe Meral (İstanbul: Kabalcı Yayınevi, 2007), 45.
[11] Jacobs, *Original Sin*, 32.
[12] II. Orange Konsili, Kanon VII: *Tanrının gücüyle inayet olmadan, kurtuluşumuza dair iyi bir şey düşünemeyiz ve seçemeyiz.,* Kanon VI: *Ona inandığımız ve onu aradığımızda, Tanrının lütfu*

doktrinleşecektir."[13] 529'daki II. Orange Konsili, Augustinus'un inancın başlangıcı (*initium fidei*) üzerine düşüncelerini Hristiyan inancının zorunlu kabullerinden birisi olarak deklare eder.

Augustinus, Paulus'un Âdemi günahın ve kötülüğün nedeni hâline getiren yorumundan oldukça etkilenir. Amacı, bir teologdan çok bir vaiz olan Paulus'un sistematik olmayan öğretisini sistematize etmektir. Augustinus, insanlık tarihini düşüşten önce ve düşüşten sonra olarak iki bölüme ayırır. Düşüşten önceki Âdem ile düşüşten sonraki her bir insan niteliksel olarak birbirlerinden farklıdır. Bebekler dünyaya kendi eylemleri yüzünden değil kökenleri yüzünden günahkâr olarak gelirler. Augustinus'un Hristiyan teolojisi literatürüne soktuğu *peccatum originalis*[14] terimi, günahın doğumdan itibaren insanın içinde olduğunu, bizi kökenimize bağladığını ifade eder. Âdem'in Tanrıya karşı bozulan inancı, tüm insanlığa bu bozukluğu reddedilemez bir özellik olarak aktarmıştır. Burada günah, bir insandan diğerine bulaşan bir hastalık gibi ele alınır. İnsanların çoğu bu hastalığa karşı güçlü bir savunma mekanizmasına sahip değildir. Günah, kan yoluyla anne'den çocuğuna, çocuğun seçimi olmaksızın bulaşan HIV virüsü gibi ele alınır.[15]

Augustinus, Paulus gibi Tanrının her şeyin yaratıcısı olduğu ve onun hiçbir kötülüğün kaynağı olmadığı düşüncesini destekler. Tanrı, Âdem'i iyi olarak yaratmış, ancak Âdem düşüşle birlikte Tanrıdan uzaklaşmıştır. Bu uzaklaşma sadece Âdem'i değil, Âdem'den sonra gelen her bireyi de içine alacak bir etki yaratmıştır. İnsan, Tanrının yaratılışta kendisine verdiği özgün tabiatını sonsuza dek yitirmiştir. Augustinus bu bozulmayı Tanrı'nın insanı en başta tartışmasız bir mükemmeliyette yarattığının bir kanıtı olarak görür. Başta iyi olmayan bir şeyin bozulmaya uğraması mümkün değildir. Eğer insan Tanrı gibi mutlak bir iyiliğe sahip olsaydı bir bozulma meydana gelemezdi, eğer kötü en başından beri kötü olsaydı bozulacak bir şey olmazdı. Bozulma iyi olanı hasara uğratan bir süreçtir, bir şeyde hiçbir iyiliğin bulunmaması onun hiçliğine işaret eder. Dolayısıyla kötülük kendi başına bir şey değil, iyiliğin yoksunluğundan kaynaklanan bir durumdur. Bütün varlıklar töz olarak iyidirler.[16]

---

olmaksızın bize merhamet bahşedilmez, aksine ona inanmamıza ve onu aramamıza sebep olan şey lütfun kendisidir.

13 Batuk*, Mitoloji ve Tarihsellik,* 101.

14 Kalıtsal günah.

15 Jacobs, *Original Sin*, XIII.

16 St. Augustine, *Confessions,* Oxford World Classic, Çev: Henry Chadwick (Oxford: Oxford University Press, 2008), VII:12.

Augustinus'a göre kötülüğün tözü ve fiili bir varlığı yoktur. Hiçbir şey doğuştan ya da doğası gereği kötü değildir. Kötülük, iyilikten yoksunluktur.[17] Bir kötülük ilkesinin ya da Tanrı'dan bağımsız bir kötülük efendisinin varlığı mümkün değildir. Tanrı dünyayı yaratılışından ebediyete kadar tasarlamıştır. Tanrının oluşturduğu bu düzen, hiçbir dışsal etki tarafından değiştirilemez. Augustinus doğal kötülük ve ahlaki kötülüğü birbirinden ayırır. Deprem ve kasırga gibi tabiat olayları ya da salgın hastalıklar doğal kötülüğün parçalarıdır. Bunlar gerçek anlamda kötü değil, Tanrının ana hatlarını çizdiği ilahî planın birer parçasıdır. Onların kötü görünmesinin sebebi, insanın genel resmi görememesinden kaynaklanır. Tanrıya olan koşulsuz inanç, bunların Tanrının iyi yaratımının birer parçası olduğu fikrini kabul etmeyi buyurur. Ahlaki kötülük ise doğal kötülüğe göre anlaşılması ve kabul edilmesi daha zor bir durumdur. Doğal kötülüğün fiziksel yıkımlarının aksine, ahlaki kötülük insan ruhunu yıkıma uğratır. Ahlaki kötülük insanın özgür iradesiyle günahı seçmesi sonucu ortaya çıkar. Özgür iradeyle yapılan seçimlerin nedeni yoktur. Özgür iradeden kaynaklanan kötülük mutlaktır ve nedensel olarak çözümlenemez.[18]

Âdem ilk günahı işlerken, özgür iradesini yanlış bir şekilde kullanmıştır. Bunu özünde kötü olan şeyi arzulayarak değil, iyi uğruna daha iyiden uzaklaşarak yapmıştır. İnsanın özgür iradesiyle kötülüğe düşmesi, onu istediği anlamına gelmez. İnsan, daha iyi olmak için en iyi olandan, yani Tanrıdan uzaklaşır. Âdem, Tanrının buyruğunu göz ardı ederek kendi iyisini ortaya çıkarmak istemiştir. Âdem'den bu yana insanın Tanrının yasaklamalarına itaat etmesi ona olan saygısını, bu yasakları dinlemeyerek günah işlemesi ise kendisi için iyi saydığı şeylerin Tanrının iyilerinden daha üstün olduğunu ilan etmesi olarak kabul edilir.

> Tanrı, bütün tabiatın yaratıcısıdır, onların kusurlarının değil. İnsanı iyi olarak yaratmıştır; ancak insan seçimiyle yozlaşmış, adalet tarafından mahkûm edilmiştir. Hem yozlaşmış hem de mahkûm edilmiş bir soy yaratmıştır. Çünkü hepimiz bir adamda varlık bulduk, o zamandan beri birlikte anıldık, günah var olmadan önce ondan (Âdem'den) meydana gelen kadın yüzünden günah işleyen adam bizdik. Her birimiz tarafından yaşanacak belirli form henüz yaratılmamış ve belirlenmemiş olmasına rağmen, doğamız çiçekleneceğimiz tohumda zaten mevcuttu. Günah tarafından kirletilmiş bu

[17] *A.g.e.,* 7.12. 18: 'Quaecumque sunt, bona sunt; malumque illud, quod quaerebam unde esset, non est substantia, quia si substentia esset, bonum esset' (her ne varsa iyidir; kötülüğün bir tözü yoktur, olsaydı iyi olurdu) *City of God 11. 9*; Mali enim nulla natura est; sed amissio boni mali nomen accepit (Kötülüğün doğası yoktur; kötü denilen şey, sadece iyinin yokluğudur).

[18] Jeffrey Burton Russell, *İblis Erken Dönem Hıristiyan Geleneği,* çev. Ahmet Fethi (İstanbul: Kabalcı Yayınları, 1999), 231-232.

> doğa adilce yargılandı ve ölüme mahkûm oldu, çünkü hiçbir insan farklı durumda olan bir adamdan doğamazdı.[19]

Augustinus ilk günahtan sonra ruhun bedenle ilişkisinin başlangıçta olduğu gibi olmadığını ve asla olamayacağını savunur. Tanrının koyduğu yasanın çiğnenmesiyle beden ruha başkaldırır. Augustinus kişinin ilk günaha *consupiscentia*[20] ile düştüğünü iddia eder. Tanrının bedeni yönetmesi için yarattığı ruh, bedenin kölesi olmuştur. Ruhtaki dengenin bozulması, aklın dizginlerinin şehvani duygulara verilmesine neden olur. Bu şekilde daha üst seviyedeki değerler daha alttaki değerlere tabi kılınarak bedenin düzeni bozulur.[21] Algılarıyla beslenen ruh kendisini tanıyamaz ve yalnızca maddenin gerçekliğine inanır. İyiliğe sahip olması gereken insan doğası bir eksiklikten dolayı kötüye sahip olmuştur. Kısacası kötülük bir yoksunluktur.[22] Şehvet ya da bedenin ruha isyanı, huzursuzluk, hastalık, ölüm ve insanın sahip olduğu diğer tüm sıkıntılar onun işlediği günahın bir sonucudur. İnsanlık toplu bir lanetlenmenin öznesi olarak ölümlülüğü, cehaleti, *concupiscentia*'yı ve suçluluğu Âdem'den miras alır. Augustinus'un bu düşünceleri Paulus'un 'günahı dünyaya getiren ile ölümü dünyaya getiren aynı kişidir' düşüncesini yineler. Augustinus'un farkı günahla birlikte suçluluğun da bir sonraki bireye geçtiğini savunmasıdır. Bu düşünceye göre, insan sadece yozlaşma tarafından motive edilen günahkâr eylemlerden değil, yozlaşmanın kendisinden de sorumludur. Ruhtaki kalıtsal günah, insanın kendisini suçlu hissetmesi için yeterlidir. Birey sadece işlediği günahlar için değil, ruhundaki yozlaşma için de tanrıdan af dilemelidir.[23] Augustinus'un ifade ettiği şekliyle yozlaşma, durum, kalıtım ve hastalık olarak günah bizi kendi eylemlerimizden sorumlu birer varlık olmak yerine kurbanlar haline getirir.

> İlk ebeveynlerimiz Tanrı'nın buyruğuna itaat etmediklerinde derhal ilahi lütuftan mahrum bırakıldılar ve çıplaklıklarından utandılar. Kendilerini incir yapraklarıyla örttüler, bu belki de kederli çift tarafından fark edilen ilk şeydi. Bedenlerinde ilk defa itaatsizlik dalgasını hissettiler, cezaları Tanrıya itaatsizlik suçlarına uygundu…Bu andan itibaren, beden tinin aksine şehvetle dolmaya başladı. Biz bu başkaldırışla doğduk, tıpkı ölmeye mahkûm

---

19 St. Augustine, *The City of God Against the Pagans* (*De civitate Dei contra Paganos),* Books VIII-XVI (The Fathers of the Church, Volume 14), ing. çev. Gerald G. Walsh, (New York: The Catholic University of America Press, 2008) XIII: 13, 316-317.

20 *Concupiscentia* Latince bir sözcüktür ve günümüz İngilizcesinde concupiscent olarak kullanılır. Şehvet düşkünlüğü, bir şeye aşırı arzu duymak anlamlarına gelir. Terim genellikle cinsel ve bedensel arzulara karşı koyulamaz bir eğilime göndermede bulunur.

21 Etienne Gilson, *Orta çağ Felsefesinin Ruhu,* çev. Şamil Öçal (İstanbul: Açılım Kitap, 2005) 120.

22 Gilson, *Orta çağ'da Felsefe*, 134-135.

23 Barrett, *Eros and Self-Emptying*, 216-217.

> olduğumuz gibi ve ilk günah yüzünden, uzuvlarımıza ve bozulmuş doğamıza katlanarak ya bedenle savaştık ya da onun tarafından mağlup edildik.[24]

Augustinus'a göre insan kötülüğü dünyaya kendisi getirmiş olsa da, ondan kendi hür iradesiyle kurtulamaz. Kişinin günahı keşfettiği an, onun kefaret ve ilahî yardım olmaksızın bundan tek başına kurtulamayacağını keşfettiği andır. Kalıtsal günah yüzünden düzeni bozulmuş duyusal isteklerin saldırılarına ancak bu şekilde karşı koyulabilir. Tanrı'nın inayeti olmadan hür irade iyiliği istemez ya da onu gerçekleştiremez. İyiliğin kaynağı mutlak bir şekilde Tanrı'dır. Âdem, cennette yaratılışından, ilk günahı işlediği zamana kadar geçen sürede mükemmel bir varlık olarak yaşamıştır. Tanrı'nın iyiliği sayesinde hiçbir şeye ihtiyaç duymadan ve kötülüklerden uzak bir hayat sürmüştür. Augustinus'un özgür irade ile kastettiği Âdem'in ilk günahı işleyinceye kadar sahip olduğu özgür iradedir. Düşüş'ten önce Âdem günah işlememe (*posse non peccare*) ve günah işleme (*posse peccare*)[25] özgürlüğüne sahiptir. Âdem'in seçimi yüzünden tüm insanlık sonsuz hayat olanağını, Tanrıyla özel bağını ve *posse non peccare*'yi kaybetmiştir. Bu nedenle irade özgürlüğü, düşmüş insanda tam anlamıyla mevcut değildir. İnsanın iyiyi seçmeye dair iradesi bir kez zarar gördüğü için, sürekli olarak kötüye yönelme eğiliminde olacaktır. Âdem'in ve ondan sonra gelen her bireyin kurtuluş yolu Tanrının inayetini kabul etmektir.

> İnsan Tanrı'yı terk etti ve sonsuz kötülüğe müstahak oldu. Çünkü o sonsuz olmak için kendisinde olan iyiliğe ihanet etti. Bu, bütün insan ırkının neden bütünüyle kınanmış/lanetlenmiş bir kütle olduğunun nedenidir; çünkü o, köklerinde bulunan soy nedeniyle cezalandırıldı. Öyle ki, hiç kimse bu durumdan kurtulamaz ve lütuf ve rahmete hak kazanmadıkça cezaya müstahak olarak kalacaktır.[26]

Eğer Âdem'den sonra gelen insan ırkı özgür iradeye tam anlamıyla sahip değilse, insanların bugün yaptığı seçimlerin sorumluluğu kimdedir? T. Champpell bu soruya sarhoş insan örneği ile cevap vermeye çalışır. Sarhoş olan kişi birini öldürdüğünde bilinci yerinde olmasa da eyleminden sorumludur. Kişi öldürmeyi iradi bir biçimde seçmemiş olsa da sarhoş olmayı kendi iradesi doğrultusunda seçmiştir. Dolayısıyla ilk seçimi ikinci seçiminin ortaya çıkmasına neden olmuş ve kendisini her iki durumun da sorumlusu hâline getirmiştir. Bu örnek tüm insanlığa uygulandığında görülmektedir ki, Âdem insanlık adına ilk seçimi yapmış ve ardından gelen

---

24 St. Augustine, *The City of God,* XIII: 13, 316.

25 St. Augustine, *Rebuke and Grace* (*De correptione et gratia*), Answer to the Pelagians IV, ing. çev. Roland J. Teske (New York: New City Press, 1999) 109.

26 St. Augustine, *The City of God,* XXI: 12.

tüm seçimlerin de sorumluluğunu almıştır. Âdem'in ardıllarının yaptığı tüm ikinci seçimler de bu nedenle ilk seçimin izini taşır.[27] "Âdemin özgür seçiminin bir sonucu olan talihsizlikler dizisi, kökenden ölüme kadar tüm insan ırkına yayılır. Bunun dışında kalanlar sadece Tanrı'nın lütfu tarafından kurtarılanlardır."[28]

Augustinus'a göre insan ara sıra günah işleyen bir varlık değildir, insan genel olarak günahkarlık durumu içindedir. Bu nedenle günah evrenseldir. Hiç kimse kendi kişisel çabalarıyla günahkarlık durumundan çıkamaz. Kurtuluş ancak *gratia cooperans*[29] ile mümkündür. İnsanın iyiliği seçmeye dair her türlü eylemi ancak Tanrıyla iş birliği içerisinde gerçekleşebilir. Tanrı bizim içimizde, bizim iş birliğimiz olmaksızın, iradenin gücü olarak vardır. Biz istemeye başladığımızda bizimle iş birliği içerisine girer. Bizim isteme eylemimizde bizimle beraber olmazsa kendi doğamızla iyi'yi gerçekleştirme gücümüz yoktur.[30] İnayetin amacı iradeyi yok etmek değil, onu, günah yüzünden saptığı kötülükten çıkarıp yeniden iyiliğe yönlendirmektir. Kötülük yapmak, özgür iradenin bir parçası olsa da kötülük yapmayarak inayeti doğrulamak gerçek özgürlüğün ifadesidir. Mesih'in inayetinin eksiksiz bir şekilde egemen olduğu insan, özgür insandır.[31] Augustinus bu belirlemesiyle, bir milenyumdan daha uzun zaman sonra Kierkegaard'ın 'varoluşsal bir sorun olarak inanç' düşüncesine ilham olacaktır.

Augustinus'un kalıtsal günah kavramı, sonraki dönemlerde Anselmus, Aquinas ve diğer skolastik teologlar tarafından tekrar yorumlansa da temelde kalıtsal günah Tanrının doğaüstü inayetiyle[32] insana bahşettiği doğruluğun ve mükemmelliğin kaybedilmesi olarak anlaşılmaya devam edilir. Augustinus'un düşüncelerinden yola çıkarak en radikal yoruma ulaşan kuşkusuz Pelagius'tur. Pelagius, kefaret ve günahlardan kurtulma kavramlarının karşısına insan iradesi ve onun Tanrının yardımından bağımsız yalnız yolculuğu fikrini koyar.[33] İnsan iradesinin gücü[34] kötülüğü reddetmek için

---

27 T. Champpell, *Aristotle and Augustine on Freedom* (New York: Mcmillan Press, 1995), 123-124.

28 Augustine, *The City of God,* XIII: 14, 317.

29 Burada Augustine Gratia Operans (operating grace) terimini Gratiaco Operans (co-operatin grace) ile karşıt bir anlam içerisinde kullanır.

30 St. Augustine, *On Grace and The Free Will,* (*De Gratia et libero Arbitrio*) Answer to the Pelagians IV, İngilizce'ye Çeviren: Roland J. Teske, New York: New City Press, 1999, 289.

31 Gilson, *Orta çağda Felsefe,* 135.

32 *Donum super naturalis*

33 Vasiliki Tsakiri, *Kierkegaard: Anxiety, Repetition and Contemporaneity* (New York: Palgrave-Macmillan, 1996), 58.

yeterlidir ve insan bu şekilde erdeme ulaşır. İnsan, Tanrı'nın inayetinden bağımsız bir şekilde kendi özgür iradesiyle iyiyi ve kötüyü seçme kapasitesine sahiptir. Pelagius ve takipçilerinin 418 yılında Büyük Kartaca Konsili tarafından sapkınlıkla itham edilerek aforoz edilmesine sebep olan bu düşünceye göre Âdem'den sonra dünyaya gelen her bir birey günahsız olarak doğar. Pelagius Kudüs ve çevresinde verdiği vaazlarda insanların günahsız bir şekilde dünyaya geldiklerini, bu nedenle vaftizin de gereksiz olduğunu savunmuştur.

Pelagius'un hareket noktası Aziz Paulus'un yazdığı Romalılar 5:12-21 pasajlarıdır. Paulus'un 'günah bir insan yoluyla, ölüm de günah yoluyla dünyaya girdi' sözüne örnek ya da model olma ifadesini ekler. Ona göre asıl sorun, bu yorumun yanlış okunmasındadır. Pelagius, düşüşün tek nedeninin insan iradesi olması ve bu iradenin gücüne inanması konusunda Augustinus ile aynı fikirdedir. Antropolojik olarak insan günah işleyebilen bir varlıktır. Âdem günahın var olmadığı zamanda günahı işlemek suretiyle onun ilk defa ortaya çıkmasına neden olmuştur. Ancak Âdem'in işlediği günah için sonraki bireyleri suçlamak bir haksızlıktır. İnsan doğasındaki bozulma geri döndürülebilir niteliktedir. Âdem'den sonrakiler Âdem'in günahına dair bir iz taşımazlar. Bu düşünceye göre Âdem sadece 'ilk günahı işleyen' kişidir. Pelagius günahın devamlılığını taklit ve kötü örnekle açıklar.[35] Âdem'in itaatsizliğinin kötü olduğunu düşünmekle birlikte sonraki nesillerin bu günaha katılmalarına kalıtsallığın değil, bu kötü örneğin etkisi olduğunu düşünür. Kişinin bu örneğe uyması ya da uymaması onun kendi özgür seçimleri dahilindedir. Bu bir zorunluluk değil, iradi bir durumdur.[36] Kötü bir örneğin ya da günahın takip edildiği durumlarda dahi özgürlük ortadan kalkmaz, insan bir sonraki baştan çıkarmada yine en başta olduğu noktada olabilir ve günah işlemeyi reddedebilir.[37]

Pelagius'a göre, insanların kendi iradeleri dışında gerçekleşen bir günahtan sorumlu tutulmaları ve bu nedenle lanetlenmeleri Tanrının adilliği fikriyle çelişir. Ayrıca bu düşünce insanları Tanrıdan ve onun kutsallığından uzak tutar. Tanrıya mutlak itaat mümkün ve gereklidir. İstisnasız tüm insanlar bu ilişkiyi kurma yetisine sahiptir. İnsan, Augustinus'un ifade ettiği şekilde 'Tanrının çocuğu' pozisyonundan çıkarılmalı ve ona olan bağlılığını kendi

---

34 *Liberum arbitrium*

35 Erik M. Hanson, "Augustine, Kierkegaard, and Evil", *Augustine and Kierkegaard* içinde, Ed. John Doody (New York: Lexington Books, 2017), 47.

36 Bernard Lohse*, A Short Story of Christian Doktrine,* ing. çev. F. Ernest Syoeffler (Philadelphia: Fortress Press, 1985), 108-109.

37 Jacobs, *Original Sin,* 52.

bağımsızlığı yoluyla kazanarak Tanrının yetişkin çocuğu hâline gelmelidir. Pelagius'un farklılığı insanın mükemmelliğini aynı zamanda hem mümkün hem de zorunlu olarak sunmasıdır. Kişi itaat edebileceği gibi sonsuz lanetlenmenin tehlikesiyle de karşı karşıya kalabilir.[38] İnsan Tanrıya itaat etmekte özgür olduğu kadar, günah işlemekte de özgür bir varlıktır. Bu seçim, insanın hayatı boyunca kendi sorumluluğuyla meydana gelecektir. Her bir seçim tıpkı Âdem'in seçimi kadar ciddidir. Farklı bir yaklaşımı ortaya koyan Peter Brown'a göre kalıtsal günah ve irade özgürlüğü konusundaki düşünceleriyle insanlar üzerinde korku yaratan Augustinus değil, daha çok Pelagius'tur. Pelagius birçok reformistin yaptığı gibi sınırsız özgürlüğünün ağırlığını bireyin omuzlarına yüklemiştir.[39]

Kierkegaard ve Kalıtsal Günah

Kierkegaard kalıtsal günahı bir doktrin olarak değil, bireyde 'var olan bir durum' olarak kabul eder. Kalıtsal günah problemini çözmeye çalışmak gibi bir iddia taşımaz. İnsan hayatının her yerine işleyen günah, genel kabule göre dünyaya Âdem'in ilk günahıyla gelmiştir. Kierkegaard'a göre böyle bir anlayış, metni tamamen yanlış anlamaktır. Problemi sadece 'Âdem'in günahı' olarak görmek yerine 'insan varoluşuna ait bir özellik' olarak ele almak daha doğrudur.[40] Kötülüğü yeryüzüne getiren şey olarak anlaşılan kalıtsal günah ancak kişinin bireysel tecrübesi doğrultusunda anlaşılabilir. Kierkegaard bu şekilde kalıtsal günahı bir bilgi konusu olmaktan çıkararak varoluşsal bir problem haline getirir.

Kierkegaard'a göre birçok metin kalıtsal günahı açıklamaz, aksine ona kızgın olmayı bir görev hâline getirir. Ortaya koyulan bu tür düşünceler günah üzerine düşünmeyi ve günahı bilmeyi akıllıca engellemektedir.[41] Kalıtsal günahı *vitium* (kötülük), *peccatum* (günah), *reatus* (hata) ve *culpa* (hata) olarak ortaya koyan yorumlar problemi akıl almaz bir boyuta getirmiştir. Âdem'den sonra günah işleyenlerin Tanrı'nın gazabını üzerlerine çektiği ya da Tanrı'nın

38 *A.g.e.*, 52.

39 Peter Brown, "Pelagius and His Supporters", *The Journal of Theological Studies* içinde, 14:1 (April 1968), 107.

40 Robert Puchniak, "Augustine: Kierkegaard's Tempered Admiration of Augustine," *Kierkegaard and The Patristic and Medieval Traditions* içinde, ed. John Steward (Burlington: Ashgate Publishing, 2008), 12.

41 Kierkegaard Søren, *Begrebet Angest (Kaygı Kavramı)*, Søren Kierkegaard Skrifter 4. Bu eserin Danca aslından yapılan çeviriler tarafıma aittir. (Kopenhag: Gads Forlag, 1997) 335- 336.

Âdem ile Havva'nın günahı yüzünden hepimizden nefret ettiğine dair görüşler bunlardan birkaçıdır.[42]

Kierkegaard, Düşüş Mitinin otantikliğini sorgulamaz ve onu reddetmez. Ancak onu, kendisinden önce birçok kere yapıldığı gibi edebi bir şekilde okumaktan kaçınır. Onun amacı, Eski ve Yeni Ahit'in metinsel tutarlılığı açısından ele aldığı miti felsefi bir bakış açısıyla kaygı, özgürlük ve seçim kavramları bağlamında okumaktır. Geleneksel yorumlarda ortaya konulduğu gibi insan doğası bozulmuş ve doğuştan günahkâr bir varlık ise özgürlük, seçim, karar ve sorumluluk gibi kavramların da anlamı kalmayacaktır. İnsan için çabalamak boş bir uğraş hâlini alacaktır. Kierkegaard, geleneksel yorumların yanı sıra Hegel'i de düşüş mitini ve günah kavramını yanlış yorumlayanlardan biri olarak gösterir. Kierkegaard Hegel ile nesilden nesile geçen 'niceliksel' bir şeyler olduğu fikrini paylaşsa da onun felsefi sistemi içerisinde bireysel sorumluluğu ortadan kaldırdığını düşünür. Ona göre Hegelci felsefe ve teoloji günahı bilincin gelişiminin gerekli bir döngüsü olarak göstererek kavramın ahlaki ve dinsel içeriğini boşaltmıştır. Bu spekülatif düşüncenin temel amacı toplumun kendi içinde bulunduğu durumunu rasyonelleştirmektir. Eğer prensipte kınanan bir eylem kamuoyu tarafından kabul edilebilir oluyorsa, bu suçluluğa neden olan duyguyu giderir.[43]

> Bir Yargılama! Kesinlikle, bizler deneyimin kendisinden öğrendik ki, bir gemide ya da orduda isyan olduğunda, suçlu o kadar çoktur ki ceza düşürülmek zorundadır ve bu halk olduğu zaman, son derece değerli ve kültürlü bir halk, sadece suç değil, Gospel ya da vahiy kadar güvenilir gazetelerin söylediğine göre bu Tanrı'nın isteğidir. Peki neden böyle? Sebep 'yargılama' kavramının bireye karşılık gelmesidir; yargılama topluca (*en masse*) yapılamaz. İnsanlar topluca (*en masse*) öldürülebilir, topluca (*en masse*) püskürtülebilir, topluca (*en masse*) pohpohlanabilir, kısacası birçok yolla onlara sığır sürüsü gibi davranılabilir, ancak insanları sığır sürüsü gibi yargılamak mümkün değildir, hiç kimse sığır sürüsü hakkında yargıya varamaz.[44]

Günah düşüncesinin anlamlı olabilmesi için, öncelikle kişisel sorumluluk fikrinin yeniden ele alınması gerekmektedir. Bu amaçla günah dini köklerine tekrar kavuşturulmalıdır. Günah temelde, kişinin ahlaki mükemmeliyeti

---

42 *A.g.e.*, 335.

43 Louis Dupré, *The Sickness unto Death: Critique of the Modern Age*, The Existentialist, Ed: Charles Guignon (New York: Rowman&Littlefield Publishers, 2004), 39.

44 Søren Kierkegaard, *Sygdommen til Døden (Ölümcül Hastalık)*. Bu eserin Danca aslından yapılan çeviriler tarafıma aittir. (Kopenhag: C.A.Reitzel, 1865, Colombia University Digital Library Sources), 126.

gerçekleştirememesini değil, kişinin Tanrıya karşı olan ödevini gerçekleştirememesini ifade eder. 'Çoğu zaman günahın karşıtının hiçbir şekilde erdem olmadığı göz ardı edilmiştir. Günahın ne olduğunu bilmeden tamamıyla insani bir ölçüyle yetinen Pagan görüşüdür. Günahın karşıtı, inançtır.'[45]

Kierkegaard'a göre Âdem ve Havva'nın neden günah işlediğinin bir açıklaması yoktur. Aynı şekilde 'insan neden günah işler?' sorusunun da bir cevabı yoktur. Bütün insanların neden günah işlediği sorusuna, Âdem neden günah işledi sorusundan 'daha fazla' yanıt verilemez. Bu konuda bütün söyleyebileceğimiz bütün insanların insani bir özellik olarak günah işlediği, bu şekilde Âdem ve soy arasında bir bütünlüğün doğduğudur. Varoluşçu bir yaklaşım bizi günahı anlamaya daha çok yaklaştıracaktır. Buna göre, günah hayatımıza Âdem'in ve takip eden her bireyin hayatına girdiği gibi girer. Bu nedenle günahın dünyaya nasıl girdiğini her birey ancak kendisi tecrübe ederek anlayabilir. Her ne kadar olanaklar ve eğilimler kişinin tarihini oluştursa da bunlar günah için sebep değildir. Günah her bireyin tek başına atması gereken bir adımdır. Günah, bir bilgi meselesi değil, ancak tecrübe edilebilecek bir paradokstur.

> Biri günahkârlığın oranlarının istatistiksel değerlendirmelerini sunduğunda, onun göze çarpmasına yardımcı olacak renkli ve kabartmalı bir haritasını çizer. Bu kişi günahı doğanın bir özelliği olarak ele almaya çalışır, bu özellik göz ardı edilemez ancak atmosfer basıncı ve yağış gibi hesaplanabilir; ortaya çıkan aritmetik orta ve ölçü, saf emprik bilimlerde karşılığı olmayan bir saçmalık olur. Eğer herhangi birisi çıkıp ciddiyetle günahkârlığın oranının her insanda $3^{3/8}$ olduğunu ya da Bretonya'daki ortalamasının $3^{7/8}$ inç iken, Languedoc'dakinin sadece $2^{1/4}$ olduğunu öne sürseydi, bu oldukça gülünç bir abra kadabra olurdu.[46]

Kierkegaard'a göre kalıtsal günaha öfke duyan hiçbir açıklama tekil bireyin bu günaha katılımını yeterince ifade edecek güçte olamaz. Âdem'in günahını açıklayıp, kalıtsal günahı açıklamayan ya da kalıtsal günahı açıklayıp Âdem'in günahını açıklamayan hiçbir açıklamanın kimseye faydası yoktur. Kierkegaard Âdem'in özgürce günah işlediğini ancak onun ardıllarının günahı öngören bozulmuş bir doğayla dünyaya geldiklerini dile getiren ve bu şekilde Âdem'i insan ırkının dışında bırakan tüm yorumları reddeder.
Kierkegaard'a göre Augustinus'un eksikliği Hristiyan ideali ile insan iradesinin onu yaşama kabiliyeti arasındaki 'ahlaki boşluğu' göz ardı etmiş olmasıdır. Augustinus insanın ahlaki başarısızlığını kalıtsal günah öğretisi

[45] Dupré, *The Sickness unto Death: Critique of the Modern Age,* 82.
[46] Kierkegaard, *Begrebet Angest (Kaygı Kavramı)*, 367.

aracılığıyla açıklar. Âdem'in günahını miras alan insanoğlu talihsiz bir kafa karışıklığıyla onun suçluluğunu da devralır. Ancak Kierkegaard'a göre suçluluk ve günah birbirine eşit kavramlar değildir. Suçluluk tin'in etik bir kategorisidir. Bu şekilde birey sonsuz olanla en başından yanlış bir ilişki kurar. Eğer Augustinus'un kalıtsal günah fikri olduğu gibi kabul edilirse günah ve suçluluk kavramları birbiriyle zorunlu bir şekilde ilişkilendirilmiş olur. Sonuç olarak da kalıtsal günah düşüncesi açıkça bir 'kategori yanlışı' olarak karşımıza çıkar.

> Kalıtsal günahın 'suçluluk' olduğu gerçek bir paradokstur. Paradoksal en iyi nasıl görülür? Paradoks, niteliksel olarak aynı olmayan (*uensartede,* heterojen) kategorilerin bir bileşimidir. 'Kalıtımla almak' doğanın bir kategorisidir. 'Suçluluk' tin'in etik bir kategorisidir. Nasıl birisi ortaya çıkıp bu iki kategoriyi bir araya getirebilir, anlayış bunun -miras alınamayacak bir kavramın kalıtsal olarak edinildiğini dile getirmek olduğunu söyler. Buna inanılmalıdır. Hristiyan hakikatindeki paradoks daima Tanrı önünde olmaktır. İnsanüstü bir amaç ve ölçü vardır ve sadece tek bir ilişki mümkündür; inanç.[47]

Kierkegaard, Augustinus'un Âdem'in günahının bütün insanlığın günahından fantastik bir şekilde farklı olduğu fikrine karşı çıksa da onun kötülüğün doğasının insan telosundaki bozulma olduğu ve bu bozulmanın sonraki nesilleri de etkileyeceği düşüncesine katılır. Pelagius'un her bireyin günahının onun bireysel olarak yozlaşmış ve bozulmuş yapısından kaynaklandığı fikri insanlığa karşı ahlaki sorumluluk düşüncesini ortadan kaldırır. Bu noktada Kierkegaard, Augustinus'un Hristiyan yaklaşımı ve Kant'ın ahlaki sorumluluk fikirleri ışığında, Pelagius'un radikal bireyciliğine karşı bir yaklaşım geliştirir. Kierkegaard'ın önerdiği çözüm her bir insanın aynı anda hem kendisini hem de bütün bir insan soyunu temsil ettiği düşüncesidir. Her insan yeni bir Âdem'dir. Eğer Âdem'in günahını kavramak istiyorsak sadece kendimize bakmamız yeterlidir.

Kierkegaard, geleneksel kabullerin yaptığı en büyük hatanın Âdem'i farklı kabul ederek, onu insanlık tarihinin dışında bırakmak olduğunu söyler. Özellikle Katoliklikte kabul gören, Âdem'in Tanrı'nın bahşettiği olağanüstü ve mucizevi ödülü yitirdiğine yönelik düşünce 'diyalektik' ve 'fantastik' olmanın ötesine geçemez. Bu düşüncede Âdem, özsel olarak diğer tüm insanlardan farklı, insan olmayan bir konuma getirilmiştir. Bu nedenle dramatik bir şekilde kaybolup gider.[48] Bunların dışındaki görüşler ise genel olarak kalıtsal günahı, günahtan farklı bir şey olarak ortaya koymuştur. Âdem dışındaki tüm bireyler kalıtsal günahın kurbanı olarak gösterilirler.

---

47 Søren Kierkegaard*, Søren Kierkegaard's Papirer (Günlükler)1849-50*, 1850- A.481. Bu eserin Danca aslından yapılan çeviriler tarafıma aittir. (Kopenhag: Gyldendal, 1968), 342.

48 Kierkegaard*, Begrebet Angest (Kaygı Kavramı)*, 333-332.

Âdem, günahkârlığın kendisinde bulunmadığı tek birey hâline getirilir ve insan türünün dışında bırakılır. Burada her şey daha karmaşık bir hâle gelir. Çünkü eğer Âdem, insan türünün başlangıcıysa ve özsel olarak kendisinden sonra gelen insanlardan farklıysa, insan türü kendisinden farklı bir başlangıca sahip olur. Eğer durum böyle ise insan türü birey olmayan bir bireyle başlamış demektir. Bu düşüncenin sonucu olarak insan türü ve birey ortadan kalkar, tarih başladığı anda yok olur. Bu düşünce Âdemin günahını diğer bütün insanların günahından farklı bir şekilde dile getirdiği için yetersizdir. Âdem, insan ırkının bir parçası olarak diğer insanlardan farklı değildir.

Bu anlamda Kierkegaard için Âdem bir günahkârın prototipidir. Âdem'in ilk günahı kendisinden sonra günah işlemiş diğer bütün bireylerin ilk günahıyla aynıdır.[49] Bu durum kendisini özgürlük problemi konusunda da gösterir. Eğer Âdem'in günahı özsel olarak farklı ve diğer bütün bireylerin günahları üzerinde etkili olsaydı, o zaman insanlık tarihinde özgürce günah işlemiş tek birey Âdem olurdu. Bu durumda Âdem dışındaki tüm bireyler özgürce değil zorunlulukla günah işlerler ki bu da tam anlamıyla günah olarak kabul edilemez. Çünkü günah ve özgürlük birbirlerini gerektiren kavramlardır. Özgürlüğün olmadığı bir yerde günahtan söz etmemiz imkânsızdır.

Kierkegaard'a göre Âdem ile kurduğumuz ilişki tamamen düşünseldir ve onu hem kendisi hem de türün kendisi yapmaya dayanır. Âdem'i varoluşsal olarak insan türünden farklı değerlendirmemiz, türü ortadan kaldırmamız anlamına gelir. Çünkü soy, kendisi olmayan bir şeyden pay alamaz. Âdem hem kendisi hem de soydur. Dolayısıyla onu açıklayan her şey soyu, soyu açıklayan her şey de Âdem'i açıklar.[50] Kierkegaard'a göre bunun nedeni, her insanın bir *individuum* olmasıdır. Âdem de dahil olmak üzere her insan eş zamanlı olarak kem kendisi, hem de tüm soydur. Devamlı olarak soy bireye, birey de soya katılır. İnsan soyu özgün bir birliktir. Bu özellik, kendisini hayvanlarda göstermez. Hayvanlarda ne tikeller türlere katılır ne de türler tikellere katılır. İnsanın bu özelliği onun karmaşık durumunun da kaynağıdır. Birey, soyunun gelişimi için katkıda bulunurken, aynı zamanda soyun kendi içindeki gelişiminin tüm katkılarını da kendine alır. Kendi varoluşunu soyun varoluşu ile birleştirir. Bu şekilde her birey kendi tarihine olduğu kadar diğer bütün bireylerin tarihine de katılır. Soyun tarihi ilerledikçe bireylerin de tarihi sürekli olarak yeniden başlar. Âdem günah işlediği zaman hepimizi temsil eder, biz günah işlediğimizde ise Âdem'in günahını yineler ve tekrarlarız. Bu kalıtsal günahın bir laneti değil, insan olmanın özelliğidir.

---

49 Gregory Beabout, *Freedom and Its Misuses* (Georgia: Marquette University Press, 1996), 42.

50 Kierkegaard, *Begrebet Angest (Kaygı Kavramı)*, 334-335.

Kierkegaard tıpkı Augustinus gibi Pelagius'un sosyal bağlamın ve tarihin bireyler üzerinde bir etkisinin olmadığını savunduğu düşüncesini reddeder.[51] Birey, insan ırkının geri kalanından ve insanlığın mirasından bağımsız değildir. Pelagius her bireyin soyu hakkında endişelenmeden kendi küçük tiyatrosunda, kendi küçük tarihini oynamasına izin vermiştir. Kierkegaard tarihsel, çevresel ve hatta genetik belirlemelerin önemini kabul eder. Bireyin durumu, onun soyunda, kültüründe ve ailenin bir üyesi olarak kolektif aidiyetinde temellenir. Bunlar bireyin varlığının aynı zamanda nasıl daha geniş bir hayata, Kierkegaard'ın ifadesiyle 'soy'a ait olduğunu gösterir. İnsan ırkı her bireyle sil baştan başlamaz, ırkın günahkârlığı bir tarihi gerektirir. Bununla birlikte ırkın bu ilerleyişi niceliksel belirlemeler içerisinde gerçekleşirken, bireyin ilerleyişi niteliksel belirlemelerle meydana gelir. Kierkegaard'a göre "soy her bir bireyde yeniden başlamaz, aksi takdirde soy hiç var olamaz, bunun yanı sıra her birey soy ile yenilenir."[52] Kierkegaard bu şekilde insanın günahkârlığı tarihsel olarak kendi başlangıç noktalarından bir şekilde miras aldığını ifade eder. Birey, önceki günahkârlıklarla varoluşunun bir koşulu, insanoğlunun bir özelliği olarak yüzleşir. Bu nedenle günahkârlık biraz 'daha fazla'yı ifade eder. Bununla birlikte insanoğlu tür olarak kimliğini sadece Âdem'in günahkâr ailesinin bir üyesi olarak bir bitkinin rengini ya da bir leoparın beneklerini türünden miras aldığı gibi miras almaz. Eğer böyle olsaydı insan ilk insanlar olan Âdem ve Havva'nın sayısal bir tekrarı olurdu.[53]

> Bizim araştırmamız, soyun kumaşının içine bireyi dokumaktan aciz Pelagius sorumsuzluğuyla suçlanamaz, bunun yerine her bireyin ipliğin sonu gibi dışarıda kalmasına izin verir. Bu araştırmanın bireyleri güçlerinden mahrum etmeden, soyun yanı sıra birey kavramını da karmaşıklaştırmaksızın bir şekilde soy kavramını koruduğu kolaylıkla görülebilir. Eğer soyun günahkârlığının Âdem'in günahından geldiği, tıpkı perde ayaklı bir kuş türünün perdeli ayaklara sahip olması gibi sunulursa hem birey hem de soy kavramı ortadan kaldırılır. İnsan ırkı ve hayvan türleri arasındaki fark tam olarak bu noktada yatar.[54]

Bitkilerin ve hayvanların aksine insan kendi türünün tekrarından fazlasıdır. Her bir birey türün eşsiz birer temsilcisidir.

---

51 Jason Mahn, *Fortunate Fallibility: Kierkegaard and the Power of* Sin (Oxford: Oxford University Press, 2011), 69.

52 Kierkegaard, *Begrebet Angest (Kaygı Kavramı)*, 339.

53 John S. Tanner, *Anxiety in Aden; A Kierkegaardian Reading of Paradise Lost* (New York: Oxford University Press, 1992), 55.

54 Kierkegaard, *Søren Kierkegaard's Papirer, 1844*, B 53: 15. Bu eserin Danca aslından yapılan çeviriler tarafıma aittir. (Kopenhag: Gyldendal, 1968), 114.

> İnsan olmak, örneklemin daima türden daha azını ifade ettiği bir hayvan olmak değildir. İnsan diğer türlerden sadece sürekli bahsedilen avantajlarıyla değil, aynı zamanda bireylerin niteliklerine göre, belirli bir bireyin türden üstünlüğüyle ayırt edilir. Onun bu özellik diyalektiktir; bu bireyin bir günahkâr olduğu anlamına gelir, fakat yine, bu birey olmanın bir mükemmelliğidir.[55]

Kierkegaard'ın ortaya koyduğu prensip şudur; 'soyun tarihi devam ederken, birey sürekli olarak yeniden başlar' ve 'hiçbir birey bir diğeriyle aynı noktadan başlamaz'.[56] Kierkegaard bu şekilde tür açısından ilerlemenin nasıl mümkün olacağı problemini de çözer. İnsan türünün her bireyle yeniden başladığı düşüncesi kabul edilemez, eğer böyle olsaydı tür diye bir şeyden bahsetmemiz imkânsız olurdu. Ancak her bireyin tür ile yeniden başladığı söylenebilir. Kierkegaard'a göre ilerleme, bireyin niteliksel sıçrama ile dâhil olduğu nicel bir belirlemedir. Günahın dünyaya gelişi anlık ve niteliksel bir sıçramayla olur. Bu niteliksel sıçramaya sebep olan faktör ise kaygıdır. Masumiyetten günaha doğru kaygı vasıtasıyla geri dönülmez bir sıçrama gerçekleşir. Sıçramanın öncesinde ve sonrasında artık niteliksel bir farklılık vardır. Kişi bir daha masumiyetini asla tekrar elde edemez ancak verdiği kararın bir sonucu olarak kendisini Tanrı önünde var eder.

Yaratılış Hikâyesi'nin temeli, Kierkegaard'a göre tek tutarlı önerme olarak şuna dayanır; *Günah, yeryüzüne bir günah ile gelmiştir.* Yaratılış Hikâyesindeki bu tanımın önemi günahın yeryüzüne kendisini öngörerek bir sıçramayla geldiğini göstermesidir. Bu sıçrama aynı zamanda niteliği de meydana getirir. Nitelik sıçrama, sıçrama ise nitelik tarafından öngörülür. İlk günahın sadece numerik olarak ilk olmaktan farklı bir anlamı vardır.

> İlk günah niteliği belirtir, ilk günah *günah'*tır. Bu, ilk günahın sırrıdır ve bir'in hiçbir şey, çok'un ise bir şey olduğunu düşünen sağduyuyu soyutlamak onun savunmasıdır. Niceliksel bir ilerlemede devam etmenin yeni bir nitelik sunabileceğini düşünmek mantığın hurafesidir. Yeni nitelik ilk olanda, sıçramayla ve gizemli olanın anidenliği[57] içinde ortaya çıkar.[58]

Kierkegaard'a göre birey tarihsel bir bağlam içine doğar, sonra kendi tarihine sahip olur. Başka bir deyişle onun niteliksel sıçraması bu tarihsel bağlamın bir parçası değildir. Bir tarihe sahip olabilmek için birey tarihi görebileceği bir başlangıç noktasına ya da kritik bir an'a sahip olmak zorundadır. Kierkegaard'ın an ile kastettiği kişinin kendi bilincini edindiği kırılma

---

55 Kierkegaard, *Sygdommen til Døden (Ölümcül Hastalık),* 124 (Dipnot).
56 Kierkegaard, *Begrebet Angest (Kaygı Kavramı)*, 339-340.
57 *Pludselight- Birdenbire ortaya çıkan, aniden olan, suddenness(ing)*
58 Kierkegaard, *Begrebet Angest (Kaygı Kavramı)*, 337.

noktasıdır.[59] Bu kırılma ya da uyanma tek bir olayla da birbirini takip eden olaylar dizisiyle de gerçekleşebilir. Bireyin kendi bilincine varması onun kendi tarihiyle ilgilidir. Kendi bilincine varan kişi artık daha önce olduğu kişi değildir. Bir daha asla bir adım daha geri atmak ve bu uyanma anının gerisine dönmek mümkün değildir. Geriye baktığımızda kendi tarihimizi görsek de bu tarih de artık kendi-bilincimizin perspektifinden görünür. Bu ilk kendi bilincine varma anı, masumiyetin kaybedildiği anda meydana gelse de tek seferlik bir olay değildir. Artık bir benliğe dönüşen insan kendisi hakkında daha net bir bilince sahip olmaya devam eder.[60] İnsanın günahına, seçimlerine ve içinde bulunduğu yozlaşmış duruma dair kazandığı bilinç, onu Tanrı'nın bilincine ulaştıracak ilk koşuldur.

Sonuç

Kierkegaard, kötülüğün insan telosu'ndaki bir bozulma ve kalıtsal günahın bir yozlaşma durumu olduğu Augustinusçu görüşünü devam ettirirse de bu yozlaşmanın bireyde Âdemle olan ilişkisinin bir sonucu olarak ortaya çıktığını kesin bir şekilde reddeder. Kalıtsal günah bireydeki suçluluğu açıklamak için tek başına yeterli koşul değildir. Kierkegaard'a göre yanlış olan yozlaşma ile suçluluğun, durum ile eylemin birlikte değerlendirilmesidir. Bu yaklaşım Hristiyan yaşamını kötü etkileyeceği gibi, bireyde de daha fazla kafa karışıklığı yaratmaktan başka bir işe yaramaz. Kierkegaard'ın amacı Pelagius'un radikal bireyciliğine girmeksizin, Augustinusçu kalıtsal günah fikrine varoluşsal bir alternatif sunmaktır. Kierkegaard yaklaşımında kalıtsal günahın varlığını günahkâr olarak adlandırılan her bir bireyde onaylarken, insan özgürlüğü anlayışını suçluluğu bir zorunluluk hâline getirmeksizin korur.[61]

Her birey masumiyet durumundan, suçluluk durumuna bireysel sıçramasıyla geçer. Kısaca düşüş insanlığın içinde bulunduğu genel bir 'durum'ken, bireyin kişisel düşüşü niteliksel bir sıçrama ile meydana gelir. Bir sıçrama olarak, ilk günah niceliksel değil niteliksel bir değişimdir. Augustinus'un aksine bu sıçrama günahkârlıktan günaha değil, masumiyetten suçluluğa bir geçiştir. Âdem'den sonraki her insan hem günahkârlığın birer uzantısı hem de kendi seçimiyle günaha adım atan bir bireydir. Günah bizim hayatlarımızda Âdem'in günahı yüzünden kaçınılmaz değildir, aksine günah her bireyin hayatına özgür seçimin sonucu olarak girer. Bunun yanı sıra, Pelagius'un iddia ettiğinin aksine, bu eylem bütün ırkın günahkârlığının

59 Arne Grøn, *The Concept of Anxiety,* 29.
60 *A.g.e.,* 30.
61 Hanson, *A.g.e.,* 47.

dışında tutulamaz, çünkü günahın devamlılığı her bir başarılı jenerasyonla niceliksel olarak daha da büyür. Bu anlamda Âdem'in günahı bizimkilerden hem farklı hem de tamamıyla bizimkilerle aynıdır. Bireyin dışında günaha sebep olan hiçbir dışsal etki yoktur. Günah dünyaya yine günahın kendisi aracılığıyla gelir. Âdem bütün insanlığın günahından değil sadece kendi günahından sorumludur. Hiç kimse, ardıl birey hakkında, günahkârlığın onun ilk günahı ile birlikte dünyaya geldiğini söyleyemez; ancak dünyaya onun aracılığıyla benzer bir şekilde yani öz olarak farklı olmayan bir şekilde geldiği söylenebilir. Bizim Âdem'den kalıtsal olarak aldığımız şey insan olarak günahlarımızdan sorumlu olma özelliğimizdir.

Kalıtsal günah kavramının önemi insanoğlunun biricik ve tekrarlanmaz durumunu göstermesidir. Bu kavram hepimizin içine doğduğu ya da Heidegger'in terimiyle içine fırlatıldığımız günah durumudur. Her birey Âdem'in özgürlüğü ya da sıçramasıyla işlediği gibi günah işler. Bu anlamda her günah orijinal ya da kalıtsaldır. Günah bu durum içerisinde yaptığımız seçimlerimizin sonucudur ve ancak özgürlük içinde tecrübe edilir. Doğası gereği özgür birey tarafından seçilmiş olması gerekir. Birey, özgürlüğü sonucu işlediği günahın sorumluluğunu da üstlenmelidir. Yapılan seçimin sonucunun iyi ya da kötü olması sorumluluğun yükünü hafifletmez. Her bir birey günahın ne anlama geldiğini kendi başına bilir. Nesiller arasındaki niceliksel değişiklikler Âdem'e dayandırılsa da bizler özsel olarak hâla Âdem'in niteliksel durumuna benzeriz. Günahlarımız için çevreyi ve kalıtımı suçlayamayız. Bağımsız kişiliğimiz içerisinde, kendimizi Âdem'in yerine koyarız. Âdem'in seçimini onaylayarak, masumiyetimizi tıpkı onun gibi kaybeder, onun gibi günah işleriz.

Kaynakça

Augustinus. *On Grace and The Free Will* (*De Gratia et libero Arbitrio*) Answer to the Pelagians IV. İngilizceye çeviren Roland J. Teske, New York: New City Press, 1999.

-. Augustine, *Rebuke and Grace* (*De Correptione et Gratia*), Answer to the Pelagians IV. İngilizceye çeviren Roland J. Teske. New York: New City Press, 1999.

-. *The City of God Against the Pagans* (*De civitate Dei contra Paganos*), Books VIII-XVI (The Fathers of the Church, Volume 14). İngilizceye çeviren Gerald G. Walsh. New York: The Catholic University of America Press, 2008.

-.*Confessions (Confessiones).* İngilizceye çeviren H. Chadwick. Oxford World Classics. Oxford: Oxford University Press, 2008.

Barrett, Lee C. *Eros and Self- Emptying; The Intersection of Augustine and Kierkegaard.* Michigan: William B. Eerdmans Publishing Company, 2013.

Batuk, Cengiz. *Mitoloji ve Tarihsellik.* İstanbul: İz Yayıncılık, 2006.

Beabout, Gregory R. *Freedom and Its Misuses*. Georgia: Marquette University Press,1996.

Peter Brown, "Pelagius and His Supporters", *The Journal of Theological Studies* içinde. 14:1 April 1968.

Champpell, T. *Aristotle and Augustine on Freedom.* New York: Mcmillan Press, 1995.

ESV Study Bible. English Standard Version, Crossway, 2011.

Gilson, E. *Orta çağ Felsefesinin Ruhu*. Çeviren Şamil Öçal. İstanbul: Açılım Kitap, 2005.

-. *Orta çağda Felsefe*. Çeviren Ayşe Meral. İstanbul: Kabalcı Yayınevi, 2007.

Grøn, Arne. *The Concept of Anxiety in Kierkegaard.* Çeviren Jeanette B.L. Knox. Mercer University Press: Macon, 2008.

Hanson Erik M. *"Augustine, Kierkegaard, and Evil" Augustine and Kierkegaard* içinde. Editör John Doody. New York: Lexington Books, 2017.

Jacobs, Alan. *Original Sin; A Cultural History*. New York: Harper Collins Publishers, 2001.

Kierkegaard, Søren. *Sygdommen til Døden (Ölümcül Hastalık)*. Kopenhag: C.A. Reitzel, 1865. Colombia University Digital Library Sources.

-. *Søren Kierkegaard's Papirer (Günlükler) 1844*. Kopenhag: Gyldendal, 1968.

-. *Søren Kierkegaard's Papirer (Günlükler) 1849-50*. Kopenhag: Gyldendal, 1968.

-. *Begrebet Angest (Kaygı Kavramı)*. Søren Kierkegaard Skrifter 4. Kopenhag: Gads Forlag, 1997.

Lohse, Bernard. *A Short Story of Christian Doktrine*. İngilizceye Çeviren F. Ernest Syoeffler, Philadelphia: Fortress Press, 1985.

Mahn, Jason. *Fortunate Fallibility: Kierkegaard and The Power of* Sin. Oxford: Oxford University Press, 2011.

Pushniak, Robert. *Kierkegaard's Tempered Admirations of Augustine*, Kierkegaard Research: SRR Volume 4: Kierkegaard and the Patristic and Medieval Traditions içinde. Editör Jon Stewart, New York: Ashgate Publishing, 2008.

Russell, Jeffrey Burton. *İblis Erken Dönem Hıristiyan Geleneği*. Çeviren Ahmet Fethi, İstanbul: Kabalcı Yayınları, 1999.

Tanner, John S. *Anxiety in Aden; A Kierkegaardian Reading of Paradise Lost*. Oxford: Oxford University Press, 1992.

Tsakiri, Vasiliki. *Kierkegaard: Anxiety, Repetition and Contemporaneity*. New York: Palgrave, Macmillan, 1996.

Woodhead, Linda. *Hristiyanlık*. Çeviren Sevda Çalışkan, Ankara: Dost Kitabevi, 2006.

Yarnold, Edward S. J., *The Theology of Original Sin*. Theology Today Series. Indiana: Fides Publishes, 1971.

POLİCRATİCUS'TA YASANIN EFENDİSİ VE KÖLESİ OLARAK KRAL

C. Cengiz ÇEVİK*

KING AS LORD AND SERVANT OF LAW IN *POLICRATICUS*

Öz

Ortaçağ'ın en önemli politik teorisyenlerinden biri olan Salisburyli John'un (1120-1180) teorileri dünyada ve ülkemizde kapsamlı bir şekilde çalışılmış değildir. Bunun nedenlerinden biri politik felsefe alanında en önemli eseri olan *Policraticus*'ta (1156 veya 1157 yılında başlanıp 1159 yılında tamamlanmıştır) adaletin doğası, otorite, ideal yönetim ve politik rejimler gibi klasik konuları Platon, Aristoteles ve Cicero gibi öncüllerin eserlerinden farklı olarak sistematik bir şekilde ele almamış olmasıdır. Bu konuda yaptığı çalışmalarla en büyük otoritelerden biri olan Cary J. Nederman'ın deyişiyle "Policraticus belki de en iyi şekilde, 12. Yüzyıl Avrupa'sının en eğitimli saray bürokratlarından birinin deneyimlerinden ve bilgeliğinden süzülen felsefî bir damıtma olarak tanımlanabilir." Eserde hukuk, politika ve teoloji bağlamında her biri ayrıca incelenmesi gereken, tek bir makaleye sığdırılamayacak kadar görüş paylaşılmaktadır. Bu görüşler kimi zaman birbirinden ayrılamayacak kadar iç içe girmiştir, kimi zaman da farklı konularda tekrar dile getirilir. Bu çalışmada, Salisburyli John'un teorileriyle ilgili literatüre bir katkı olarak, din ve politika ilişkisi bağlamında yasanın tanımı ve hukuk metinlerindeki kaynakları, ideal yönetici olarak kralın yasa karşısındaki durumu, din adamları sınıfının kral üzerindeki egemenliği ve kral ile tiran arasındaki farklar gibi konuları inceliyoruz.

Anahtar Kelimeler: felsefe, kral, Policraticus, politik felsefe, Salisburyli John, teoloji, tiran.

* İstanbul Üniversitesi, Latin Dili ve Edebiyatı Bölümü, Doktora Öğrencisi, jengiz@gmail.com.

Felsefe Düşün Akademik Felsefe Dergisi, Sayı: 10/Ortaçağ ve Rönesans Felsefesi, Nisan 2018: 26-44.
(Makale Gönderim: 29.12.2017 / Makale Kabul: 17.03.2018)

Abstract

The Theories of John of Salisbury (1120-1180), who is one of the most important political theorists of Middle Ages, have not been studied in the world and in our country detailedly. One of the reasons is that he does not analyse the classical subjects as the nature of justice, authority, ideal government and political regimes sistematically unlike from the works of the antecedents just as Plato, Aristotle and Cicero. As Cary J. Nederman's saying, who is one of the biggest authorities with his studies in this subjects, "The Policraticus is perhaps best described as the philosophical distillation of the experiences and wisdom of one of the most learned courtier-bureaucrats of 12th-century Europe." In this work a lot of thoughts are shared in the concept of law, politics and theology, each of them needs to be analysed and can not be fitted to only one paper. Sometimes these thoughts are so intertwined that they can not be separated, sometimes they are repeated in different subjects. In this paper, as an addition to literature on theories of John of Salisbury, in the concept of relation of religion and politics, we analyse the subjects as definition of law and its sources in law texts, the state of king as an ideal ruler, in the face of law, hegemony of clergy on king and the differences between king and tyrant.

Keywords: philosophy, king, Policraticus, political philosophy, John of Salisbury, theology, tyrant.

****

Qua die non legerit legem, ei non dies vitae, sed mortis est.
'(Kralın) (Tanrı'nın) yasasını okumayacağı gün yaşamın değil, ölümün günüdür.'

Salisburyli John, *Policraticus* , 4.6

1. Yasa: Tanımlar ve Kaynakları

Salisburyli John kral ile tiran arasındaki farkı incelerken temelde kral ve yasa ilişkisine dikkat çeker: 'Kral yasaya boyun eğer, hizmetkârı olduğuna inandığı halkı yasanın hükmüyle yönetir.'[1]

[1] *Policraticus* 4.1: 'hic [princeps] legi obtemperat, et eius arbitrio populum regit, cuius se credit ministrum' Buradaki 'eius' kelimesinin farklı çevirilerine dayalı farklı yorumlar için bkz. Yves Sassier, "John of Salisbury and Law", *A Companion to John of Salisbury* içinde, haz. C. Grellard – F. Lachaud (Leiden: Brill, 2015), 240, n.16. Bu çalışmada temel

Burada yasa (*lex*) kelimesi ile kastedilenin ne olduğu 4. kitabın 'yasanın niteliği, kralın yasa bağlarından muaf olmakla birlikte, yine de yasanın ve doğruluğun kölesi olması, kamu kişiliği sergilemesi ve cezalandırılmadan kan akıtması'[2] başlıklı 2. bölümünde anlaşılır. John bölüme şöyle başlar:

> Krallar kendi statülerindeki adalettense, adaleti ebedî adalet ve yasası doğruluk olan Tanrı'nın adaletinin tercih edilmesi gerektiğine inandıklarında, hor görüldüklerini düşünmemelidir.[3]

Daha sonra bu hususta öncelikle bir bütün olarak 'doğruluk' ve 'adalet' anlamlarını içeren aequitas teriminin tanımının yapılmasına ihtiyaç duyar:[4] "*Aequitas* nesnelerin birbirine uygunluğudur, ki o her şeyi akla göre dengeler ve eşit koşullarda eşit haklar tanır ve benzer her şeyde her bir kimseye kendi payını verir."[5]

Bu tanımda Cicero'ya dayanan geleneksel Roma felsefe ve hukuk terminolojisinin ve ilkelerinin etkisi görülmektedir.[6] 'Eşit koşullarda eşit haklar tanıyan' ifadesi Cicero, *Topica* 23'te de bulunur, sadece causa yerine res kelimesi tercih edilmiştir.[7] Cicero'nun *De Finibus* 3.21'de ὁμολογία'nın Latincesi olarak kullandığı 'uygunluk, uyuşma, mutabakat, anlaşma' anlamındaki convenientia terimi, *De Amicitia* 100'de olduğu gibi 'convenientia rerum' kalıbıyla kullanılır.[8] Her bir kimseye kendi payını verme[9] ilkesinin kökeni Cicero, *De Inventione* 2.53.160'daki toplumun ortak

---

aldığımız *Policraticus* metninin künyesi şudur: Ioannis Saresberiensis, *Policraticus sive De nugis Curialium, et vestigiis Philosophorum, libri Octo...* (Lugduni Batavorum, 1639), 1-718.

2 4.2: 'Quid lex: et quod Princeps, licet sit legis nexibus absolutus, legis tamen servus est et aequitatis, geritque personam publicam, et innocenter sanguinem fundit.'

3 4.2: 'Nec in eo sibi Principes detrahi arbitrentur, ubi iustitiae suae statua praeferenda crediderint iustitiae Dei, cuius iustitia, iustitia in aeternum est, et lex eius aequitas.'

4 *Aequitas* terimi ilkin 'yatay olarak uzanan, yatan, düz, yüzeyde bulunan', sonra 'nitelik olarak başka bir şeye eşit olan, benzer, aynı' anlamındaki *aequus* sıfatından gelir. *Aequitas* bir isim olarak bir şeyin başka unsurlarla olan eşitlik, nitelik ve nicelik bakımından denk olacak ölçüde benzerlik, aynılık, uyma ve simetri halini ifade eder. Hukuk terminolojisinde ise bu isim, metinde de ele aldığımız gibi, 'her bir şeye kendi payını verme', dolayısıyla 'doğruluk', 'dürüstlük' ve ondan doğan 'adalet' anlamında kullanılmıştır.

5 4.2: 'aequitas… rerum convenientia est, quae cuncta coaequiparat ratione, et in paribus rebus paria iura desiderat, in omnes aequabilis, tribuens unicuique quod suum est.'

6 Cicero kaynağıyla ilgili olarak bkz. Sassier, "John of Salisbury and Law", 238.

7 Cicero, *Topica* 23: 'Valeat aequitas, quae paribus in causis paria iura desiderat.'

8 Convenientia' teriminin Cicero'nun felsefe terminolojisindeki yeri için bkz. Y. Kenan Yonarsoy, "Cicero'nun Felsefi Terminolojisi" (Yayınlanmamış Doktora Tezi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul Üniversitesi, 1982), 88-89.

9 'tribuens unicuique quod suum est.'

çıkarı için korunan[10] bir unsur olarak 'her bir kimseye kendi değerini veren... adalet',[11] *De Finibus* 5.67'deki 'adaletin her bir kimseye kendi payının verilmesinde… görülür'[12] ve aynı minvalde *De Natura Deorum* 3.38'deki 'her bir kimseye kendi payını dağıtan adalet'[13] ifadelerine kadar gider. Bununla birlikte John'un hocası olan Petrus Abaelardus'un (1079-1142) *Dialogus inter Philosophum, Iudaeum et Christianum* başlıklı metninde, adalet bir erdem olarak karşımıza çıkarken, Cicero'nun *De Inventione*'sinden yapılan yukarıdaki alıntı tekrar edilerek toplumun ortak çıkarını koruma gerekçesi[14] dile getirilmiş olur.[15]

Hukuk terminolojisi açısından düşünülürse,[16] aynı ilke Iustinianus (483-565), *Institutiones* 1.1.1 ve 1.1.3-4'te geçer. İlkinde 'adaletin her bir kimseye kendi hakkını veren, sarsılmaz ve kalıcı bir istenç olduğu'[17] söylenir. İkincisinde ise aynı ilke hukukun (*ius*) ilkeleri arasında sayılır: 'Dürüst yaşamak, başkasına zarar vermemek ve her bir kimseye kendi payını vermek'.[18]

Anlaşılıyor ki, John'un bağlamında doğruluk, aynı zamanda hem eşitlik hem de tarafsızlık anlamını taşır, odağında her bir kimseye hakkı olanı verme anlayışı yatar. Ona göre yasa da bu anlayışın yorumudur[19] ve 'doğruluk ve adalet istenci olarak bilinir'.[20]

John, bu noktada Stoacı Chrysippus'un (İÖ 280-207) yasanın önemi ve anlamıyla ilgili yaklaşımını hatırlatır. Filozofa göre yasanın tanrısal ve insanî her şey üzerinde egemenliği vardır, bu nedenle yasa iyi ve kötü her şeyi denetler ve nesnelerin olduğu kadar insanların da kralı ve yöneticisidir.[21]

---

10 'communi utilitate conservata'.

11 'iustitia... suam cuique tribuens dignitatem.'

12 'cernatur… iustitiae in suo cuique tribuendo.'

13 'iustitiae, quae suum cuique distribuit.'

14 'communi utilitati servata'.

15 Petrus Abaelardus, *Dialogus inter Philosophum, Judaeum et Christianum*, haz. F. H. Rheinwald (Berlin, 1831), 74. Bu konuda bir değerlendirme için bkz. Betül Çotuksöken, *Petrus Abelardus'un Ahlak Anlayışı* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları, 1988), 116.

16 John'un kendinden önceki ve dönemindeki hukuk metinleriyle ilişkisiyle ilgili bir bilanço için bkz. Sassier, "John of Salisbury and Law", 235-236.

17 'iustitiae est constans et perpetua voluntas ius suum cuique tribuens.'

18 'honeste vivere, alterum non laedere, suum cuique tribuere.'

19 'lex… eius interpres'.

20 'aequitatis et iustitiae voluntas innotuit.' Bu istenç aşağıda Tanrı'nın adaletine tabi olma istencine bağlanır.

21 *Digesta* 1.3.2 = SVF 3.314. Bkz. Maria L. Colish, *The Stoic Tradition from Antiquity to the Early Middle Ages: I. Stoicism in Classical Latin Literature* (Leiden: E. J. Brill, 1990), 356;

Metinde referans olmasa da John'un bu konudaki kaynağı, imparator Septimius Severus'un ölümünden (211) sonra metinlerini kaleme alan hukukçu Aelius Marcianus olmalıdır. Marcianus'un Chrysippus'tan yaptığı alıntıya göre, yasa tanrı ve insan işlerinin yöneticisidir, insanın iyiyi kötüden ve adil olanı adil olmayandan ayırıp ayırmadığını denetler. John aynı yerde Chrysippusçu yaklaşımın iki Eskiçağ otoritesi tarafından da benimsendiği belirttir. Bunlardan ilki ünlü Romalı hukukçu Aemilius Papinianus (İS 140-212), diğeri ise ünlü Yunan hatip Demosthenes'tir (İÖ 384-322), onlar tüm insanların yasanın üstünlüğünü kabul etmesi gerektiğini savunmuştur. John burada 'tüm yasanın Tanrı'nın bir buluşu ve armağanı'[22] olduğunu belirterek yasanın politik iktidar karşısındaki üstünlüğünün meşruiyetini bizzat Tanrı'ya dayandırır.[23] Bu yüzden ona göre yasa aynı zamanda *Digesta* 1.3.1'deki Papinianus alıntısına[24] benzer şekilde bilgelerin öğretisi,[25] aşırı isteklerin düzeltilmesi,[26] kentin uyumlu bileşimi[27] ve tüm suçun [kentten] kovulmasıdır.[28] Bu yüzden doğru olan, politik toplumda[29] bulunan herkesin yasaya uygun yaşamasıdır. Herkes yasayı gözetme zorunluluğuyla[30] sıkı sıkıya bir arada tutulur.

Post'un yorumuna göre, bu Chrysippusçu yaklaşımda yasa tam anlamıyla doğal yasadır ve Tanrı'nın evreni yönetirken kullandığı doğal gerekçedir (*reason*). Buna göre yasa doğayla kişileştirilir, dolayısıyla insana inen doğal gerekçe aslında doğanın buyruğudur. Yönetici olan da, kılavuz olan da doğanın kendisidir. Bu yüzden doğa, doğal gerekçe yoluyla hükümetin, toplumun ve devletin kontrolünü sağlayan mekanizma olmalıdır.[31]

Kevin Guilfoy, "Stoic Themes in Peter Abelard and John of Salisbury", *The Routledge Handbook of the Stoic Tradition* içinde, haz. John Sellars (New York: Routledge, 2016), 95.

22 'lex omnis inventio quidem est, et donum Dei.'

23 Aynı vurgu 8.17'de de vardır, sadece yasa değil, aynı zamanda doğruluğa benzerlik, adalet kavramı, tanrısal iradenin simgesi, güvenliğin koruyuculuğu, halkın birlik ve beraberliği, yükümlülüklerin ölçüsü, kötülüklerin engelleyicisi ve bitiricisi, şiddetin ve tüm haksızlıkların cezalandırılması Tanrı'nın birer hediyesi olarak sunulur.

24 'virorum prudentium consultum'.

25 'dogma sapientum'.

26 'correctio voluntariorum excessuum'.

27 'civitatis compositio'.

28 'totius criminis fuga'.

29 'in politicae rei universitate'.

30 'legis servandae necessitate'.

31 Gaines Post, *Studies in Medieval Legal Thought: Public Law and the State 1100-1322* (Princeton: Princeton University Press, 1964), 516.

2. Yasanın efendisi ve kölesi olarak kral

Yukarıda değinilen mekanizma kralı da kontrol eder, ancak bu kontrol doğrudan değil, dolaylı yoldan gerçekleşir. Kral insan eliyle konmuş olan yasalardan oluşan pozitif hukukun uygulayıcısı gibi görünse de, son kertede uyguladığı yasalar onun egemenlik ve hüküm sınırlarını belirlediği için, yasaları tanımayacak kadar sınırsız yetki sahibi olan bir yönetici olmaktan çıkar. Bu yüzden John'un idealize ettiği kral 'ceza korkusuyla değil, adalet sevgisiyle'[32] doğruluğa (*aequitas*) riayet eder. Ullmann'ın deyişiyle, kendisinden içten gelen adalet duygusuna göre hareket etmesi beklenir.[33]

Ayrıca bulunduğu makamın doğal bir gereği olarak, devletin çıkarını gözetir[34] ve her konuda başkalarının yararını kendi isteğinin önüne koyar.[35] Nitekim *Policraticus* 4.3'te bir ilke olarak yüksek bir makama gelen bir kişinin kişisel ve bedensel arzularını unutması ve buna bağlı olarak kendisine tabi olanların refahı için ne gerekiyorsa onu yapması gerektiği belirtilir. Dağın zirvesine, yani krallığa yükselen biri tabilerinin babası ve annesi gibidir. Bununla birlikte 4.6'da belirtildiğine göre, yine kral kendini halkın içindeki tabilerinin bir kardeşi olarak görmeli ve iktidarının şaşaası için atlarının sayısını arttırmamalıdır, başka deyişle gösterişten uzak durmalıdır, zira kralın ve sarayın gösterişine katkı sağlayan her artış halkın sırtındaki yükün de artması anlamına gelir. 4.5'te de benzer bir vurguyla kral gösterişten uzak, sade bir yaşama davet edilir. Bunun için kralın gümüş ve altınlardan oluşan büyük bir hazineye sahip olmaması gerektiği üzerinde durulur,[36] kral zengin olursa toplum fakirleşir, kral kişisel mutluluğunu çoğunluğun yıkımına dayandıramaz. Kralın kamu kişiliğine burada da vurgu yapılır, buna göre kral kendisine değil, tabilerine aittir.

Ayrıca John 4.6'da kralın kendisine tabi olanlara örnek olacağını, dolayısıyla şatafata değer verdiğinde toplumun da aynı şekilde şatafata düşkün olacağını söyler. Kral bu açıdan da hareketlerine dikkat etmeli, erdemli bir tavır

---

32 'non timore poenae, sed amore iustitiae'.

33 W. Ullmann, "The Influence of John of Salisbury on Mediaeval Italian Jurists", *EHR*, sayı 59 (1944): 389.

34 'reipublicae procuret utilitatem'.

35 'aliorum commoda privatae praeferat voluntati'.

36 Aynı yerde altın ve gümüş, Stoacı ve kinik bir yaklaşımla, erdemin ve en iyi yaşam rehberi olan doğanın yararlı gördüğü her şeyin zıddı olarak değerlendirilir. Başka deyişle krala yeryüzü nimetlerini küçümsemesi öğütlenmiş olur. John'a göre, doğa sadece beslenme ve giyinme ihtiyaçlarının karşılanmasını gerekli görür, kralın onun dışında mal mülk biriktirmesi yersizdir. Benzer bir temayı 5.17'de de görürüz, John parayı Eskiçağ filozoflarının düşünceleri çerçevesinde bilgelikle karşılaştırarak aşağılar.

takınmalıdır. Buradaki erdemli tavra duyulan gereksinimin ardında önemli bir felsefî kabul bulunur. 4.6'da dile gelen bu kabul insan için fayda (*utilitas*) ile ahlakî doğruluğun (*honestas*) ilkece birbirinden ayrılmaması gerekliliğidir. Bu, Cicero'nun şu ilkesine dayanır:[37] faydayı doğuran ahlakî doğruluk değildir, ahlakî doğruluğu doğuran faydadır, çünkü ahlakî doğruluk faydanın gerçekleşmesinde bulunur:

> Fayda ahlakî doğruluğa üstün mü geldi? Kuşkusuz hayır, faydanın peşinden ahlakî doğruluk geldi.[38]

Policraticus'un bütününe bakıldığında da görülmektedir ki, kralın özel kişiliği, hem ahlakî doğruluk hem de kamu faydası için, tümüyle anlamını yitirmelidir. Bu yüzden John'a göre, kral dikkatle düşünüp taşındıktan sonra doğruluğun imgesi[39] olarak karar alan, bozulmamış bir yargıçtır.[40] Kantorowicz'in de bildirdiği gibi, kralın 'doğruluğun imgesi' olduğu düşüncesi eskidir ve ne tek başına 'Mesih'in imgesi olan kral' kavramını[41] geçersiz kılar ne de her şeye rağmen onun alanına müdahil olur. Yazara göre, John'un buradaki değerlendirmesi sadece eski bir temanın az da olsa değiştirilmesi ve kralın imgesi olduğu Mesih'in litürjik açıdan daha hukukî bir form kazanması anlamına gelir. Dahası John bu imge tanımıyla kendisinin dinî ve insanî özellikleri harmanlayan düşünce yapısına Roma hukukunun ilkelerini de dahil etmiş olur.[42] Nitekim John aynı yerde kralı kamu faydasının hizmetkârı[43] ve doğruluğun kölesi olan[44] bir kral olarak da düşünür, bu yüzden bir kamu kişiliği[45] olarak tüm haksızlıkları ve kötülükleri ama özellikle de suçları ölçülü bir doğruluk[46] anlayışıyla cezalandırır. Ayrıca Kutsal Kitap'a yapılan bir göndermeyle, asasını ve değneğini bilgeliğin

---

37 Cicero'nun Salisburyli John'un ahlak anlayışı üzerindeki etkisiyle ilgili olarak bkz. Gary A. Remer*, Ethics and the Orator: The Ciceronian Tradition of Political Morality* (Chicago: The University of Chicago Press, 2017), 30-33.

38 Cicero, *De Officiis* 3.19: 'Vicit ergo utilitas honestatem? Immo vero honestas utilitatem secuta est.' Cicero bu konuyu aynı eserde kapsamlı bir şekilde ele alır. Bkz. 1.5-6; 9; 52; 155; 2.20; 3.9; 11 vb.

39 'imago aequitatis'.

40 'iudex incorruptus'.

41 'rex imago Christi'.

42 Ernst Kantorowicz, *The King's Two Bodies: A Study in Medieval Political Theology* (Princeton: Princeton University Press, 2016), 94.

43 'publicae utilitatis minister'.

44 'aequitatis servus'.

45 'persona publica'.

46 'aequitate media'.

ölçülülüğüyle[47] kullanır, tüm sapmaları ve yanlışları doğruluğun yoluna sevk ederek düzeltir. John burada İlahiler 23.4'e[48] göndermede bulunmaktadır:

> Karanlık ölüm vadisinden geçsem bile, Kötülükten korkmam. Çünkü sen benimlesin. Asan ve değneğin güven verir bana.

Kantorowicz, John'un, kralın kamu kişiliğiyle[49] ilgili yaptığı vurguya dikkat çekerek devamında John'dan, özel kişiliğin yasaya tabi olarak,[50] kamu kişiliğinin ise yasanın üzerinde[51] olduğu yönünde bir sonuca varmasının beklenebileceğini söyler. Oysa John böyle bir sonuca varmaz, yazarın da belirttiği gibi, her özel kişiliğin yasaya tabi olması bağlamında kralın özel kişiliğiyle ilgilenmez. Sadece Roma hukukundan edindiği kamu kişiliği kavramını ele alır ve aynı anda hem '*legibus solutus*', hem de '*legibus alligatus*' olan kralın doğruluk imgesi ve doğruluğun kölesi, başka deyişle yasanın hem efendisi hem kölesi olduğunu vurgular.[52]

İlkin paradoksal görünen bu vurgunun temelinde yasanın canlı olduğu[53] fikri yatar, kaynağı ne olursa olsun (ama bizim bağlamımızda kaynak elbette Tanrı'dır) pozitif hukukun işleyebilmesi için karar mercii olarak yönetici insana duyulan gereksinim, yasanın cansız, başka deyişle kraldan bağımsız olduğunu göstermez. Yasa canlılığını işler olmasından alır, dolayısıyla onun işlemesini sağlayan yöneticinin onunla bütünleşmesi ve dilde onunla eşitlenmesi (efendilik pozisyonu) ama ironik bir şekilde onun sınırları dışına çıkamaması (kölelik pozisyonu) şaşırtıcı değildir. Bu bağlamda kralın kaderinde sadece tanrısal iradenin *oraculum*'u, yani 'lütuf makamı' olmak yoktur, yasanın bedenlendiği kişi olmak da vardır.[54] Kantorowicz'in de belirttiği gibi, 'canlı yasa' tamlaması νόμος ἔμψνχος olarak Yunan felsefesinde türetilmişti. Roma imparatorunun tüm erdemlerin ve yaşamaya değer olan her şeyin bedenlenişi olduğu düşüncesinden ortaya çıkmıştı, hatta

---

47 'moderatione sapientiae'.
Çalışma boyunca Kutsal Kitap'tan yapılan çevirilerde temel alınan kaynaklar şunlardır: Septuaginta : id est Vetus Testamentum Graece iuxta LXX interpretes, haz. Rahlfs-Hanhart (Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 2006) ve *Novum Testamentum Latine*, haz. Nestle-Aland (Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 2005).

49 'persona publica'.

50 'legibus alligatus'.

51 'legibus solutus'.

52 Kantorowicz, *A.g.e.,* 96.

53 'lex animata'.

54 Kantorowicz, *A.g.e.,* 127. Oraculum'un burada kullandığımız anlamı için bkz. Çıkış 25.18; 40.18; 3 Krallar 8.6.

aynı yazar bunun izlerini Lactantius'un Büyük Konstantin'e adadığı *Divinae Institutiones* adlı eserinde de bulur:

> Yüce Tanrı, ilkeleriyle adaletinin ölümlülüğünü (ölümlüleri bağladığını) öğretmesi için elçisini ve habercisini gönderdiğinde, onun (elçisinin ve habercisinin) ölümlü bedende doğmasını istedi… Zira yeryüzünde adalet olmadığı için, yeni bir ad ve tapınak kurması için dünyaya adeta yaşayan yasa olarak bir öğretmen gönderdi.[55]

Lactantius'un kastettiği kişi bir imparator veya kral değil, Mesih'tir, ancak Kantorowicz'in aynı yerde söylediği gibi, Lactantius'un buradaki yaklaşımı bir Yunan buluşu olan yaşayan yasa anlayışının Hıristiyan düşüncesiyle temasının en eski örneklerinden biri olarak değerlendirilebilir.[56]

Politik otoritenin sınırları açısından düşünürsek, Stoa felsefesine ve ondan Augustinus'a uzanan yasa anlayışı çerçevesinde politik otoritenin saltık olmamasının nedenini de burada aramak gerekir. Bu otorite, Cassirer'in de bildirdiği gibi, her zaman adaletin değiştirilemez ve bozulamaz yasalarına bağlıdır, dahası Roma hukukundan da kralın tüm yasal bağlardan muaf olduğu sonucu çıkarılır:

> Ortaçağ düşüncesinde kralların kutsal haklar ilkesi, her zaman belli temel sınırlamalara konu olmuştur. Hem tanrıbilimciler hem Roma hukukçuları Princeps legibus solutus kralını prensin yasal zorlamadan özgür olduğu ama bu özgürlüğün onun ödev ve yükümlülüklerine son vermediği şeklinde yorumlamışlardır. Egemen olan kişi, yasalara boyun eğmek için herhangi bir dış baskının etkisi altında değildir; ama 'doğal yasanın' güç ve yetkesi çiğnenmeden sürer.[57]

Elbette, bir nevi doğal yasanın güç ve yetkesine tabi olup, yeryüzündeki yasanın efendisi, hatta bedenlenmiş hali olan kralın yasayı işletirken kullanacağı araçları olması gerekir, bunlar *Policraticus*'ta savaş araçları olan kalkan ve kılıçla simgeleştirilir. John'a göre kralın sağlam bir kalkanı vardır, zayıfları kötülük oklarına karşı korur. Bununla birlikte kral sebepsiz yere kılıç taşımaz, masum bir gerekçeyle kan akıtır, bu yüzden birilerini öldürdüğünde akan kan onun cinayetle suçlanmasına neden olmaz. Muhtemelen John burada bahsetmese de, Romalılar 13.4'e göndermede bulunmaktadır:

---

55 Lactantius, *Divinae Institutiones,* 4.25.1: 'Deus summus, cum legatum ac nuntium suum mitteret, ad erudiendam praeceptis iustitiae suae mortalitatem, mortali voluerit eum carne indui … Nam cum iustitia nulla esset in terra, doctorem misit, quasi vivam legem, ut nomen ac templum novum conderet.' Bkz. Kantorowicz, *A.g.e.,* 128.

56 Yaşayan yasa anlayışının sonraki yüzyıllarda kazandığı anlam için bkz. Kantorowicz, *A.g.e.,* 128 vd.

57 Ernst Cassirer, *Devlet Efsanesi*, çev. Necla Arat (İstanbul: Remzi Kitabevi, 1984), 111.

> Çünkü yönetim, senin iyiliğin için Tanrı'ya hizmet etmektedir. Ama kötü olanı yaparsan, kork! Yönetim, kılıcı boş yere taşımıyor; kötülük yapanın üzerine Tanrı'nın gazabını salan öç alıcı olarak Tanrı'ya hizmet ediyor.[58]

John devamında da Kutsal Kitap'tan verdiği örneklerle, kralların haksız yere kan akıtmaması gerektiğini göstermek ister. Örneğin Augustinus'a referansla,[59] Davut'a katıldığı savaştan ötürü değil, Uriya'dan ötürü 'eli kanlı adam'[60] dendiğini söyler. Bununla ilgili birkaç Kutsal Kitap referansından söz edebiliriz. 2. Samuel 11'de anlatıldığına göre Davut, Hititli Uriya'nın karısı Batşeva'dan hoşlandığı için Uriya'nın savaşta ölümüne neden olmuştur, aynı surenin 26. ayetinde Davut'un bu davranışının Tanrı'nın hoşuna gitmediği söylenir. Nitekim 1 Tarihler 22.8'de de Tanrı Davut'a şöyle der:

> Sen çok kan döktün, büyük savaşlara katıldın… Benim adıma tapınak kurmayacaksın. Çünkü yeryüzünde gözümün önünde çok kan döktün.

John bu kötü örneğe karşılık Samuel'in Amalek'in şişman kralı Agak'ı öldürmesine rağmen hiçbir yerde 'eli kanlı adam' olarak anılmadığını hatırlatır. Zira 1. Samuel 15'te anlatıldığı üzere, Samuel kral Agak'ı yaptığı zulümlerin bir karşılığı olarak ve "Kılıcın kadınları nasıl çocuksuz bıraktıysa, senin annen de kadınlar arasında öyle çocuksuz bırakılacak"[61] diyerek öldürmüştür.

John bu iki örnekten sonra ideal kralın kılıcının 'nefret duymadan çarpışan, öfke duymadan öldüren güvercinin kılıcı olduğunu'[62] söyler. Kralın tabi olduğu, kılıç kullanma meşruiyetinin kaynağı olan yasa, 'kişilerin nefreti olmadan'[63] suçları soruşturduğundan, kral suç işleyenleri 'bir öfke güdüsüyle değil, dingin yasanın hükmüyle'[64] en doğru şekilde cezalandırır. John bu noktada Stoacıların *lictor* sözcüğünün kökeniyle ilgili yaptıkları özenli açıklamaya hak verdiğini belirtir, buna göre sözcük 'yasanın baltası' (veya 'yasanın infazcısı') olarak Türkçeleştirebileceğimiz '*legis ictor*' tamlamasının

---

58 Bu çalışmadaki Kutsal Kitap'tan yapılan alıntıların çevirileri bana aittir.

59 John'un Augustinus referansının kaynağı belli değildir, ancak en yakın ifade şurada bulunur: *Enarrationes in Psalmos* 138.26. Bu yorum için bkz. Eugene R. Fairweather, haz., *A Scholastic Miscellany: Anselm to Ockham* (Philadelphia: The Westminster Press, 1956), 252.

60 'vir sanguinus'.

61 1. Samuel 15.33.

62 'gladius est columbae, quae sine felle rixatur, sine iracundia ferit.'

63 'sine odio personarum'.

64 'non aliquo iracundiae motu, sed mansuetae legis arbitrio'.

birleşiminden oluşmuştur.[65] Ancak mevcut metinler göz önünde tutulduğunda bu etimolojik açıklamanın Antikçağ'da bir karşılığı yoktur, *lictor* sözcüğü daha çok baltanın bağlanmasından hareketle 'bağlamak' anlamındaki *ligare* fiilinden gelir.[66] Dolayısıyla bu, muhtemelen John'un dönemindeki kaynaklardan birinde yasanın memurlar için teşkil ettiği önemin vurgulanması için Stoacılara atıfla uydurulmuş bir açıklamadır. John'un da belirttiği gibi, Roma'da *lictor*'ların görevlerinden biri de dövülme cezası alan suçluların infazını yasaya uygun olarak gerçekleştirmekti. Bu yüzden infazı gerçekleştiren bu memurlara 'yasanın hükmüne boyun eğ'[67] ve 'yasanın gereğini yap'[68] denirdi.

Son örnekle ve yukarıdaki referanslarla krala seküler değil, dinsel yasanın gereğini yapması öğütlenmektedir. Öte yandan odak noktası pozitif hukukun kendisi değil, onun arkasındaki tanrısal iradenin doğruluğunun ve adaletinin yerine gelmesinde kralın mecburen aracı olmasıdır. Nitekim metnin devamında da (4.3) kralın din adamlarının hizmetkârı olduğu[69] vurgulanırken, kralın elindeki kılıcı bizzat Kilise'nin elinden aldığı,[70] dolayısıyla son kertede Kilise'nin kılıcı kralın eli aracılığıyla kullandığı söylenir. Böylece John'a göre, Kilise insanların bedenlerini cezalandırma yetkisini krala vermiş, ruhsal cezalandırma yetkisini ise ruhban sınıfına bırakmıştır. O halde burada Kilise'nin biri maddî ve dünyevî, diğeri ruhsal olmak üzere iki kılıcı olduğundan söz edilmektedir.[71] Burada ele alınan ilk kılıcın kralın elinde olmasının temel nedeni suçluları gerektiğinde kan akıtacak kadar cezalandırma görüntüsünün din adamlarına yakışmayacak olmasıdır. John bu konunun üzerinde durmaz, onun burada asıl odaklandığı konu krala kılıç veren otoritenin Kilise ve dolayısıyla din adamları olduğudur, bu yüzden hem Kutsal Kitap'tan hem de tarihten verdiği örneklerle kralın din adamlarına nasıl tabi olduğunu göstermek ister.

---

65 John'da kesici aletler konusu ama özellikle de 'legis ictor' açıklamasıyla ilgili olarak bkz. John Hosler, *John of Salisbury: Military Authority of the Twelfth-Century Renaissance* (Leiden: Brill, 2013), 32.

66 Bkz. Aulus Gellius, *Noctes Atticae* 12.3: 'Lictoris vocabulum qua ratione conceptum ortumque sit.'

67 'obtempera legis arbitrio.'

68 'legem imple.'

69 'princeps sacerdoti minister'.

70 'gladium de manu Ecclesiae accipit.'

71 John'un yetkilendirmeyi Papa'ya değil, Kilise üzerinden din adamlarına dayandırmasıyla ilgili olarak bkz. I. S. Robinson, *The Papacy 1073-1198: Continuity and Innovation* (Cambridge: Cambridge University Press, 1996), 298. Ayrıca genel olarak iki kılıç teorisiyle ilgili bkz. J. A. Watt, "Spiritual and Temporal Powers", *Cambridge History of Medieval Political Thought c. 350-c.1450* içinde, haz. J. H. Burns (Cambridge: Cambridge University Press, 1988), 367-423; Kantorowicz, "The King's Two Bodies", 293.

Öncelikle John'a göre (4.3) din adamları sınıfının kral üzerindeki egemenliği, kutsayanın kutsanan üzerindeki egemenliği gibidir. Hak ve hukuk mantığına (*ratio iuris*) göre kabul eden aynı zamanda yadsıyabilecek, keza hak veren de onu iptal edebilecek olandır.[72] Bununla ilgili Kutsal Kitap'tan verdiği örnek, yaygın bilinirliğinden ötürü aşağıda aktardığımız gibi detaylı incelemese de, Tanrı'nın Samuel aracılığıyla önce Saul'u kral seçmesi,[73] ancak daha sonra onu krallıktan almasıdır. Tanrı, Samuel'e kendi yolundan gitmekten vazgeçen Saul'u İsrailoğullarına kral yaptığı için pişman olduğunu söyler,[74] bunun üzerine Samuel de Saul'a giderek Tanrı'nın sözünü iletir:[75]

> Kendini önemsiz saydığın halde, sen İsrail aşiretlerinin önderi olmadın mı? Rab seni İsrail'e kral meshetti. Rab seni bir göreve gönderip, 'Git, o günahlı Amalekliler'i tümüyle yok et; hepsini ortadan kaldırıncaya dek onlarla savaş' dedi. Öyleyse neden Rabbin sözüne kulak asmadın? Neden yağmalanan mallara saldırarak Rabbin gözünde kötü olanı yaptın?

Saul ilkin Tanrı'nın sözünü dinlediğini söylese de, daha sonra günah işlediğini, Tanrı'nın buyruğunu ve Samuel'in sözlerini çiğnediğini söyleyerek korktuğu için halkın sözünü dinlediğini itiraf eder. Bunun üzerine Samuel de Tanrı'nın Saul'un krallığını reddettiğini söyler:[76]

> Bugün Rab İsrail Krallığı'nı elinden aldı ve senden daha iyi birine verdi. İsrail'in yüce Tanrısı yalan söylemez, düşüncesini de değiştirmez. Çünkü o insan değil ki, düşüncesini değiştirsin.

John'un düşünce sisteminde, bu örnekteki Samuel'in din adamları sınıfını, Saul'un ise o sınıfa tabi olan kralı simgelediği, buna bağlı olarak iktidarı belirleme yetkisinin hangi gerekçeyle kimde olduğu açıktır. Bu örnek John'dan önceki ve dönemindeki başka teologlar tarafından da birçok defa aynı minvalde kullanılmıştır. Örneğin Aziz Augustinus *De Civitate Dei* 17.5-6'da Saul'un görevden alınmasının sonraki krallıklar için örnek teşkil ettiğinden emin görünür. Keza Ockhamlı William *Breviloquium De Principatu Tyrannico* 5.7'de Papa'nın dünyevî meselelerde tam yetkiye sahip olduğu fikrine karşı çıkarken kimi teologların Samuel'i din adamı prototipi olarak görüp din adamlarının kral üzerindeki politik egemenliğine meşruiyet

---

72 Bkz. John Dickinson, "The Mediaeval Conception of Kingship and Some of Its Limitations, as Developed in the Policraticus of John of Salisbury", *Speculum*, sayı 1.3 (1926): 318.

73 Genel olarak bkz. 1 Samuel 9-10.

74 15.10-11.

75 15.17-19.

76 15.28-29.

kaynağı yaratmalarını eleştirir. Temel gerekçesi ise, Samuel'in, eleştirdiği teologların dönemindeki din adamları gibi resmî bir görevi olmaması ve sadece Tanrı öyle buyurduğu için (bir aracı olarak) Saul'a krallık görevinden alındığını iletmesi ve öncesinde onu kral olarak meshetmesidir. Nitekim William aynı yerde bu konuyla ilgili olarak 4 Krallar 9.1-6'ya referansla, peygamber oğullarından birinin Jehu'yu kral meshetmesine rağmen ne peygamberin ne de oğulun kendisini kralın üzerinde gördüğünü hatırlatır.[77] John'un *Policraticus*'ta verdiği tarihsel örneklere bakarsak, ilkin İznik Konsili'ni toplayan imparator Konstantin'in hem önder pozisyonunda görünmemek hem de presbiterlerle karıştırılmamak için uzak köşeye oturduğunu hatırlatır. Yazarın belirttiğine göre, imparator konsildeki din adamlarının kararlarını kutsal makamdan geliyormuş gibi kabul etmiştir. Yine din adamlarına dönük suçlamalarla karşılaştığında kendisini karar verme hakkına sahip biri olarak görmemiş, bu tür kutsal davaları sadece Tanrı'nın hüküm vereceği davalar olarak değerlendirmiş ve diğer din adamlarının vereceği hükümlere biat edeceğini söylemiştir. John bu örneği Roma başpiskoposu Nicholas'ın metinlerinden birine[78] referansla sürdürerek, imparatorun şu sözünü aktarır:

> Kuşkusuz, gözlerimle Tanrı'nın bir rahibini veya manastır kıyafeti giyinmiş birini günah işlerken görseydim, kimse onu görmesin diye pelerinimle üzerini örter ve onu saklardım.[79]

John aynı minvalde başka bir örnek verir, buna göre Milan piskoposu, imparator Theodosius'u cezalandırılması gerektiği için imparatorluk sembollerini kullanmaktan men etmiştir, oysa imparator büyük bir suç işlememiştir. Burada önemli olan husus imparatorun bir din adamı tarafından yetkisini kullanmaktan men edilmesi, dahası imparatorun kendisine verilen bu cezaya sabırla ve ciddiyetle[80] katlanmasıdır. John 4.6'da da bu örneği vererek onun din adamlarına ne kadar çok sabırla ve tevazuuyla[81] yaklaştığını hatırlatır. Aynı yerde geçtiği üzere, Theodosius bir

---

77 Samuel ve Saul'un örnekliğiyle ilgili şu kaynaklara da bakılabilir: M. -D. Chenu, *Nature, Man and Society in the Twelfth Century: Essays on New Theological Perspectives in the Latin West*, çev. J. Taylor – Lester K. Little (Toronto: University of Toronto Press, 1997), 157; Josef Funkenstein, "Samuel und Saul in der Staatslehre des Mittelalters" *Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie*, sayı 40.1 (1952): 129-140.

78 Can. In Scripturis dist. 96. Ludovico II imp.

79 4.3: 'Vere si propriis oculis vidissem sacerdotem Dei, aut aliquem eorum qui monachico habitu circumamicti sunt, pecantem, chlamydem meam explicarem, et cooperirem eum, ne ab aliquo videretur.'

80 'patienter et solenniter'.

81 'patientissime et humillime'.

erdem örneği[82] olarak Kilise tarafından sadece bir imparator değil, aynı zamanda bir başrahip olarak görülmüş ve onurlandırılmıştır. John'a göre, imparatorun Kilise'nin üstünlüğünü kabul etmesinin arka planında tek bir neden vardır: 'Tanrı'nın adaletine tabi olan ve O'nun yasasına her daim boyun eğen istenç.'[83]

Bu istencin de bir ölçüde Tanrı korkusuna dayandığı açıktır. Nitekim John 4.7'de Tanrı korkusunu öğrenilebilir bir şey olarak görmekle birlikte, bu korkunun bilgeliği andırdığını belirtir. Dahası, bu korkuyu kral için bir başlangıç noktası kabul eder, Tanrı'dan korkmayanın boş yere meşru yönetimin tepesine çıkmış olacağını söyler. Türkçedeki 'Halka hizmet, Hakk'a hizmettir' sözünü hatırlatacak şekilde John da, kralın kendi tabilerine yani halka hizmet etmesi suretiyle Tanrı'ya hizmet etmiş olacağını belirtir, başka deyişle halka hizmet edememe korkusunun temelinde Tanrı'ya hizmet edememe korkusu yatar. John buradaki Tanrı korkusu anlayışını temellendirmek için Kutsal Kitap'tan birkaç alıntı yapar. Örneğin Malaki 1.6'da 'Ben Efendiysem, benden duyulan korku nerede? Ben Babaysam, bana duyulan sevgi nerede?' diye sorar. Bu alıntı bir çelişki görüntüsünü de ortadan kaldırmaktadır. Şöyle ki, başta kralın ceza korkusuyla değil, adalet sevgisiyle yönettiğine vurgu yapılmıştı. Burada ise Tanrı korkusu kral için başlangıç noktası kabul edilmektedir, bu alıntı Tanrı'ya dönük korku ve sevgiyi birlikte ele alarak Tanrı korkusunun sevgiden yoksun olmadığını gösterir. Nitekim bir sonraki Kutsal Kitap alıntısıyla[84] Tanrı'yı sevmenin yasayı korumak anlamına geldiği vurgulanır, çünkü ardından gelen alıntıda da söylendiği gibi tüm bilgelik Tanrı'dan korkar, dahası başka bir alıntı olarak[85] 'Tanrı'dan korkan iyilik yapacak, adalete bağlı olan adaleti bulacak ve saygıdeğer bir ana gibi onunla karşılaşacak.' Tanrı korkusunun sevgi ve adaletle uyumlu olduğu düşüncesi 5.9'da da tekrarlanır. Eyüp 28.28'den yapılan alıntıyla Tanrı korkusunun bilgelik, kötülükten kaçınmanın akıllılık olduğu söylenir. Aynı yerde varılan bir sonuç olarak korku yeniden bir başlangıç olarak yorumlanır ve Eyüp'ün sözü[86] hatırlatılır: '"Tanrı'dan her zaman üzerime gelen bir sel gibi korktum ve O'nun ağırlığını taşıyamadım.

Değerlendirmemizi son alıntı üzerinden sürdürürsek, Tanrı'nın (ve korkusunun) ağırlığını taşıyamayan politik yönetici kral değil, tirandır. John özellikle de *Policraticus* 7.17'de ve başka yerlerde insan psikolojisine ilişkin

82 'virtutis exemplar'.
83 'Voluntas utique subiecta iustitiae Dei, et legi eius usquequaque obtemperans.'
84 Bilgelik 6.19.
85 Sirak 15.1-2.
86 Eyüp 31.23.

kısa bir tahlilde bulunurken kral ile tiran arasındaki farkı da, yukarıda ele aldığımız adalet ve Tanrı korkusu gibi temel unsurların bir yansıması olarak bu tahlile dayandırır.[87] Hırs ve tutku budalalıkla yan yana yürür. Şöyle ki, tutku insanın yeryüzünde gerçekten istediğinde ve gayret sarf ettiğinde bile elde edemeyeceği şeyleri sevmesi ve onlara bağlanmasıdır.[88] John bu bağlanmanın ardında budalalık olduğunu belirtir.[89] Bu noktada Augustinus'un özgür istenç konusunu ele aldığı *De Libero Arbitrio* adlı kitabına referansla budalalığa ilişkin şu bilgi teorisini sunar: İnsan bilinemeyecek olanı bilmiyorsa (o konuda bilgisizse), ona budala denemez, buna karşın, bilgisizliği tarafından yönetilip yönlendiriyorsa budala birine dönüşür. Böyle birini labirente girmiş birine benzer, tutkusu çıkış yolunu yakarak kapatmıştır, dolayısıyla labirentten kurtulamaz. Elbette John'un politik felsefesinde labirentten kurtulamayan figür tiranın kendisidir, nitekim aynı yerde birinin güce eriştiğinde tirana dönüşebileceği ve yukarıda ele aldığımız ve kralın uyması gereken doğruluğu küçümseyebileceği belirtilir. Bu durumun gerçekleşme sürecinde mutlak güce erişme hırsı arttıkça, adaletsizliğin doğruluğu bastırdığı görülür ve artık tiran halkını şiddet kullanarak bastıran bir politik figürdür. Bu doğal olarak, onun halkı tarafından da sevilmemesine neden olur. John'un 4.4'te verdiği tarihsel örneğe göre, Platon Sicilya tiranını birçok korumayla çevrili görünce 'Böyle birçok insan tarafından korunmanı gerektirecek kadar hangi büyük kötülüğü yaptın?' diye sorar.[90] John bu alıntının ardından görevini yerine getirirken tabilerinin gönlünü kazanan kralın böyle bir korunmaya ihtiyaç duymadığını belirtir.

---

87 Nederman'ın da bildirdiği gibi, *Policraticus*'taki 'tiranlık' tümüyle politik bir kavram veya kategori değildir. O, özel tiran, Kilise tiranı ve kamu veya kraliyet tiranı gibi tamlamalar kullanıp genel olarak yozlaşmış ve kusurlu bir karakter tipinin farklı yansımalarına dikkat çeker. Ona göre kim sahip olduğu gücü suiistimal ederek bir başkası üzerinde baskı unsuru olarak kullanırsa bir tiran olur. Bu konuyla ilgili olarak bkz. Cary J. Nederman, "John of Salisbury's Political Theory", *A Companion to John of Salisbury* içinde, haz. C. Grellard – F. Lachaud (Leiden: Brill, 2015), 266.

88 Burada bir arzularını kontrol edememe sorunu olduğu açıktır. John bunu Epikurosçu haz düşüncesine bağlar. İnsan doğasına gömülü olan hazzı arama dürtüsü politik bağlamda yorumlanmaktadır, insanın eylemi hazzın peşinde şehvetin kölesi oluyorsa, sevgi bir tutkuya dönüşmüş demektir (8.24). Bkz. Nederman, *A.g.e.*, 267-268. Yine Nederman'ın düştüğü bir dipnot olarak John'un Epikurosçuluk ve onun tiranlıkla alakasına dair yaklaşımı için bkz. Cary J. Nederman ve Karen Bollermann, "'The Extravagance of the Senses': Epicureanism, Priestly Tyranny, and the Becket Problem in John of Salisbury's Policraticus", *Studies in Medieval and Renaissance History*, sayı 3.8 (2011): 1-25.

89 Bu konuyla ilgili olarak bkz. Nederman, "John of Salisbury's Political Theory", 269 vd.

90 4.4: 'Quod tantum malum fecisti, ut a tam multis necesse habeas custodiri?'

8.17'de, yukarıda ele aldığımız kralın ideal nitelikleri ve tiranın nitelikleri büyük ölçüde tekrar edilerek karşılaştırılır. Bu karşılaştırmayı şöyle bir tabloyla göstermek mümkündür:

Kral	Tiran
Halkı yasalara göre yönetir.	Halkı şiddet kullanarak baskı altına alır.
Yasalar ve halkın özgürlüğü için mücadele eder.	Yasalar iptal edilmeden ve halk köleleştirilmeden hiçbir şey yapılamayacağını varsayar.[91]
Tanrısallığın bir simgesidir.	Aleyhte (düşman) gücün ve Şeytanın günahkârlığının simgesidir.
Sevilir ve saygı görür.	Ortadan kaldırılmak istenir. Tiranlığın kökeninde adaletsizlik vardır, kötülüğün zehirli ve tehlikeli kökünden fışkırır, tiranın ağacı nerede büyürse, bir baltayla kesilir.[92]

3. Sonuç

Salisburyli John'un *Policraticus*'unun dördüncü kitabındaki yasa ve kral ilişkisine dair vardığımız sonuçları şu şekilde özetleyebiliriz: Yasa öncelikle klasik Roma hukuk geleneğine ve kökeni yine Antikçağ'a uzanan doğal hukuk anlayışına uygun olarak tanımlanmaktadır. Bununla birlikte bir tür doğal hukuk teorisi altında birleşen dinî ve seküler yasalar arasında açık bir ayrım yapılmaz, dolayısıyla genel olarak kralın hem dinî hem de seküler yasalar önündeki durumu tahlil edilir. Buna göre, kral yönettiği toplumun tabi olduğu tüm yasaların hem efendisi hem de kölesidir. Burada efendilik ve kölelik iç içe geçmiştir. Kral yasaların efendisidir, çünkü yönettiği toplumun tabi olduğu yasaların mutlak uygulayıcısı olarak tayin edilmiş veya meshedilmiştir. Ayrıca yasaların kölesidir, çünkü yasaları mutlak bir şekilde uygulama yetkisini Kilise aracılığıyla Tanrı'dan almıştır, yeryüzünde adaleti sağlayabilmesi için başlangıç noktası Tanrı korkusudur, dolayısıyla bu yetkilendirme ve korku onu kusursuz bir politik iktidar belirleyicisi olan Tanrı'nın yasasının (ve elbette onun yeryüzündeki temsilcileri olan din

91 Bkz. Nederman, "John of Salisbury's Political Theory", 268.
92 Tirandan kurtulma konusuyla ilgili bkz. Nederman, *A.g.e.*, 278-288.

adamlarının iradesinin) dışına çıkamayacak olan bir köle yapar. Aksi durumda kral bir tirana dönüşür.

Kaynakça

Augustinus. *City of God, 4: Books 12-15* Çeviren Philip Levine. Loeb Classical Library 414. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1966.

-. *De Libero Arbitrio, The Free Choice of Will*. Çeviren Francis E. Tourscher. Philadelphia: Peter Reilly Co., 1937.

Aulus Gellius. *Attic Nights, 2: Books 6-13*. Çeviren J. C. Rolfe. Loeb Classical Library 200. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1927.

Cicero. *On Duties*. Çeviren Walter Miller. Loeb Classical Library 30. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1913.

-. *On Ends*. Çeviren H. Rackham. Loeb Classical Library 40. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1914.

-. *On Invention. The Best Kind of Orator. Topics*. Çeviren H. M. Hubbell. Loeb Classical Library 386. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1949.

-. *On Ends*. Çeviren H. Rackham. Loeb Classical Library 40. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1914.

Lactantius. *Opera Omnia, 1, Divinae Institutiones et Epitome Divinarum Institutionum*. Hazırlayan Samuel Brandt. Prag, 1890.

Ockhamlı William. "Breviloquium de Principatu Tyrannico super divina et humana". *Wilhelm von Ockham als politirscher Denker und sein Breviloquium de principatu tyrannico içinde*, 39-220. Hazırlayan R. Scholz. Leipzig, 1944.

Petrus Abaelardus. *Dialogus inter Philosophum, Judaeum et Christianum*. Hazırlayan F. H. Rheinwald. Berlin, 1831.

Salisburyli John. *Policraticus sive De nugis Curialium, et vestigiis Philosophorum, libri Octo*... Lugduni Batavorum, 1639.

-. *Policraticus*. Hazırlayan ve Çeviren Cary J. Nederman. Yedinci Baskı. Cambridge: Cambridge University Press, 2007.

Cassirer, Ernst. *Devlet Efsanesi*. Çeviren Necla Arat. İstanbul: Remzi Kitabevi, 1984.

Chenu, M. -D. *Nature, Man and Society in the Twelfth Century: Essays on New Theological Perspectives in the Latin West*. Çeviren J. Taylor – Lester K. Little. Toronto: University of Toronto Press, 1997.

Colish, Maria L. *The Stoic Tradition from Antiquity to the Early Middle Ages: I. Stoicism in Classical Latin Literature*. Leiden: E. J. Brill, 1990.

Çotuksöken, Betül. *Petrus Abelardus'un Ahlak Anlayışı* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları, 1988.

Dickinson, John. "The Mediaeval Conception of Kingship and Some of Its Limitations, as Developed in the Policraticus of John of Salisbury". *Speculum,* sayı 1.3 (1926): 308-337.

Funkenstein, Josef. "Samuel und Saul in der Staatslehre des Mittelalters". Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie, sayı 40.1 (1952): 129-140.

Guilfoy, Kevin."Stoic Themes in Peter Abelard and John of Salisbury". *The Routledge Handbook of the Stoic Tradition* içinde, 85-98. Hazırlayan John Sellars. New York: Routledge, 2016.

Hosler, John. *John of Salisbury: Military Authority of the Twelfth-Century Renaissance*. Leiden: Brill, 2013.

Kantorowicz, Ernst. *The King's Two Bodies: A Study in Medieval Political Theology*. Princeton: Princeton University Press, 2016.

Kutsal Kitap: Septuaginta: id est Vetus Testamentum Graece iuxta LXX interpretes. Hazırlayan Rahlfs-Hanhart. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 2006 ve *Novum Testamentum Latine*. Hazırlayan Nestle-Aland. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 2005.

Nederman, Cary J. "John of Salisbury's Political Theory". *A Companion to John of Salisbury* içinde, 258-288. Hazırlayan C. Grellard – F. Lachaud. Leiden: Brill, 2015.

Nederman, Cary J. ve Bollermann, Karen. "'The Extravagance of the Senses': Epicureanism, Priestly Tyranny, and the Becket Problem in John of Salisbury's Policraticus". *Studies in Medieval and Renaissance History*, sayı 3.8 (2011): 1-25.

Post, Gaines. Studies in Medieval Legal Thought: Public Law and the State 1100-1322. Princeton: Princeton University Press, 1964.

Remer, Gary A. *Ethics and the Orator: The Ciceronian Tradition of Political Morality*. Chicago: The University of Chicago Press, 2017.

Robinson, I. S. *The Papacy 1073-1198: Continuity and Innovation.* Cambridge: Cambridge University Press, 1996.

Sassier, Yves. "John of Salisbury and Law". *A Companion to John of Salisbury* içinde, 235-257. Hazırlayan C. Grellard – F. Lachaud. Leiden: Brill, 2015.

Ullmann, Walter. "The Influence of John of Salisbury on Mediaeval Italian Jurists". *EHR*, sayı 59 (1944): 382-397.

Watt, J. A. "Spiritual and Temporal Powers". *Cambridge History of Medieval Political Thought c. 350-c.1450* içinde, 367-423. Hazırlayan J. H. Burns. Cambridge: Cambridge University Press, 1988.

Yonarsoy, Y. Kenan. "Cicero'nun Felsefi Terminolojisi." Yayınlanmamış Doktora Tezi. Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul Üniversitesi, 1982.

FRANCIS BACON'IN DIŞSAL MEKANİĞİ VE MATEMATİKÇİ FİZİKÇİLERİN MAKİNE SİSTEMİ

Ünsal ÇİMEN*

FRANCIS BACON'S EXTERNAL MECHANICS AND MATHEMATICAL PHYSICISTS' SYSTEM OF MACHINERY

Öz

Kopernik, Galileo ve Kepler gibi Rönesans dönemi matematikçi doğa filozofları doğa felsefesine dair araştırmalarda matematiğin başat bir rolü olması gerektiğini öne sürdüler ve gök cisimlerinin hareketlerine dair modeller oluşturmak için matematik akıl yürütmeden faydalandılar. Bu, doğa felsefesi ile matematik arasındaki Aristotelesçi disiplinel sınırı ihlal etmek anlamına geliyordu. Aristotelesçilerin yanı sıra matematiğin doğa felsefesindeki bu yeni rolüne karşı olan başkaları da vardı. Bunlardan biri de modern bilimin öncülerinden kabul edilen Francis Bacon idi. Bacon'a göre, doğa felsefesinde matematiğin birincil bir rolden ziyade yardımcı bir rolü olmalıydı; doğa felsefesinde birincil rol tümevarımcı deneysel yönteme verilmeliydi. Bacon, gök cisimlerinin hareketlerine dair matematiksel modellerin (güneş merkezli evren modeli gibi) salt matematik yöntemle oluşturulmasından ziyade, matematikçilerin bu modelleri doğa felsefesinin sonuçlarını göz önünde bulundurarak oluşturmalarını önerdi. Bu yazıda, doğa felsefesinin sonuçları dikkate alınarak oluşturulmuş matematiksel modellerin Bacon'ın doğa felsefesindeki diğer üç tür mekaniğin (zanaatkârın mekaniği, öğrenilmiş deneyim ve felsefi mekanik) yanı sıra dördüncü bir tür mekanik olarak görülebileceği ileri sürülecektir.

Anahtar Kelimeler: Francis Bacon, Doğa Felsefesi, matematik, Matematiksel Bilimler, mekanik.

* Otago Üniversitesi, Felsefe Bölümü Doktora Mezunu, Dr., cimen.trky@gmail.com.

Felsefi Düşün Akademik Felsefe Dergisi, Sayı: 10/Ortaçağ ve Rönesans Felsefesi, Nisan 2018: 45-62.
(Makale Gönderim: 26.12.2017 / Makale Kabul: 04.04.2018)

Abstract

Mathematical natural philosophers of the Renaissance period, such as Copernicus, Galileo and Kepler, argued that mathematics should have a dominant role in natural philosophical inquiries, and they used mathematical reasoning to design models regarding the motions of heavenly bodies. This meant violating the Aristotelian disciplinary boundary between natural philosophy and mathematics. Along with the Aristotelians, there were others who were opposed to mathematics' new role in natural philosophy; one being Francis Bacon, who has been accepted as one of the pioneers of modern science. For Bacon, mathematics should have an auxiliary role in natural philosophy rather than a primary one; the primary role in natural philosophy should be given to the inductive experimental method. Bacon suggested that mathematical models regarding the motions of heavenly bodies (such as the heliocentric model) should be formed by mathematicians through considering the results of natural philosophy rather than through a mere mathematical method. In this paper, it will be argued that those mathematical models which are formed through considering the results of natural philosophy can be seen in Bacon's natural philosophy as the fourth kind of mechanics alongside the other three types of mechanics (the mechanics of the artisan, experientia literata, and philosophical mechanics).

Keywords: Francis Bacon, Natural Philosophy, mathematics, Mathematical Sciences, mechanics.

****

Francis Bacon'ın doğa felsefesinde üç tür mekanikten söz edilir. İlk olarak, zanaatkârın mekaniği. Bu tür mekanik, fiziğe yani doğa felsefesine bağlı değildir, zanaatkârın şans eseri olan deneyimlerini ifade eder. Fiziğe bağlı değil derken, Bacon bu tür mekaniğin teoriye bağlı olmayışını ifade eder. Bacon'ın sözleri ile:

> Biliyorum ki, sıklıkla sadece deneyimsel ve uygulamalı olan ve Fiziğe bağlı olmayan bir tür Mekanik de var; fakat ben bu tür mekaniği Doğa Felsefesi'nden alıyor ve Doğa Tarihi'ne havale ediyorum.[1]

İkinci mekanik türü olarak Bacon'ın 'öğrenilmiş deneyim' (*experientia literata*)

[1] Francis Bacon, *De Augmentis Scientiarum*. The Works of Francis Bacon (Vol. IV) içinde, ed. J. Spedding ve diğerleri (London: Longman and Co., 1858), 365–6.

diye ifade ettiği mekanikten söz edebiliriz. Öğrenilmiş deneyim kasıtlı deneyleri ifade eder.[2]

Üçüncü olarak ise, fiziğe bağlı olan mekanikten bahsedebiliriz.[3] Bacon'ın deneylerden nedenlere (aksiyomlara)[4] yükselen ve daha sonra bu aksiyomlardan yeni deneylere inen, bu yeni deneylerden de daha yüksek aksiyomlara yükselen çift yönlü tümevarımcı deneysel yönteminde, aksiyomlardan türetilen bu yeni deneyler üçüncü tür mekaniği oluştururlar. Sophie Weeks bu üçüncü tür mekaniği, aksiyomlara bağlı olduğu ve de diğer iki tür mekanik ile karıştırılmasını istemediği için 'felsefi mekanik' olarak adlandırmıştır.[5]

Yukarıdaki üç tür mekanik de farklı türdeki deneyleri ifade etmektedir. Bununla birlikte, optik, astronomi gibi matematiksel bilimler (ya da karma matematik)[6] söz konusu olduğunda ise Bacon için bir dördüncü tür

---

2 Bkz. Bacon, *De Augmentis*, 366. Öğrenilmiş deneyim (*experientia literata*) ile ilgili olarak bkz. Lisa Jardine, "Experientia Literata or Novum Organum? The Dilemma of Bacon's Scientific Method", *Francis Bacon's Legacy of Text: the Art of Discovery Grows with Discovery* içinde, ed. W. A. Sessions (New York: AMS Press, 1990): 47–67; Sophie Weeks, "The Role of Mechanics in Francis Bacon's Great Instauration", *Philosophies of Technology: Francis Bacon and His Contemporaries (Vol 2)*. Intersections: Yearbook for Early Modern Studies, 11 içinde, ed. C. Zittel ve diğerleri (Leiden: Brill, 2008), 133–195; Laura Georgescu, "A New Form of Knowledge: Experiential Literata", *Society and Politics*, sayı 5 no 2 (2011): 104–120; Laura Georgescu & Mădălina Giurgea, "Redefining the Role of Experiment in Bacon's Natural History: How Baconian was Descartes Before Emerging from His Cocoon?", *Early Science and Medicine*, 17 (2012): 158–180; Ian G. Stewart, "Res, Veluti Per Machinas, Conficiatur: Natural History and the 'Mechanical' Reform of Natural Philosophy", *Early Science and Medicine*, 17 (2012): 87–111; Guido Giglioni, "Learning to Read Nature: Francis Bacon's Notion of Experiential Literacy (Experientia Literata)", *Early Science and Medicine*, sayı 18 no 4–5 (2013): 405–434; Dana Jalobeanu, "Core Experiments, Natural Histories and the Art of Experiential Literata: the Meaning of Baconian Experimentation", *Society and Politics*, sayı 5 no 2 (2013): 88–103; "Learning from Experiment: Classification, Concept Formation and Modeling in Francis Bacon's Experimental Philosophy", *Revue Roumaine de Philosophie*, sayı 57 no 2 (2013): 75–93; "Disciplining Experience: Francis Bacon's Experimental Series and the Art of Experimenting", *Perspectives on Science*, sayı 24 no 3 (2016): 324–342.

3 Bkz. Bacon, *De Augmentis*, 366.

4 Bacon, doğa felsefesine dair nedenleri (causes) 'aksiyomlar' olarak da ifade eder, bkz. Bacon, *De Augmentis*, 343.

5 Bkz. Weeks, "The Role of Mechanics", 134, dipnot. 3.

6 Bacon'ın kullandığı 'karma matematik' terimi Aristoteles'in matematiksel bilimlerine tekabül eder. Aristoteles optik, armoni bilimi (harmonics), astronomi gibi matematiksel bilimleri hem doğa felsefesinden hem de aritmetik ve geometri gibi saf matematik bilimlerden ayrı sınıflandırmıştır, bkz. Aristotle, *Physics*, çev. R. Waterfield (New York: Oxford University Press, 2008), kitap 2, $193^{b}22$–$194^{a}12$, 36–37; *The Metaphysics*, çev. H.

mekanikten daha söz etmemiz gerektiğini ileri sürülebiliriz. Örneğin tıp gibi bir bilim için bu türden bir mekanik söz konusu değildir. Felsefi mekaniğe benzer olarak bu dördüncü tür mekanik de doğa felsefesi aksiyomlarına bağlıdır. Fakat bu dördüncü tür mekanik farklı bir tür deneyi değil, bir matematiksel modeli ifade eder. Bu mekanik türüne 'dışsal mekanik' diyebiliriz.[7] Bacon, göksel cisimlerin hareketleri ile ilgili doğa felsefesi araştırmalarını bir öküzün iç organlarına benzetirken, öküzün derisini bu haraketlere dair matematiksel modellere benzetmiştir, bu mekanik türüne 'dışsal' denilebilecek olmasının sebebi budur; 'mekanik' denilebilmesinin sebebi ise Bacon'ın şu sözleridir: "Aristoteles, çok haklı olarak, Fizik ve Matematiğin uygulama ve Mekanik ürettiğini belirtmiştir."[8] Yukarıda bahsedilmiş olan üç tür mekanik ile Bacon'ın fizik ile matematiğin mekanik ürettiğine yönelik bu ifadesini açıklamak mümkün görünmemektedir. Bu yüzden dördüncü türden bir mekanik önermemiz gerekir. Bacon, diğer üç tür mekanik ile üç farklı deneyi kastetmiş olsa da matematik ile fiziğin birlikteliği ile oluşan mekanik başka bir türde deney değildir fakat matematiksel bilimler için söz konusu olabilecek matematiksel kanıtlamaları, modelleri ifade etmektedir. Bununla birlikte, yukarıda bahsettiğimiz üç tür mekanikten, tümevarımcı deneysel yöntemin bileşenleri olarak değerlendirebileceğimiz ikisini (öğrenilmiş deneyim ve felsefi mekanik) matematiksel bilimler söz konusu olunca içsel mekanik olarak kabul edebiliriz. Zanaatkârın mekaniğini dışarıda tutmamızın sebebi ise bu mekaniğin şans eseri olan deneyimleri ifade ediyor olmasıdır.

Kopernik ve Galileo gibi matematikçi fizikçilerin gök cisimlerinin hareketlerine dair matematiksel modelleri Bacon tarafından makine sistemleri olarak adlandırılır. Mekanik ve makine sistemi gibi birbirine benzer iki terim ise tamamen farklı anlamlarda kullanılmıştır. Makine sistemleri, matematikçi fizikçilerin doğa felsefesini dikkate almaksızın, matematiksel yöntemle oluşturdukları modelleri ifade ederken; (dışsal)

Lawson-Tancred (London: Penguin Books, 2004), kitap Mu 3, 398–400. Ayrıca bkz. Ian Mueller, "Aristotle on Geometrical Objects", *Archiv für Geschichte der Philosophie*, sayı 52 no 2 (1970): 156–171; Richard D. McKirahan, "Aristotle's Subordinate Sciences", *The British Journal for the History of Science*, sayı 11 no 3 (1978): 197–220; Theokritos Kouremenos, "Aristotle on Geometric Perfection in the Physical World", *Mnemosyne*, 56 no 4 (2003): 463–479; Jonathan Lear, "Aristotle's Philosophy of Mathematics", *The Philosophical Review*, sayı 91 no 2 (1982): 161–192. Gary Brown, karma matematik teriminin Francis Bacon'a kadar geriye götürülebileceğini ileri sürmüştür. Bkz. Gary I. Brown, "The Evolution of the Term 'Mixed Mathematics'", *Journal of the History of Ideas*, sayı 52 no 1 (1991): 81.

7 Bu konudaki faydalı tavsiyelerinden dolayı Sophie Weeks'e minettarım.

8 Bacon, *De Augmentis*, 369.

mekanik, deneysel tümevarım yöntemi ile keşfedilmiş doğa felsefesi aksiyomları dikkate alınarak oluşturulmuş matematiksel modellerdir. Matematiksel yöntemin doğa felsefesinin aksiyomlarını sağlayamayacağını düşünen Bacon, deneysel tümevarım yöntemini kullanan doğa felsefesi sonuçlarının matematikçiler tarafından dikkate alınmasını talep eder. Bir başka ifadeyle Bacon, matematiksel yöntemi deneysel tümevarım yöntemine bağlamak ister. Dışsal mekaniğin böyle bir talebin sonucu olduğunu söyleyebiliriz. Bu talep, matematikçi fizikçilerin matematiksel olarak yapılandırılmış doğasının tersine, Bacon'ın doğayı deneysel yöntemle kavrayabileceğimiz bir labirente benzetmesi ile de uyumlu bir taleptir.

Bu yazının ilk bölümünde, dışsal mekanik yani doğa felsefesinin sonuçlarına dayandırılarak oluşturulan matematiksel çalışmalar ile Bacon'ın 'makine sistemi' olarak ifade ettiği, matematikçilerin doğa felsefesini gözardı ederek oluşturdukları matematiksel çalışmalar arasındaki fark; ikinci bölümünde ise Bacon'ın labirent benzeri doğası ve matematikçilerin matematiksel olarak yapılandırılmış doğası ile deneysel yöntem ve matematiksel yöntem arasındaki ilişki tartışılacaktır.

1. Dışsal mekanik ve felsefi mekanik

Yukarıda belirtildiği üzere, hem felsefi mekanik hem de dışsal mekanik fiziksel aksiyomlara bağlıdır. Bununla birlikte bu iki tür mekanik arasında önemli farklılıklar da vardır. İlk olarak, dışsal mekaniğin matematiksel bilimler için söz konusu olduğunu söylemeliyiz. Bacon, matematiksel bilimleri 'karma matematik' (*mixed mathematics*) olarak adlandırmıştır. Matematiksel bilimler, Aristoteles'in fizik (doğa felsefesi) ile saf matematik arasında sınıflandırmış olduğu, astronomi, optik, armoni bilimi gibi bilimlerdir. Bilimlerin Aristotelesçi sınıflandırmasında, bu saydığımız matematiksel bilimlerin hem fizikten hem de saf matematikten ayrı bir sınıfta değerlendirilmiş olduğunu görürüz.[9] Skolastik felsefe de bu Aristotelesçi sınıflandırmayı benimsemişti. Matematiksel bilimler (*scientiae mathematicae*) ayrıca 'kesin bilimler' (*exact sciences*) ya da 'ara bilimler' (*middle sciences – mediae scientiae*) olarak da adlandırılmışlardır.[10]

Bir doğa olgusunu Bacon'ın tümevarımcı deneysel yöntemi ile incelediğimizde iki durumdan bahsedebiliriz: ilk olarak deneylerden yeni aksiyomlara yükselme; ikinci olaraksa bu yeni aksiyomlardan yeni deneylere

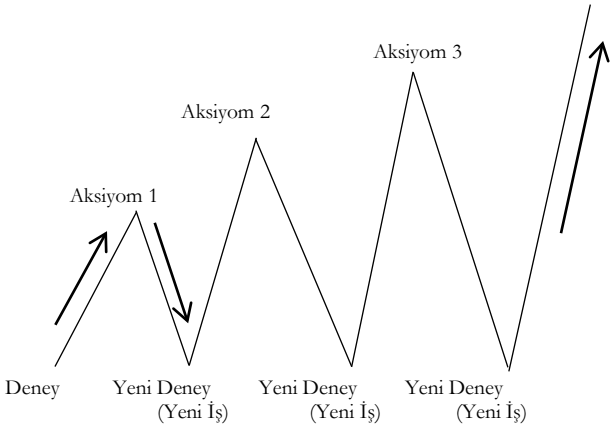
9 Bkz. bu makalede dip not 6.

10 Bkz. Edward Grant, *Science and Religion, 400 B.C. to A.D. 1550: From Aristotle to Copernicus* (London: Greenwood Press, 2004), 20.

(ya da yeni işlere) inme; bu süreç biz en yüksek aksiyoma ulaşıncaya değin devam eder. Aksiyomlara ulaşma Bacon'ın doğa felsefesinde kuramsal kısmı oluşturur; bu aksiyomlardan yeni deneylere ya da işlere inme ise uygulamalı kısmı oluşturur. Bacon bunu şu şekilde ifade eder:

> Dolayısı ile, neden Doğa Felsefesini maden ve ocak olarak iki bölüme ayırmayalım… Nedenlere dair Soruşturma ve Uygulamaların Üretimi; Kuramsal ve Uygulamalı.[11]

Bu iki bölümü aşağıdaki şekilde gösterebiliriz (ayrıca bkz. şekil 2):



Şekil 1[12]

Bu yeni aksiyomların bulunmasında matematiğin rolünün ne olduğu sorulabilir. Bacon, matematiksel bilimleri Aristoteles'ten farklı olarak doğa felsefesinin içinde sınıflandırmıştır. Fakat doğa felsefesine dair aksiyomları ortaya çıkartmada geometrik yöntemin başat bir role sahip olmasına karşı çıkması, Bacon'ın, doğa felsefesi araştırmalarında matematiğin tümevarımcı deneysel yönteme yardımcı bir rolü olması gerektiğini düşünmesine yol açmıştır.[13] Bacon'a göre matematik, Galileo gibi matematikçi fizikçilerin söylediğinin aksine doğadaki nedenler hakkında bize bilgi veremez. Biz bu

---

11 Bacon, *De Augmentis*, 343.

12 Bacon'ın tümevarımcı deneysel yönteminin yükselen ve alçalan kısımlarını gösteren benzer bir şema ve daha detaylı bir açıklama için bkz. Weeks, "The Role of Mechanics", 181.

13 Bacon'da matematiğin yardımcı rolü ile ilgili olarak bkz. Graham Rees, "Quantiative Reasoning in Francis Bacon's Natural Philosophy", *Nouvelles de la République des Lettres*, 2 (1985): 27–48; "Mathematics in Francis Bacon's Natural Philosophy", *Revue Internationale de Philosophie*, sayı 159 no 4 (1986): 399–426.

nedenleri sadece tümevarımcı deneysel yöntem ile ortaya çıkarabiliriz. Matematiği ise bu yeni yönteme yardımcı olacak şekilde kullanabiliriz. Yardımcı rol, matematiğin doğa felsefesine dair aksiyomları ortaya çıkartamayacağına ve bu yönde kullanılamayacağına yapılan vurgudur. Kısacası Bacon, Rönesans döneminde ortaya çıkan, doğa felsefesinin matematikleştirilmesi sürecine karşıdır. Bacon, matematiğe yardımcı rol vermek zorunda kalmasını şu şekilde ifade eder:

> Bu bilimi [matematiği] neredeyse Fiziğe [doğa felsefesine] egemen kılmak isteyen matematiçiklerin zarafeti ve gururundan ötürü bunu gerçekten de yapmak zorunda kaldım. Çünkü, nasıl oldu bilmiyorum fakat, Fiziğin hizmetçisi olması gereken Matematik ve Mantık, sahip oldukları kesinliğin gücünü Fiziğin üzerinde hakimiyet kurmak için suistimal ettiler.[14]

Bacon'ın matematiksel yönteme nazaran tümevarımcı deneysel yönteme verdiği öncelik, doğa filozofu ile matematikçinin konuları arasında ayrım yapmasına neden olmuştur. Bu tür bir ayrım Aristoteles ve onun taraftarları arasında da vardır. Oysa, matematikçi fizikçiler matematiksel bilimlerin konusu ile doğa felsefesinin konusunu özdeşleştirmişlerdi.[15] Bacon'ın aşağıdaki sözlerinde, onun matematikçi ve doğa filozofunun konularını ayırmış olmasını görebiliriz:

> KARMA [matematik], Doğa Felsefesinin bazı bölümlerini ya da Aksiyomlarını kendine konu edinir ve belirlenmiş Niceliği, bu bölümler ya da Aksiyomlara yardımcı ve onlara özgü olarak gözönüne alır.[16]

Bacon bir başka yerde de benzer şekilde şunları söyler:

> Karma Matematik, doğa felsefesinin bazı bölümlerini ve aksiyomlarını kendisine konu edinir ve niceliği bu aksiyomları açıklamaya, kanıtlamaya ve etkin hale getirmeye yardımcı olduğu kadarıyla dikkate alır.[17]

---

14 Bacon, *De Augmentis*, 370.

15 Doğa felsefesi ile matematiksel bilimlerin konularının özdeşleştirilmesi ile ilgili olarak bkz. Chris Smeenk, "Philosophical Geometers and Geometrical Philosophers", *The Language of Nature: Reassessing the Mathematization of Natural Philosophy in the Seventeenth Century*. Minnesota Studies in the Philosophy of Science, 20, ed. G. Gorham ve diğerleri Minneapolis: University of Minnesota Press, 2016), 308–338 ve Ursula Goldenbaum, "The Geometrical Method as a New Standard of Truth, Based on the Mathematization of Nature", *The Language of Nature: Reassessing the Mathematization of Natural Philosophy in the Seventeenth Century*. Minnesota Studies in the Philosophy of Science, 20, ed. G. Gorham ve diğerleri (Minneapolis: University of Minnesota Press, 2016), 274–307.

16 Francis Bacon, *The Advancement of Learning*, The Oxford Francis Bacon (Vol. IV) içinde, ed. M. Kiernan, (New York: Oxford University Press, 2003), 87–8.

17 Bacon, *De Augmentis*, 371.

Görüldüğü üzere matematik, niceliği, kendisine konu edindiği doğa felsefesi aksiyomlarını açıklamaya, kanıtlamaya ve etkin hale getirmeye yardımcı olduğu ölçüde dikkate alır, yani karma matematik, niceliği doğa felsefesi aksiyomlarını keşfetmede kullanamaz. Bacon'ın bu sözlerinde, matematiksel bilimlerin doğa felsefesinin bazı aksiyomlarını kendisine konu edindiğini görüyoruz. Oysa, matematikçi fizikçilere göre matematik yöntem yardımcı değil başat bir role sahip olmalıdır ve doğa felsefesi ile matematiksel bilimlerin konuları özdeş olmalıdır. Matematik, matematikçi fizikçilerle birlikte, doğa felsefesinin tüm alanını kendisine konu edinir bir hale gelmiştir. Doğa filozofu ve matematikçi veya doğa felsefesi ve matematik bilimler arasındaki ayrım kalkmıştır. Örneğin Descartes, "Benim bütün fizik bilimim geometriden başka birşey değildir"[18] der.

Bacon'a göre ise, doğa filozofu ile matematikçi arasında bir görev dağılımı söz konusudur. Doğa filozofu doğa aksiyomlarının keşfi ile ilgilenirken, matematikçiler ise niceliği, kendilerine konu edindikleri doğa aksiyomlarını keşfetmekte değil, fakat onları açıklamakta, kanıtlamakta ve etkin hale getirmekte doğa filozofuna yardımcı olacak şekilde kullanırlar. Dışsal mekanik, matematikçilerin kendilerine konu olan doğa aksiyomlarını açıklamaya, kanıtlamaya ve etkin hale getirmeye yardımcı oldukları alanı ifade eder. Doğaya dair aksiyomların keşfini ise içsel alan olarak ifade edebiliriz. Bacon, bu içsel alandan, doğa felsefesinin doğa aksiyomlarının tümevarımcı deneysel yöntem yoluyla ortaya çıkartılması sürecini kasteder. Bu, aşağıda Bacon'ın bir öküzün derisi (dışsal mekanik) ile iç organları (doğa aksiyomları üzerine açıklamalar) arasında yaptığı benzetme üzerinden açıklanacaktır. Fakat daha önce, Galileo'nun matematikçi ile doğa filozofu arasındaki Aristotelesçi görev dağılımı ile ilgili şu sözlerine bakabiliriz. Bu görev dağılımı Bacon'ın yapmış olduğu görev dağılımına benzerdir:

> Filozoflar esas itibariyle genel kurallar çıkarsamakla ilgilenirler; tanımlamaları bulurlar ve en ortak belirginlikleri birleştirirler, sorunların incelikleriyle kırıntılarını, ki bunlar artık meraktan öte geçen şeyler değildirler, matematiçiklere bırakırlar. Aristoteles, Evren boyutunda hareket nedir konusunu, onu fevkalade olarak tanımlamakla yetinmiştir ve Evren'in bizim bölgemizdeki hareketinin ne demek olduğunu, temel niteliklerini belirleyerek göstermiştir. Şöyle ki cisimlere doğanın bahşettiği doğal hareketi tanımlamıştır, şiddet uygulanarak yapılan zorlama hareketleri tanımlamıştır, yalın hareket nedir, bileşik hareket nedir, eşit hızla hareket nedir, ivme nedir tüm bunları tanımlamıştır. Sonra da bu hızlanmanın oranını ve diğer daha

[18] René Descartes, *The Philosophical Writings of Descartes: Volume 3*, ed. A. Kenny ve diğerleri (Cambridge: Cambridge University Press, 1997), 119.

> özel olguları araştırma işini mekanikçi ya da daha alt düzeydeki bir zanaatkâra bırakmıştır.[19]

Bacon'ın tutumunun bu alıntıdaki tutuma benzer olduğu ifade edilmişti. Mesela, gezegenlerin hareketleri söz konusu ise, bu hareketleri belirlemek Bacon'a göre doğa filozofunun görevidir. Doğa filozofu ilk olarak gezegenlerin hareketlerine dair fiziksel bir model oluşturmalıdır, daha sonra ise matematikçi, bu fiziksel modele uygun geometrik modeli oluşturabilir. Bu geometrik model, bize ay, yıl, gün hesaplamalarında, güneş ve ay tutulması gibi olguları tahmin etmemizde ve daha hatasız takvimler hazırlamamızda yardımcı olur.

Şimdi, yukarıda sözünü etmiş olduğumuz öküz benzetmesine geri dönelim, bu benzetmede Bacon'ın matematikçi ile doğa filozofu arasındaki görev dağılımını, yani matematiksel kanıtlamalar ile doğa aksiyomları üzerine açıklamalar arasındaki ayrımı net olarak görebiliriz:

> … astronomi sadece gezegenlerin dış taraflarını, deyim yerindeyse gökyüzünün derisini sunar (yani yıldızların sayısını, onların konumlarını, hareketlerini ve devirlerini); gerçekten güzel ve maharetli bir şekilde sistemlere tanzim edilmiş; fakat iç kısım (yani fiziksel nedenler) noksandır, ki bu iç kısımdan (astronomik hipotezlerin yardımıyla) sadece olguyu kurtarmayacak (yani birçoğunun az bir maharetle [olguyu kurtarmayı] başarabileceği türden [kuramlar yerine]), göksel cisimlerin özlerini, hareketlerini ve etkilerini, bunlar gerçekte nasıl ise öyle ortaya koyan bir kuram geliştirilebilir… fakat bütün emek matematiksel gözlemlere ve kanıtlamalara harcanıyor. Bununla birlikte bu türden kanıtlamalar sadece tüm bu şeylerin deşifre edildiğini ve karmaşıklıklarından kurtarılabildiğini gösterir, yoksa bu şeylerin doğada tam olarak nasıl mevcut olduklarını göstermezler; ve sadece görünüşteki hareketlerini ve bu hareketleri üretmek için keyfi olarak tasarlanmış ve düzenlenmiş bir makine sistemini gösterirler, değilse şeylerin gerçek nedenlerini ve hakikatlerini göstermezler.[20]

Bacon'ın bu alıntıda sözünü ettiği 'makine sistemi' matematiksel kanıtlamaları ya da modelleri ifade eder, fakat dışsal mekanikten farklı olarak makine sistemi fiziğe bağlı değildir. Bacon'a göre makine sistemleri, Kopernik ve Galileo gibi matematikçilerin doğa felsefesini görmezden gelerek geometrik yöntem yoluyla oluşturmuş oldukları, sadece görünüşteki hareketleri üreten, yani olguyu kurtarmaya yarayan[21] matematiksel

---

19 Galileo Galilei, *İki Büyük Dünya Sistemi Hakkında Diyalog*, çev. R. Aşçıoğlu, 2. Basım (İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2008), 226.

20 Bacon, *De Augmentis*, 348–9.

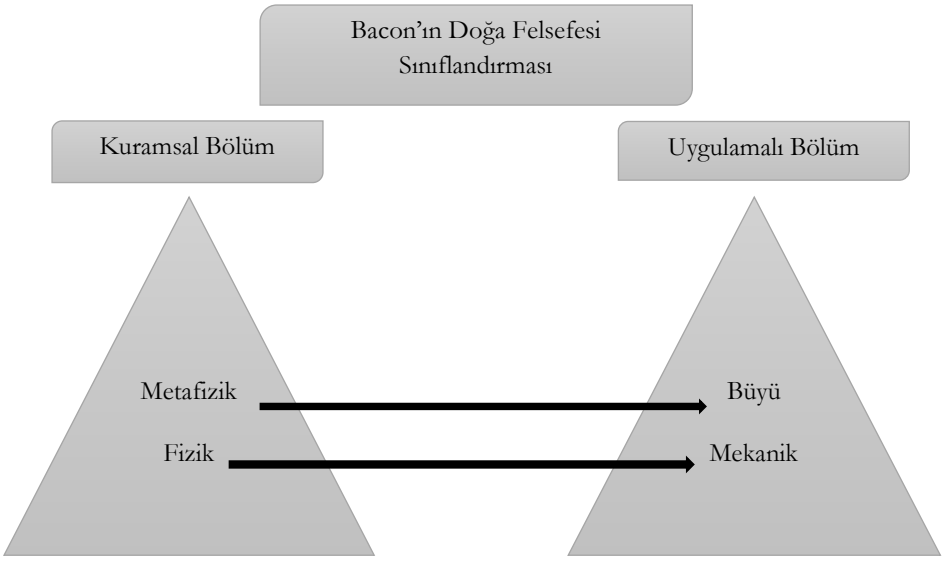
21 Bacon burada, sadece görünüşteki hareketleri üreten, yani olguyu kurtarmaya yarayan modeller derken, bu modellerin göksel cisimlerin gerçek hareketlerini vermek gibi bir

modellerdir, dolayısıyla da kurgusaldırlar. Dışsal mekanik ise sadece olguyu kurtarmayı hedeflemeyen fakat fiziksel model ile yani göksel cisimlerin gerçek hareketleri ile uyumlu şekilde oluşturulmuş matematiksel modelleri ifade eder.[22]

Aşağıda şekil 2'de göreceğiniz üzere Baconcı doğa felsefesinin kuramsal bölümündeki fiziğe, uygulamalı bölümde mekanik karşılık gelir.

gayelerinin olmadığını, matematikçilerin tek derdinin göksel olgulara dair bize en iyi öngörüde bulunma imkânı veren modeller geliştirmek olduğunu kasteder. Bacon'a göre, matematikçi sadece olguyu kurtarmaya çalışmamalı, yani fiziksel modelden ne kadar farklı olursa olsun bize öngörü imkânı veren bir model oluşturmamalı ya da doğa felsefesini gözardı ederek matematiksel yöntemle oluşturduğu modelin fiziksel modeli yansıttığını ileri sürmemelidir. Bacon'a göre göksel cisimlerin gerçek hareketini bize sadece doğa felsefesi (fizik) verebilir ve matematiksel model doğa felsefesinin sonuçları ile uyumlu olmalıdır. Matematiksel bilimlerden astronomi ile ilgili olarak ifade ettiğimiz bu husus diğer matematiksel bilimler için de geçerlidir. Olguyu kurtarma (*saving the phenomena*) ile ilgili olarak bkz. Pierre Duhem, *To Save the Phenomena: An Essay on the Idea of Physical Theory from Plato to Galileo*, çev. E. Dolan & C. Maschler (Chicago: The University of Chicago Press, 1969).

22 Geometrik modelin fiziksel modele dayandırılması gerektiğine dair inancı İbn Rüşd ve Nureddin Batrucî gibi İbn Rüşd taraftarlarında da görebiliyoruz. Nureddin Batrucî (Al-Bitruji) ve onun fiziksel ilkelere dayalı matematiksel modeli için bkz. Al-Bitruji, *De Motibus Celorum: Critical Edition of the Latin Translation of Michael Scot*, ed. F. J. Carmody (California: University of California Press, 1952) ve *On the Principles of Astronomy (Vol. I)*, çev. B. R. Goldstein (London: Yale University Press, 1971). İbn Rüşd'ün bu konu ile ilgili düşünceleri için bkz. Gerhard Endress, "Averroes' de Caelo: Ibn Rushd's Cosmology in His Commentaries on Aristotle's on the Heavens", *Arabic Sciences and Philosophy*, 5 (1995): 9–49 ve Mohammed Abattouy, "The Arabic–Latin Intercultural Transmission of Scientific Knowledge in Pre–Modern Europe: Historical Context and Case Studies", *The Role of the Arab–Islamic World in the Rise of the West: Implications for Contemporary Trans–Cultural Relations* içinde, ed. N. R. F. Al-Rodhan (New York: Palgrave Macmillan, 2012), 167–219. Yine benzer düşünceleri savunan İbn Rüşd taraftarları için bkz. Nicholas Jardine, *The Birth of History and Philosophy of Science: Kepler's 'a Defence of Tycho against Ursus' with Essays on its Provenance and Significance*, (Cambridge: Cambridge University Press, 1988), 231–2; James M. Lattis, *Between Copernicus and Galileo: Christoph Clavius and the Collapse of Ptolemaic Cosmology*, (Chicago: The University of Chicago Press, 1994), 34–6, 109–10; Pietro D. Omodeo, "Copernicus in the Cultural Debates of the Renaissance: Reception, Legacy, Transformation", *History of Science and Medicine Library*, (vol. 45), (Leiden/Boston: Brill, 2014), 76–85.



Şekil 2

Bacon, doğa felsefesinin kuramsal bölümünü üç alt başlıkta sınıflandırmıştır. En altta doğa tarihi, daha sonra fizik ve son olarak da metafizik. Uygulamalı bölüm ise iki alt başlıkta sınıflandırılır. Büyü, Metafiziğin ugulama alanı iken Mekanik ise Fiziğin uygulama alanı olarak değerlendirilmiştir. Uygulamalı bölümdeki mekanik, fiziksel aksiyomlardan türetilmiş deneylerden yani felsefi mekanikten, matematiksel bilimler söz konusu olduğunda ise hem deneylerden (felsefi mekanikten) hem de matematiksel modellerden (dışsal mekanikten) oluşur.[23]

Burada, Bacon'ın metafiziğe farklı bir anlam yüklediği ve onu doğa felsefesinin bir parçası olarak değerlendirdiğini vurgulamayız.[24] Piramitin en altında yer alan doğa tarihi, doğaya dair gözlemlerimizi ve deneyimlerimizi kapsayan arşivdir. Buradaki aksiyomlar doğaya dair en tikel, en düşük derecedeki aksiyomları kapsar; bu en tikel aksiyomlar ise en sade, en salt deneyimleri ifade eder.[25] Yukarıda da ifade edildiği üzere, bu aksiyomlardan

[23] Sophia Weeks, Bacon'ın, metallerin olgunlaşması ve böylece bazılarının altına dönüştürülmesi ile ilgili matematiksel olmayan bir çalışmasından felsefi mekaniğe örnek verir. Bkz. Weeks, "The Role of Mechanics", 185–6.

[24] Bacon'ın doğa felsefesi sınıflandırması ile ilgili olarak daha ayrıntılı bilgi için bkz. Peter R. Anstey, "Francis Bacon and the Classification of Natural History", *Early Science and Medicine*, sayı 17 (2012): 11–31 ve Sachiko Kusukawa, "Bacon's Classification of Knowledge", *The Cambridge Companion to Bacon* içinde, ed. M. Peltonen (New York: Cambridge University Press, 1996), 47–74.

[25] Bkz. Francis Bacon, *Novum Organum*, The Oxford Francis Bacon (Vol. XI) içinde, ed. G. Rees (New York: Oxford University Press, 2004), 161.

tümevarım yoluyla bir sonraki daha genel aksiyomlara yükselinir. Bu yeni aksiyomlardan ise yeni deneylere ve bu yeni deneylerden de daha genel aksiyomlara geçilir ve bu süreç biz en genel aksiyoma ulaşıncaya değin devam eder.

Felsefi mekanik ile dışsal mekaniğin en önemli farkı olarak, ilkinin fiziksel aksiyomlara bağlı deneyi, ikincisinin ise bu aksiyomlara bağlı matematiksel modelleri ifade ediyor olması ile yine ikincisinin sadece matematiksel bilimler için geçerli olmasını söyleyebiliriz.

2. Labirent doğa ve matematiksel doğa ile deneysel ve matematiksel yöntem ilişkisi

Bacon, *Eskilerin Bilgeliği* (*De Sapientia Veterum* – 1609) adlı çalışmasında Daedalus adındaki söylencesel şahsı mekanikçi olarak yorumlar. Daedalus bir dahidir, fakat aynı zamanda kötü birisidir. Bacon'a göre, "eskiler, mekanik yetenek ve beceriyi onun kanunsuz aldatmacaları ve ahlaksız uygulamaları ile birlikte tasvir etmişlerdir."[26] Daedalus'un kötü bir üne sahip olmasının sebebi onun Girit kralı Minos'un karısı Pesiphae için yapay bir inek yapmış olmasıdır.

Söylenceye göre, tanrı Poseidon kral Minos'a kurban etmesi için bir boğa verir, fakat kral Minos boğayı kendisi için saklar ve Minos'un bu davranışı Poseidon'u öfkelendirir. Tanrı Poseidon intikamını kralın karısı Pesiphae'yi bu boğaya karşı şehvet duymasına neden olarak alır. Pesiphae ise boğaya karşı olan arzularını tatmin etmek için zanaatçı Daedalus'tan kendisine yapay bir inek yapmasını ister, böylece bu yapay ineğin içine gizlenen Pesiphae, boğa ile çiftleşebilecektir. Çiftleşmenin ardından Pesiphae, alt kısmı insan, üst kısmı ise boğa olan Minotaur'a hamile kalır. Daha sonra ise Daedalus bu canavarı saklamak için bir labirent inşa eder. Bacon'a göre bu söylence, mekanik sanatların ve teknolojinin iki yüzünü açığa vurur; zanaatlar hem saadet araçları hem de felaket ve ölüm araçları üretebilirler.

Bacon, Daedalus tarafından yapılan labirenti doğa olarak yorumlar. Ayrıca Daedalus, labirentten çıkış yolunu bulmak için bir de ip tasarlar. Bacon bu ipi deney olarak yorumlar. Bacon'ın *Inquisitio legitima de motu* adlı eserine yazmış olduğu önsözde James Spedding labirentten çıkış yolunu bulmak için Daedalus'un tasarladığı ipin Bacon tarafından doğa felsefesinin gerçek

[26] Francis Bacon, *De Sapientia Veterum*, The Works of Francis Bacon (Vol. VI) içinde, J. Spedding ve diğerleri (London: Longman and Co., 1858), 734.

yöntemi olarak yorumlandığını ifade etmiştir.[27] Daedalus hem labirenti hem de labirentten çıkış yolunu bulmamızı sağlayan ipi tasarlayan zanaatkârdır. Burada önemli olan şey, labirent ve ip arasındaki ilişki ile doğa ve deney arasındaki ilişki arasında kurulmuş olan benzetmedir.

Şunu vurgulamak gerekirki, Bacon'ın doğayı bir labirente benzetmesi, doğayı matematiksel olarak yapılandırılmış bir yapı olarak gören matematikçi fizikçilerin tam tersi bir anlayışı ifade eder. Bacon böyle düşünüyordu, çünkü doğanın rasyonel bir kalıba dökülemeyecek kadar incelikli olduğuna inanıyordu, bir başka ifadeyle, doğa, geometrinin ya da mantığın kuralları ile anlaşılamazdı. Bacon'a göre, "İnsan zihni yapısal olarak şeylerde aslında olduğundan daha fazla düzen ve tekdüzelik olduğunu varsayma eğilimindedir."[28] Doğanın ya da maddenin incelikliği, mantığın ya da matematiğin çalışma şekli ile doğanın çalışma şekli arasındaki uyumsuzluktur. İnsan zihninin, şeylerde gerçekte olduğundan daha çok düzen olduğuna inanma eğilimi, doğa araştırmalarında aşırı mantık ve matematik uygulamamızın, dolayısıyla doğanın matematiksel bir yapısı olduğunu düşünmemizin de sebebidir.

Bacon, doğanın incelikliğini ifade eden şu sözleri Demokritos'tan alıntılar: "doğanın hakikati bazı derin maden ocakları ve mağaralarda saklıdır."[29] *De Augmentis Scientiarum* (1623) adlı çalışmasında ise Bacon, "Fizik, doğanın olağan bükümlü rotasını taklit ederek insanı dar ve sınırlandırılmış yollarda taşır"[30] der. Maddenin incelikliğinin (ya da anlaşılmazlığının) üstesinden gelmek için ise deney, yani yukarıda ifade etmiş olduğum üç tür mekanik, (zanaatkârın mekaniği, öğrenilmiş deneyim ve felsefi mekanik) Bacon tarafından önemli bir araç olarak değerlendirilir.[31]

Bacon, 'özgür doğa' ile 'zorlanmış doğa' arasında ayrım yapar.[32] Doğa,

---

27 Bkz. James Spedding, "Preface to the Inquisition Legitima de Motu", *The Works of Francis Bacon (Vol. III)* içinde, ed. J. Spedding ve diğerleri (London: Longman and Co., 1857), 624.

28 Bacon, *Novum*, 83.

29 Bacon, *De Augmentis*, 343.

30 *A.g.e.*, 362.

31 Bkz. *A.g.e.*, 365–6.

32 Doğanın deney (ya da mekanik) tarafından hakikatini açığa vurmak için zorlanması ile ilgili olarak bkz. Peter Pesic, "Wrestling with Proteus: Francis Bacon and the 'Torture' of Nature", *Isis*, sayı 90 no 1 (1999), 81–94. Bacon'ın deney kuramı ile ilgili olarak bkz. Jalobeanu, "Core Experiments".

hakikatini açığa vurmak için sadece mekanik sanatlar yoluyla zorlanabilir;[33] Bacon'ın bu düşüncesi, neden mekaniğin labirentten çıkış yolunu bulmamızı sağlayan ipe benzetildiğini anlamamızı sağlar. Labirentin gizli karmaşıklığında matematik, doğanın hakikatini açığa çıkarmak için tümevarımcı deneysel yöntem kadar güçlü bir araç değildir.[34]

3. Sonuç

Bu çalışmada, Bacon'ın üç tür mekanik anlayışına ilaveten bir dördüncü tür mekanik daha olması gerektiği ileri sürüldü. Bu dördüncü tür mekanik, matematiksel bilimlere özgüdür ve de matematikçiler tarafından doğa felsefesi dikkate alınarak oluşturulması gereken matematiksel modellerden oluşur. Bu nokta da Bacon'ın, matematikçileri doğa filozoflarına bağımlı kıldığı ve doğa filozoflarına matematikçilere nazaran öncelik verdiği söylenebilir.

İlk üç tür mekanik (zanaatçının mekaniği, öğrenilmiş deneyim ve felsefi mekanik) deney ve deneyimlerden oluşurken, dördüncü tür mekanik olarak ifade ettiğimiz dışsal mekanik ise matematik modellerden oluşur. Bacon'ın doğa felsefesi sınıflandırmasının uygulamalı bölümündeki mekanik hem felsefi mekaniği hem de dışsal mekaniği içerir. Felsefi mekanik, fiziksel aksiyomlardan elde edilen yeni deneylerken, dışsal mekanik ise bu aksiyomlara dayanarak oluşturulan matematik modellerdir.

Bacon'a göre, Galileo ve Kopernik gibi matematikçiler göksel cisimlerin hareketlerine yönelik hakikate uymayan matematiksel modeller geliştirmişlerdir, ki bunun sebebi, Aristotelesçi sınıflandırmada matematiksel bilimlerin doğa felsefesinden ayrı sınıflandırılmış olmasından kaynaklanmaktadır. Bu yüzden Bacon, matematiksel bilimleri doğa felsefesi içerisinde sınıflandırmak suretiyle matematikçileri doğa felsefesinin sonuçlarını göz önünde bulundurmaya zorlamak istemiştir. Dolayısıyla Bacon, matematikçilerden tümevarımcı deneysel yöntem ile elde edilen sonuçlara bağlı olmalarını ister, çünkü matematik ya da mantık yoluyla doğa

---

[33] Deney olarak mekanik için bkz. Paolo Rossi, *Philosophy, Technology, and the Arts in the Early Modern Era*, (New York: Harper & Row, Publishers, 1970) ve Weeks, "The Role of Mechanics".

[34] Rossi, dünyanın matematiksel tasviri ile Baconcı labirentvari tasvirini karşılaştırarak şunları söyler:
Genel anlamda, dünyayı *numero, pondere, et mensura* [*sayı, ağırlık ve ölçü*] ile oluşturmuş olan geometrici bir Tanrı tarafından yaratılmış, matematiksel ve rasyonel yapılar dünyasının Platonik tasviri hiç kuşkusuz modern bilimin gelişimi için bir "orman" ve bir "labirent" olarak Baconcı doğa tasvirinden çok daha verimliydi (Rossi, *Philosophy*, 117).

felsefesinin aksiyomlarını ortaya çıkarma imkânımız yoktur. Matematik ya da mantık sadece tümevarımcı deneysel yönteme yardımcı olarak kullanılmalıdırlar.

Doğa filozoflarının keşfettiği aksiyomlar üzerine kurulmuş matematiksel modeller, matematikçilerin sadece matematiksel yöntemle oluşturmuş oldukları matematiksel modellerden, yani makine sistemlerinden farklı olarak dışsal mekaniği ifade ederler. Bu durum, Bacon'ın doğayı matematikçi fizikçiler gibi matematiksel bir yapı olarak görmemesinin, aksine doğayı bir labirent olarak görmesinin de bir sonucudur aynı zamanda. Dışsal mekanik bize, Bacon'ın matematiğe dayalı yeni doğa felsefesine aldığı olumsuz tavrı, bir anlamda Bacon'ın karşı devrimci bir yüzünü gösterir.

Kaynakça

Abattouy, Mohammed. "The Arabic–Latin Intercultural Transmission of Scientific Knowledge in Pre–Modern Europe: Historical Context and Case Studies". *The Role of the Arab–Islamic World in the Rise of the West: Implications for Contemporary Trans–Cultural Relations* içinde, 167–219. Editör N. R. F. Al–Rodhan. New York: Palgrave Macmillan, 2012.

Al–Bitruji. *De Motibus Celorum: Critical Edition of the Latin Translation of Michael Scot*. Editör Francis J. Carmody. California: University of California Press, 1952.

-. *On the Principles of Astronomy (Vol. I)*. Çeviren Bernard R. Goldstein. London: Yale University Press, 1971.

Anstey, Peter R. "Francis Bacon and the Classification of Natural History". *Early Science and Medicine*, sayı 17 (2012): 11–31.

Aristotle. *The Metaphysics*. Çeviren Hugh Lawson-Tancred. London: Penguin Books, 2004.

-. *Physics*. Çeviren Robin Waterfield. New York: Oxford University Press, 2008.

Bacon, Francis. *De Augmentis Scientiarum*. The Works of Francis Bacon (Vol. IV) içinde, Editör James Spedding ve diğerleri. London: Longman and Co, 1858.

-. *De Sapientia Veterum*. The Works of Francis Bacon (Vol. VI) içinde, Editör James Spedding ve diğerleri. London: Longman and Co, 1858.

-. *The Advancement of Learning*. The Oxford Francis Bacon (Vol. IV) içinde, Editör Michael Kiernan. New York: Oxford University Press, 2003.

-. *Novum Organum*. The Oxford Francis Bacon (Vol. XI) içinde, Editör Graham Rees. New York: Oxford University Press, 2004.

Brown, Gary I. "The Evolution of the Term 'Mixed Mathematics'". *Journal of the History of Ideas*, sayı 52 no 1 (1991): 81–102.

Descartes, René. *The Philosophical Writings of Descartes: Volume 3*. Editör Anthony Kenny ve diğerleri. Cambridge: Cambridge University Press, 1997.

Duhem, Pierre. *To Save the Phenomena: An Essay on the Idea of Physical Theory from Plato to Galileo*. Çeviren Edmund Dolan & Chaninah Maschler. Chicago: The University of Chicago Press, 1969.

Endress, Gerhard "Averroes' de Caelo: Ibn Rushd's Cosmology in his Commentaries on Aristotle's on the Heavens". *Arabic Sciences and Philosophy*, sayı 5 (1995): 9–49.

Galilei, Galileo. *İki Büyük Dünya Sistemi Hakkında Diyalog*. Çeviren Reşit Aşçıoğlu. 2. Basım. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2008.

Georgescu, Laura. "A new Form of Knowledge: Experiential Literata". *Society and Politics*, sayı 5 no 2 (2011): 104–120.

Georgescu, Laura & Giurgea, Mădălina. "Redefining the Role of Experiment in Bacon's Natural History: How Baconian was Descartes Before Emerging from His Cocoon?". *Early Science and Medicine*, sayı 17 (2012): 158–180.

Giglioni, Guido. "Learning to Read Nature: Francis Bacon's Notion of Experiential Literacy (Experientia Literata)". *Early Science and Medicine*, sayı 18 no 4–5 (2013): 405–434.

Goldenbaum, Ursula. "The Geometrical Method as a New Standard of Truth, Based on the Mathematization of Nature" *The Language of Nature: Reassessing the Mathematization of Natural Philosophy in the Seventeenth Century*. Minnesota Studies in the Philosophy of Science, 20 içinde, 274–307. Editör Geoffrey Gorham ve diğerleri. Minneapolis: University of Minnesota Press, 2016.

Grant, Edward. *Science and Religion, 400 B.C. to A.D. 1550: From Aristotle to Copernicus*. London: Greenwood Press, 2004.

Jalobeanu, Dana. "Core Experiments, Natural Histories and the Art of Experiential Literata: The Meaning of Baconian Experimentation". *Society and Politics*, sayı 5 no 2 (2011): 88–103.

-. "Learning from Experiment: Classification, Concept Formation and Modeling in Francis Bacon's Experimental Philosophy". *Revue Roumaine de Philosophie*, sayı 57 no 2 (2013): 75–93.

-. "Disciplining Experience: Francis Bacon's Experimental Series and the Art of Experimenting". *Perspectives on Science*, sayı 24 no 3 (2016): 324–342.

Jardine, Lisa. "Experientia Literata or Novum Organum? The Dilemma of Bacon's Scientific Method". *Francis Bacon's Legacy of Text: The Art of Discovery Grows with Discovery* içinde, 47–67. Editör William A. Sessions. New York: AMS Press, 1990.

Jardine, Nicholas. *The Birth of History and Philosophy of Science: Kepler's 'A Defence of Tycho against Ursus' with Essays on its Provenance and Significance*. Cambridge: Cambridge University Press, 1988.

Kouremenos, Theokritos. "Aristotle on Geometric Perfection in the Physical World". *Mnemosyne*, sayı 56 no 4 (2003): 463–479.

Kusukawa, Sachiko. "Bacon's Classification of Knowledge". *The Cambridge Companion to Bacon* içinde, 47–74. Editör Markku Peltonen. New York: Cambridge University Press, 1996.

Lattis, James M. *Between Copernicus and Galileo: Christoph Clavius and the Collapse of Ptolemaic Cosmology*. Chicago: The University of Chicago Press, 1994.

Lear, Jonathan. "Aristotle's Philosophy of Mathematics". *The Philosophical Review*, sayı 91 no 2 (1982): 161–192.

McKirahan, Richard D. "Aristotle's Subordinate Sciences". *The British Journal for the History of Science*, sayı 11 no 3 (1978): 197–220.

Mueller, Ian. "Aristotle on Geometrical Objects". *Archiv für Geschichte der Philosophie*, sayı 52 no 2 (1970): 156–171.

Omodeo, Pietro D. (2014). "Copernicus in the Cultural Debates of the Renaissance: Reception, Legacy, Transformation". *History of Science and Medicine Library*, (vol. 45). Leiden/Boston: Brill, 2014.

Pesic, Peter. "Wrestling with Proteus: Francis Bacon and the 'Torture' of Nature". *Isis*, sayı 90 no 1 (1999): 81–94.

Rees, Graham. "Quantiative Reasoning in Francis Bacon's Natural Philosophy". *Nouvelles de la République des Lettres*, 2 (1985): 27–48.

-. "Mathematics in Francis Bacon's Natural Philosophy". *Revue Internationale de Philosophie*, sayı 159 no 4 (1986): 399–426.

Rossi, Paolo. *Philosophy, Technology, and the Arts in the Early Modern Era*. New York: Harper & Row, Publishers, 1970.

Smeenk, Chris. "Philosophical Geometers and Geometrical Philosophers". *The Language of Nature: Reassessing the Mathematization of Natural Philosophy in the Seventeenth Century*. Minnesota Studies in the Philosophy of Science, 20 içinde, 308–338. Editör Geoffrey Gorham ve diğerleri. Minneapolis: University of Minnesota Press, 2016.

Spedding, James. "Preface to the Inquisition Legitima de Motu". *The Works of Francis Bacon (Vol. III)* içinde, Editör James Spedding ve diğerleri. London: Longman and Co., 1857.

Stewart, Ian G. "Res, Veluti Per Machinas, Conficiatur: Natural History and the 'Mechanical' Reform of Natural Philosophy". *Early Science and Medicine*, 17 (2012): 87–111.

Weeks, Sophie. "The Role of Mechanics in Francis Bacon's Great Instauration". *Philosophies of Technology: Francis Bacon and His Contemporaries (Vol 2)*. Intersections: Yearbook for Early Modern Studies, 11 içinde, 133–195. Editör Claus Zittel ve diğerleri. Leiden: Brill, 2008.

AUGUSTINUS VE BOETHIUS'UN DÜŞÜNCELERİNDE *SEMPITERNUS* KAVRAMI

F. Didem ÇOBAN SARI*

SEMPITERNUS IN AUGUSTINE'S AND BOETHIUS' THOUGHT

Öz

Sempiternus, Ortaçağ Hıristiyan düşüncesinde zaman üzerine tartışmalarda öne çıkan kavramlardan biridir. Zaman üzerine yapılan incelemelerde hesabı verilmesi gereken başlıca kavramlar arasında insanın tecrübe ettiği zaman (*tempus*) kavramının yanısıra insan aklı tarafından idrak edilemeyen sonsuz (*aeternus*) kavramı ile karşılaşılmaktadır. Bir de bu kavramların yanısıra, insanın akledebildiği ve "her an devam eden" bir zamandan bahsedilmektedir. *Sempiternus* olarak işaret edilen bu kavram Boethius ile sonraki düşünürlere aktarılmıştır ve Ortaçağ'da zaman üzerine tartışmalarda yeni bir açıklık getirmiştir. Boethius'la Ortaçağ'da kendini gösteren bu kavramın, öncesinde çeşitli düşünürlerde de tasvirine rastlanılmaktadır. Bu düşünürlerden biri de Ortaçağ'ın önde gelen düşünürlerinden Augustinus'tur. Bu çalışmada amaç kavramın Boethius açısından nasıl incelendiğine değinmek ve ardından Augustinus'un düşüncesindeki tasvirini ortaya koymaktır. Augustinus ile Boethius'un kavrama dair görüşlerini serimlemek ve aralarındaki ilişkiyi ortaya çıkarmaktır. Bunun için Boethius'un ve Augustinus'un sonsuz hakkındaki görüşlerine değinilecek ve zaman ile sonsuz arasında kurdukları ilişki irdelenecektir. Böylelikle Augustinus'un *sempiternus* anlayışına ilişkin görüşleri ortaya konulacaktır ve Boethius'un ayrımıyla arasındaki ilişki gösterilecektir.

Anahtar Kelimeler: Augustinus, Boethius, zaman, sonsuz, sempiternus.

* İstanbul Üniversitesi, Felsefe Bölümü, Arş. Gör. Dr., fdcoban@istanbul.edu.tr.

Felsefi Düşün Akademik Felsefe Dergisi, Sayı: 10/Ortaçağ ve Rönesans Felsefesi, Nisan 2018: 63-73.
(Makale Gönderim: 01.01.2018 / Makale Kabul: 04.04.2018)

Abstract

Sempiternus is one of the main concepts in Medieval thought concerning the discussions on time. An investigation on time requires to give account of some certain concepts, mainly time (*tempus*) that humans experience, but also eternity (*aeternus*) that humans cannot understand. Also along these concepts, there seems to be a time that humans can understand and "which goes on always". This concept is referred as *sempiternus*. Boethius introduces *sempiternus* as a concept to other philosophers after himself and this concept brings out a new clarity to discussions on time in Medieval philosophy. Though the concept emerges with Boethius' writing, its meaning can be traced back to various philosophers before him. One of those philosophers is Augustine, who is one of the prominent philosophers in Medieval Age. This article's aim is to first mention how the concept is analyzed by Boethius and then indicate how Augustine mentions the concept's meaning throughout his works. To point out their thoughts on the concept and reveal the relations between them. Therefore first Boethius' and Augustine's views on eternity will be mentioned and then their regard on the relation between time and eternity will be investigated. Thus Augustine's thoughts on *sempiternus* will be revealed and the relation between Boethius' differentiation will be shown.

Keywords: Augustine, Boethius, time, eternity, sempiternity.

****

Zaman hakkındaki tartışmalar, felsefe tarihinin en zengin tartışmalarından biridir. Antik Yunan'a dek uzanan tartışmalara yön veren birçok filozof bulunmaktadır. Şüphesiz öne çıkan düşünürlerden biri de Anicius Manlius Severinus Boethius'tur; hem sonsuz (*aeternus*)[1] tanımı ile, hem de *sempiternus* kavramı ile kendisinden sonra gelen düşünürler üzerinde etkisini sürdürmüştür. Fakat Boethius da kendinden önce gelen düşünürlerin etkilerini taşımaktadır. Açık ve net bir şekilde sonsuzluk ile arasındaki ayrımın ortaya konulması Boethius'a dayandırılan *sempiternus*[2] kavramı[3],

1 *Aevum* kelimesine dayanmaktadır. ("*Aevum*", *Etymological Dictionary of Latin and the other Italic Languages*, Michiel de Vaan (Leiden: Brill, 2008), 29.) "Başlangıcı ve sonu olmayan" anlamına gelmektedir. (Bkz. "*Aeternus*", *A Latin Dictionary*, Charlton T. Lewis, Charles Short (Oxford: Clarendon Press. 1958))

2 *Sempiternus*, *semper* ve *aeternus* kavramlarının birleşiminden oluşur. ("sempiternus", *An Etymological Dictionary of the Latin Language* (London: F. E. J. Valpy 1828), 426.)

kendisinden önceki bir dönemde eserler kaleme almış Augustinus tarafından da tasvir edilmiştir.

Bu çalışmada amaçlanan Boethius'un öncesinde bu kavramın Augustinus tarafından nasıl tasvir edildiğinin incelenmesi ve sonraki düşünürlerde sıkça karşılaşılacak olan *sempiternus* kavramının tek kaynağının Boethius olmadığının ortaya konulmasıdır. Bu amaçla ilkin Boethius'un *De Trinitate* ve *Consolatio Philosohpiae* eserlerinden yola çıkarak *sempiternus* kavramı açıklanacak, ardından *Confessiones* ve *De Civitate Dei* ve *De Trinitate* adlı eserleri üzerinden Augustinus'un tasvirleri incelenecektir. Böylelikle iki düşünürün zaman tartışmasında *sempiternus*'a dair anlayışları arasındaki benzerlikler ve farklılıklar ortaya konulacaktır.

Boethius Açısından Sonsuz ve *Sempiternus*

Sempiternus kavramı Ortaçağ Hıristiyan düşüncesinin zaman üzerine tartışmalarında kavram dünyasını zenginleştiren önemli katkılardan biridir. *Sempiternal* bir nesne, M. Kneale tarafından "zamanın her anında varolan"[4] olarak tanımlanmıştır. Kavramın kendisiyle gelen bakış açısı felsefe tarihi içerisinde hali hazırda bulunmaktadır. Richard Sorabji kavramın içerdiği ayrımı Plotinus'a -ve hatta belli açılardan Platon ve Aristoteles'e- kadar dayandırmaktadır.[5] Kavramın ayrımının açıkça ortaya konulmasıyla beraber bu kavram sonsuz (*aeternus*) ve zaman (*tempus*)[6] arasındaki ilişkide çeşitli düşünürlerde bir basamak olarak karşımıza çıkmaya başlamıştır. *Sempiternus* kavramıyla birlikte sonsuz bir aşama daha akledilebilir bir hale gelir ve dolayısıyla Tanrı da daha anlaşılır olur.

Fakat *sempiternus* kavramından önce Boethius'un sonsuz tanımını incelemek, *sempiternus*'u anlamak için yerinde olacaktır. İlk olarak Boethius tarafından ortaya konulan ve uzunca bir süre kabul gören[7] tanım şu şekildedir; "Sonsuzluk (*aeternitas*), sınırsız bir yaşama bütünüyle, aynı anda ve tam

---

3 Richard Sorabji, *Time, Creation and the Continuum: Theories in Late Antiquity and Early Middle Ages* (London: Duckworth, 1983), 116.

4 M. Kneale, "Eternity and Sempiternity", *Proceedings of the Aristotelian Society*, Vol. 69 (1968-1969): 223.

5 Richard Sorabji, *Time, Creation and the Continuum*, 114.

6 "Zaman, an" anlamına gelmektedir. ("*Tempus*", *Etymological Dictionary of Latin and the other Italic Languages*, 611.)

7 Elenore Stump, Norman Kretzmann, "Eternity", *The Journal of Philosophy*, Vol. 78, No. 8 (Aug., 1981): 429.

hakimiyettir."[8] Boethius, sonsuzluk tanımının arkasından, sonsuzu zamana tabi olan nesneler ile kıyaslar ve zamanın şimdiden geçmişe, gelecekten şimdiye doğru hareket ettiğini söyler.[9] Buradaki sonsuz tanımı elbette ki sadece Boethius'a özgü değildir[10] fakat tanımın ona özgü olmaması sonrasında gelen düşünürlerde bıraktığı etkiyi değiştirmez. Sonsuzluk kelimesi ile karşılanan *aeternitas*, ancak Tanrı tarafından idrak edilebilecek bir durumu ifade etmektedir çünkü aynı anda ve tam hakimiyet, ilahi bir hakimiyeti ifade etmektedir.

Bir başka önemli nokta, sonsuzun parçalardan oluşmamasıdır. Sonsuzun zamandan farkı bir anda hakim olunabilecek bir yapıda olmasıdır. Boethius'un sonsuz üzerine ifadeleri, sonsuzun yapısı hakkında tartışmalara sebep olur. Bazı yorumcular Boethius'un bahsettiği sonsuzun zaman dışı bir süre olduğunu iddia ederken[11], bazı yorumcular ise süreyi sonsuzluğa bu şekilde dahil ederek sonsuzun yapısının bozulduğunu, Boethius'un ifade etmeye çalıştığı sonsuzun bir 'nokta' olarak daha doğru anlaşılabileceğini öne sürerler.[12] Bir üçüncü yorum ise, Boethius'un sonsuz anlayışının ikisini de kapsadığını iddia eder.[13] Sonsuzun yapısının ikili anlaşılabileceği düşüncesi doğru kabul edilebilir olmakla birlikte, bu çalışmada zamana karşı konumunu daha açık bir şekilde inceleyebilmek adına sonsuzun yapısı zamana karşı süresiz olarak alınacaktır, çünkü bahsedilecek sonsuz parçalara bölünmeyen, süresiz bir bütünlüktür. Fakat sonsuzun süre olarak görülebilecek yapısının da zamandaki süreden bağımsız, zamansız bir süre olduğunun altını çizmek gerekir.[14]

Boethius'un sonsuzluğa ilişkin bahsettiği kavrayışın ilahi olması, onun bilme türleri üzerine söylemiş oldukları ile daha açık hale gelmektedir. Boethius, bilmenin dört aracı olduğunu söyler: duyu (*sensus*), imgelem (*imaginatio*), akıl (*ratio*) ve anlama gücü (*intelligentia*).[15] Duyular fizik nesneler ile ilgili bilgi

8 Boethius, *Felsefenin Tesellisi,* çev. Çiğdem Dürüşken(İstanbul: Kabalcı Yayınları, 2009), V, 6, 10.

9 Boethius, *Felsefenin Tesellisi,* V, 6, 10.

10 Elenore Stump, Norman Kretzmann, "Eternity", 431.

11 Elenore Stump, Norman Kretzmann, "Eternity", 444.

12 Paul Fitzgerald, "Stump and Kretzmann on Time and Eternity", *Journal of Philosophy*, Vol. 82 (May 1985): 264.

13 Brian Leftow, "Boethius on Eternity", *History of Philosophy Quarterly*, Vol. 7, No. 2. (Apr. 1990): 191. Leftow'un görüşleri tartışmanın son noktası değildir. Boethius'un ifadelerinden yola çıkarak sonsuzun zaman dışı bir süre olduğu iddiasının temelsiz olduğuna dair görüşler de mevcuttur. (Bkz. Katherin A. Rogers, "Eternity Has No Duration", *Religious Studies*, Vol. 30, No. 1 (Mar., 1994): 1-16)

14 Brian Leftow, "Boethius on Eternity", 193.

15 Boethius, *Felsefenin Tesellisi*, V, 4, 80-90.

edinir, imgelem fizik nesnelerden bağımsız olarak imgeler üzerinde inceleme gerçekleştirir, akıl tümellerle ilişkili olarak bilme eylemini gerçekleştirirken anlama gücü ise dünyadan ve fizik nesneden bağımsız bir bilme eylemini ifade etmektedir. En saf bilme türü, anlama gücüdür. Bilgide bilinene göre değil de bilene göre bilindiğinden[16], bilinen nesnenin yapısından ziyade bilenin kapasitesi önemlidir. Bu nedenle akıl sahibi insan ancak belli derecede bilebilir. Fakat Tanrı, anlama gücü ile bilmektedir. Tanrı'nın bilmesi geçmiş, şimdi ve gelecek sınırlarında gerçekleşmez, 'şimdi'sinde gerçekleşir.[17] Ancak böyle bir bilme ile sonsuzluk kavranabilir.

Tanrı sadece sonsuzu bilmez, ayrıca Tanrı sonsuzdur.[18] Sonsuzluk, zaman gibi geçmiş ve gelecek ile ilişkili olmadığından, zamanın dışında bir durumdur.[19] Çünkü zamanda olmuş olanlar ve olacak olanlardan bahsedilebilirken, sonsuz 'şimdi'den oluşmaktadır.[20] Boethius'un tanımladığı haliyle sonsuz ortaya konulduktan sonra, daha önce bahsedildiği üzere zaman tartışmalarına bir diğer önemli katkısı olan *sempiternus* kavramının incelenmesine dönülebilir. *Sempiternus* açık bir şekilde ilk olarak Boethius'un *De Trinitate* adlı eserinde karşımıza çıkar. Boethius kavramı şöyle temellendirir:

> Zaman kategorisinde de aynıdır, "dün bir adam geldi; Tanrı hep vardır (*semper est*)" olduğu gibi. Burada yine "dün gelmek" yüklemi tözsel bir şeyi değil ama zaman terimlerinde meydana gelen bir şeyi işaret eder. Ama "Tanrı hep vardır" ifadesi tek bir 'şimdi'yi, O'nun tüm geçmişte, tüm şimdide -bu terimin her türlü kullanımında- ve tüm gelecekte devamlı mevcudiyetini toplayarak işaret eder. Filozoflar "hep"in göklerin yaşamı ve ölümsüz cisimler için de kullanılabileceğini söylerler. Ancak Tanrı'ya uygulandığında farklı bir anlamı vardır. O heptir, çünkü "hep" (*semper*) onunla şimdiki zaman terimidir ve şimdi (*nunc*), ki bizim şimdimizdir, ile ilahi şimdi arasında büyük bir fark vardır. Bizim şimdimiz değişen zamanı ve *sempiternitas*'ı gösterir; Tanrı'nın 'şimdi'si kalıcı, hareket ettirilmemiş ve hareket ettirilemezdir, sonsuzluğu gösterir. Hep (*semper*) ve sonsuzluğu (*aeternitas*) birbirine ekleyince sabit, aralıksız ve böylece bizim şimdiki zamanımızın ebedi sürecini, *sempiternitas*'ı elde edersiniz. [21]

16 Boethius, *Felsefenin Tesellisi*, V, 6, 1-5.
17 John Marenbon, *Boethius* (Oxford: Oxford University Press, 2003), 138.
18 Boethius, *Felsefenin Tesellisi*, V, 6, 5-7.
19 Elenore Stump, Norman Kretzmann, "Eternity": 433.
20 Boethius, *Felsefenin Tesellisi*, V, 6, 20-40.
21 Boethius, *De Trinitate*, çev. H. F. Stewart, E. K. Rand, *Tractates, De Consolatione Philosohpiae* içinde (Cambridge: Harvard University Press, 1968), IV, 55-65.

Boethius'un ortaya koyduğu *sempiternus* kavramı, ne sonsuza karşılık gelmektedir, ne de zamana. Bir ara basamak olarak görülebilecek *sempiternus*, insan aklının anlayışını aşan sonsuz kavramının anlaşılabilir hali olarak düşünülebilir; ne zamanı, ne de sonsuzu karşılayan fakat ikisinin de bazı özelliklerini içinde barındıran, insanın akledebileceği sonsuz.

Sempiternus ile Boethius, sonsuzun zamandaki halini ortaya koymaktadır. *Sempiternus* değişen zamanın sonu olmayan bir şekilde sürmesi iken, sonsuz değişmeyen ve sabit bir durumdur.[22] Açık bir şekilde ortaya konulan ayrım, Sorabji'nin ifadeleriyle tartışmalara 'yeni bir açıklık' getirir.[23]

Burada bir başka dikkat çeken nokta, Boethius'un 'şimdi'ler (*nunc*) arasında yaptığı ayrımdır. Zamandan bahsederken geçmiş, şimdi ve gelecek ile bölümlediğimiz şüphe götürmezdir. Fakat burada Boethius sonsuzdan bahsederken de 'bizim şimdimiz' ile 'ilahi şimdi' arasında ayrım yapmaktadır. Zamanın 'şimdi'si süregitmekte iken, sonsuzun 'şimdi'si süregitmez, ardardalık yoktur.[24] *Sempiternus*, ilahi şimdi ile oluşmamaktadır, bizim şimdimiz ile oluşmaktadır. Öte yandan sonsuzda ilahi şimdi mevcuttur. Sorabji'ye göre her zaman farkedilmeyen bir başka ayrım ise, hep (*semper*) üzerinedir.[25] *Sempiternitas*'ın oluşumunda kullanılan *semper*, Tanrı için geçerli olan değil fakat insan için geçerli olandır. Çünkü "Tanrı heptir." denildiğinde ifade edilmek istenen ile 'hep' kelimesi dünyaya, zamanın içine çekildiğinde ifade edilmek istenen aynı değildir.

Sempiternitas'ı bu şekilde kuran Boethius, kendinden sonra gelen düşünürleri hem sonsuzluk üzerine yaptığı açıklamalarla, hem de *sempiternitas* kelimesini öne çıkarmasıyla etkiler. Dile getirdiği düşünceler, özellikle zaman, sonsuz ve şimdi hakkında, Ortaçağ'ın hakim görüşleri haline gelir.[26] Fakat bu görüşlerin ve özellikle *sempiternitas*'ın tek kaynağı Boethius değildir.

Augustinus Açısından Sonsuz

Augustinus, Ortaçağ'ın en önemli düşünürlerinden biri olarak görülmektedir. Zaman konusundaki düşünceleri de Ortaçağ süresince

22 John Marenbon, *Boethius*, 136.
23 Richard Sorabji, *Time, Creation and the Continuum*, 116.
24 Brian Leftow, "Boethius on Eternity, *History of Philosophy Quarterly*, Vol. 7, No. 2. (Apr. 1990): 126.
25 Richard Sorabji, *Time, Creation and the Continuum*, 115.
26 Brian Leftow, "The Eternal Present", *God and Time, Essays on the Divine Nature* içinde, ed. Gregory E. Ganssle, David M. Woodruff (Oxford: Oxford University Press, 2002): 25.

etkisini sürdürmüştür. Açık seçik olarak zaman, sonsuz ve *sempiternus* arasındaki ilişkiyi ve ayrımı ortaya koymamış olsa da, tasvirleri ile bu ayrımları öncelemiştir. *Sempiternus* hakkındaki düşüncelerine değinmeden önce ilkin Augustinus'un sonsuz hakkındaki görüşleri incelenmelidir. Augustinus, *Confessiones* adlı eserinin özellikle 11. Kitabında sonsuzdan ve zamandan bahseder.

> Dahası, senin zamandan önce olman da zaman içinde vuku bulan bir şey değil. Öyle olsaydı sen bütün zamanlardan önce olmamış olurdun. Hep şimdide olan ebediyetin yüceliğinde sen tüm geçmişte kalanlardan öncesin ve gelecekte olacak olan her şeyden sonrasın, çünkü gelecekte olacak olanlar olunca geçmiş olacaklar. Oysa sen hep aynısın ve senin yılların tükenmez. Senin yılların ne gider ne de gelir; bizimkilerse gider gelir ki, her şey sırasıyla gelebilsin. Senin yıllarının hepsi aynı anda şimdide durmaktadır; durdukları için de gelenler gidenleri bertaraf etmez, çünkü senin yılların hiç geçmez. Ama bizim yıllarımız ancak hep birden geçmiş olunca tamamlanacaktır. Senin yılların bir gündür, ama her gün gelen bir gün değil, hep bu gündür, çünkü senin bugünün yerini yarına bırakmaz, dünün yerini de almaz. Senin bugünün ezeli ve ebedidir. (*aeternus*)[27]

Augustinus'un düşüncesinde de sonsuz, Boethius'ta da görüldüğü gibi zamandan farklı bir yerde konumlandırılmaktadır. Zaman geçmiş-şimdi-gelecek ilişkisine tabi iken ve zamansal sıralılığı var iken, sonsuzda böyle bir durum yoktur.[28] Tanrı'dan bahsettiği bu kısımda Augustinus, daha sonra Boethius'un da belirteceği gibi Tanrı ve zaman ilişkisinin mümkün olmadığını göstermektedir. Çünkü Tanrı, insanlar gibi geçmiş-şimdi-gelecek ilişkisine tabi değildir. Tanrı'nın sonsuzda olduğunu söylerken, zamandan ayırır.

Augustinus zamanın ne olduğundan bahsederken *Confessiones*'te "Hiç kimse bana sormazsa biliyorum da, biri sorup da ona açıklamam gerektiğinde bilmiyorum."[29] der. Fakat tek bir şeyden emindir, o da zamanın gelip geçen bir şey olduğudur. Yukarıdaki alıntılarda da görülmektedir ki Augustinus'ta zaman, gelip geçen bir yapıdadır ve sürekli hareket halindedir. Önceki eserlerinde zamanın sonsuzun bir işareti olduğundan bahseder fakat *Confessiones*'te buna değinmez.[30] Daha ziyade sonsuz ve zaman arasındaki zıtlıklara değinir. Bu

---

27 Augustinus, *İtiraflar*, çev. Çiğdem Dürüşken (İstanbul: Kabalcı Yayınları, 2010), XI, 13, 16.

28 Roland J. Teske, *Paradoxes of Time in Saint Augustine*, The Aquinas Lecture (United States of America: Marquette University Press, 1996), 23.

29 Augustinus, *İtiraflar*, XI, 14, 17.

30 Roland J. Teske, *Paradoxes of Time in Saint Augustine*, 33.

anlatılardan da zamanın sonsuza karşıt olarak değişim içerdiği fakat sonsuzda sabitlik olduğu sonucu çıkmaktadır. Zaman değişimi ima eder, sonsuz ise zaman olmayan her şeydir; değişmez, zamanda ortaya çıkan şeylerin simultane birliğidir.[31] Zamansal çizginin geri dönülemez bir şekilde ilerlemesi ve bir sonunun olduğu düşünceleri mevcuttur. Augustinus'un zamanın anlamını, zamanın nasıl işlediğini açıklayarak ifade eden ilk düşünür olduğu söylenebilir.[32]

De Civitate Dei adlı eserinde de zaman ve sonsuz arasındaki ilişkiye değinir. Zamanın hareket veya değişimle varolduğundan, sonsuzda ise hiçbir değişim olmadığından bahseder.[33] *Confessiones*'in bir başka kısmında sonsuzu daha açık bir şekilde anlatır.

> İşte belki o zaman ebediyeti (*aeternitas*) hiçbir zaman durduğu yerde durmayan zamanla kıyaslayabilir ve kıyaslanmasının mümkün olmadığını anlayabilir; uzun bir zamanın art arda gelen bir dizi hareketten ibaret olduğu için uzun olduğunu, bu hareketlerin aynı anda beraberce akıp gidemeyeceğini görebilir; ebediyette ise hiçbir şeyin gelip geçici olmadığını, tersine her şeyin bütünüyle şimdi olduğunu, buna karşın zamanın bütünüyle şimdi olmadığını anlayabilir; ayrıca bütün geçmişin gelecekle geriye doğru itildiğini ve bütün geleceğin geçmişin peşi sıra geldiğini, bütün geçmişin ve bütün geleceğin her zaman şimdi olandan yaratıldığını ve başı ve sonu olacak şekilde düzenlendiğini kavrayabilir.[34]

Zaman başı ve sonu olan art arda gelen bir hareketler dizisidir ve sürekli geçmektedir, sonsuzda ise gelip geçici hiçbir şey yoktur. Sonsuz hakkında söylenenler bir arada düşünüldüğünde Augustinus'un da tıpkı Boethius gibi değişmeyen, hareketin bulunmadığı bir durumdan bahsettiği görülür. Bu öyle bir durumdur ki bir bütün olarak 'şimdi'de bulunur. Augustinus'un zamanına göre yenilikçi olan bu düşüncesinin kaynağının Plotinus olduğu tahmin edilmektedir. Plotinus bu şekilde ifade etmese de benzer bir durumdan söz etmektedir.[35]

Augustinus'un *sempiternus* hakkında yazdıkları incelenirken öne çıkan noktalardan biri, *De Trinitate* adlı eserinin 5. Kitabında Tanrı'yı açıklarken

---

31 Herman Hausheer, "St. Augustine's Conception of Time", *The Philosophical Review*, Vol. 46, No. 5, (Sep., 1937): 509.

32 Herman Hausheer, "St. Augustine's Conception of Time": 512.

33 Augustine, *The City of God*, Books VIII-XVI, The Fathers of the Church, vol. 45, çev. Grace Monahan, Gerald G. Walsh (Washington: The Catholic University of America Press, 2008), XI, 5.

34 Augustinus, *İtiraflar*, XI, 11, 13.

35 Roland J. Teske, *Paradoxes of Time in Saint Augustine*, 22.

O'nun "zamansız *sempiternus*"[36] olduğunu ifade eder. Burada *sempiternus*'u Tanrı'yı yani sonsuz olanı anlatırken kullanması ve zamansız sonsuz olarak ifade etmesi, Boethius'un anlamına yaklaştırmaktadır. *Confessiones*'te ise s*empiternus*'un kendisini açıklamaktan ziyade, zaman ile arasındaki ilişkiyi tasvir eder.

> Bu yüzden bizi sözünü anlamaya çağırıyorsun, seninle birlikte Tanrı olan Tanrı'yı, yani daima (*sempiternus*) söylenen ve o söylendikçe her şeyin daima söyleneceği sözünü. Bu Söz, söylenen bir şeyin bitip arkasından bir başkasının gelmesi ve böylece her şeyin sırasıyla söylenmesi gibi bir durum değil, her şey aynı anda ve ezeli ve ebedi (*sempiternus*) olarak söyleniyor. Yoksa zaman ve değişim olurdu, gerçek bir ebediyet (*aeternus*) ve gerçek bir ölümsüzlük olmazdı.[37]

Burada *sempiternus*'u başlangıcı ve sonu olmayan bir durum olarak tasvir etmesi karışıklığa yol açmamalıdır. *Sempiternus*, Boethius'un anlamıyla tam bir sonsuzluğu ifade etmese de, zaman içerisinde de olsa sonsuza benzer bir durumu ifade etmektedir. Bu nedenle Augustinus'un sonsuz ile arasında yer yer ayrım yapmadan kullanması anlaşılırdır.

Ancak *Confessiones*'in bir başka kısmında, Tanrı'nın yaratma eyleminden ve sonsuzluktan bahsederken, ilkin Tanrı'nın iradesinin olduğunu, ardından yaratmanın gerçekleştiğini söyler ve doğanın gerçek anlamda başlangıcı ve sonu olmayan bir yapıda olmadığını ifade ederken, *sempiternus* kelimesini kullanır.[38] Burada, başlangıcı olan fakat sonu olmayabilecek, zamanda gerçekleşen bir *sempiternus*'tan bahsediyor izlenimi vermektedir.

Augustinus'un eserlerinde karşılaşılan *sempiternus* kavramı, sonsuzdan açık ve net bir şekilde ayrılmasa da Boethius'tan önce karşılaşılan bir kavramdır. Yer yer tasvirinin Boethius'u çağrıştırdığı yerler bulunmaktadır. Augustinus'un *De Diversis Quaestionibus* adlı eserinde 16. soruda Tanrı'nın bilgeliğinden bahsederken Tanrı'nın *sempiternus* oluşuna dair tasviri Boethius'un *sempiternus*'u açıklarken Tanrı'ya dair tasvirini çağrıştırmaktadır. Tanrı'nın bilgeliğinden zamanda önce olmadığını, O'nun bilgeliği ile bir olduğunu ifade eder.[39]

---

36 Augustine, *The Trinity*, The Fathers of the Church, vol. 45, çev. Stephen McKenna, (Washington: The Catholic University of America Press, 2002), V, 2.

37 Augustinus, *İtiraflar*, XI, 7, 9.

38 Augustinus, *İtiraflar*, XI, 10, 12.

39 Augustine, *Eighty-three Different Questions*, The Fathers of the Church, Vol. 70, çev. David L. Mosher (Washington: The Catholic University of America Press, 1997), Q16.

Sonuç

Augustinus Tanrı, zaman ve sonsuz arasındaki ilişkiyi, Boethius'ta görülene yakın bir şekilde daha önceden kurmuştur. Tanrı'nın zamana tabi olması mümkün değildir ve zaman dışındaki Tanrı sonsuzdur. Tanrı'nın art ardalık ilişkisine tabi olmadığı ve sonsuzu 'şimdi'de tecrübe ettiği düşüncesi, Boethius'ta da karşımıza çıkmaktadır. Ancak Boethius'ta görmekte olduğumuz *sempitenus* ve sonsuz ayrımı Augustinus'ta açık ve net bir şekilde bulunmamaktadır. Her ne kadar metinlerde *sempiternus* kelimesini kullansa da, çoğu zaman sonsuz ile karmaşaya yol açmaktadır. Fakat Augustinus'un bu kullanımı, yer yer Boethius'un açıkladığı *sempiternus* ayrımını Augustinus'un metinlerine atfetmemize açık kapı bırakmaktadır. *Sempiternus* ve sonsuza dair ilişkiyi Boethius'a yakın bir şekilde kurmuş olsa da, Boethius gibi açık bir şekilde kavramlaştırmamıştır. Bu nedenle *sempiternus*'un Boethius tarafından yapılan ayrımı Ortaçağ'a yeni bir bakış açısı getirir.[40] Fakat bu Augustinus'un konu hakkında söylediklerinin göz ardı edilebileceği anlamına gelmez. Özellikle Tanrı'yı Boethius'ta da görüldüğü üzere zamanın dışına koyması ve sonsuz ile zaman arasında çizdiği ayrım son derece önemlidir. Augustinus'un tartışmaya dair düşünceleri Ortaçağ süresince etkisini devam ettirir.

Kaynakça

A Latin Dictionary. Charlton T. Lewis, Charles Short. Oxford: Clarendon Press. 1958

An Etymological Dictionary of the Latin Language. F. E. J. Valpy. London: A. J. Valpy, 1828.

Augustine. *Eighty-three Different Questions*. The Fathers of the Church. Vol. 70. Çeviren David L. Mosher. Washington: The Catholic University of America Press, 1997.

-. *The Trinity*, The Fathers of the Church. Vol. 45. Çeviren Stephen McKenna. Washington: The Catholic University of America Press, 2002.

-. *The City of God*. Books VIII-XVI. The Fathers of the Church. Vol. 45. Çevirenler Grace Monahan, Gerald G. Walsh. Washington: The Catholic University of America Press, 2008.

40 Richard Sorabji, *Time, Creation and the Continuum: Theories in Late Antiquity and Early Middle Ages*, 116.

Augustinus. *İtiraflar*. Çeviren Çiğdem Dürüşken. İstanbul: Kabalcı Yayınları, 2010.

Boethius. *De Trinitate*. Çevirenler H. F. Stewart, E. K. Rand. *Tractates, De Consolatione Philosohpiae* içinde, Cambridge: Harvard University Press, 1968.

-. *Felsefenin Tesellisi*. Çeviren Çiğdem Dürüşken. İstanbul: Kabalcı Yayınları, 2009.

Etymological Dictionary of Latin and the other Italic Languages. Michiel de Vaan. Leiden: Brill, 2008.

Fitzgerald, Paul. "Stump and Kretzmann on Time and Eternity". *Journal of Philosophy*, Vol 82 (May 1985): 260-269.

Hausheer, Herman. "St. Augustine's Conception of Time". *The Philosophical Review*, Vol. 46. No. 5. (Sep., 1937): 503-512.

Leftow, Brian. "Boethius on Eternity, *History of Philosophy Quarterly*, Vol. 7. No. 2. (Apr. 1990): 123-142.

-. "The Eternal Present", *God and Time, Essays on the Divine Nature* içinde, 21-49. Editörler Gregory E. Ganssle, David M. Woodruff. Oxford: Oxford University Press, 2002.

M. Kneale, "Eternity and Sempiternity". *Proceedings of the Aristotelian Society*. New Series. Vol. 69 (1968-1969): 223-268.

Marenbon, John. *Boethius*. Oxford: Oxford University Press, 2003.

Rogers, Katherin A. "Eternity Has No Duration". *Religious Studies*. Vol. 30. No. 1 (Mar., 1994: 1-16.

Roland J. Teske, *Paradoxes of Time in Saint Augustine*. The Aquinas Lecture. United States of America: Marquette University Press, 1996.

Sorabji, Richard. *Time, Creation and the Continuum: Theories in Late Antiquity and Early Middle Ages*. London: Duckworth, 1983.

Stump, Elenore; Kretzmann, Norman. "Eternity". *The Journal of Philosophy*. Vol. 78. No. 8 (Aug., 1981): 429-458.

BU DÜNYAYA FIRLATILMA VE AZİZ AUGUSTINUS'UN KUTSAL DEVLETİ

Aysel DEMİR*

FALLING OF MAN AND AUGUSTINE'S HOLY STATE

Öz

Bu çalışmada, Aurelius Augustinus'un var oluşa dair söylemleri ve insanın bu dünyaya fırlatılmışlığı çerçevesinde, Büyük Günaha olan yaklaşımı analiz edilecektir. Hıristiyanlık dini temelinde, Büyük Günahı gerçekleştiren Âdem ve Havva'nın durumu eleştirel bir biçimde ele alınarak Tanrı suretinde yaratılan bir varlığın nasıl böyle büyük bir günah işleyebileceği sorusu sorulacaktır. Bunun için öncelikle, Büyük Günah olayının nasıl gerçekleştiği Kitab-ı Mukaddes çerçevesinde açıklanacak ve daha sonra Augustinus'un bu meseleye yaklaşımı çeşitli örneklerle eleştirel olarak değerlendirilecektir. İnsanoğlu yapısı gereği sürekli bir inanma ihtiyacı peşinde koşar ve daima bu dünyayı anlamlandırma çabası içerisinde, daha üstün bir aklın kendini yönlendirmesine ihtiyaç duyar. Bu üst akıl da Tanrı olarak karşımıza çıkar. Tanrının insanı, insanlığı nasıl yarattığı tarih boyunca belli Metaforlarla açıklanmıştır. Bunlardan en kayda değeri hemen hemen her dine damgasını vuran Âdem ve Havva'nın yasak meyveyi yemeleri ile ortaya çıkan Büyük Günahtır. Büyük günahı işledikten sonra, cezalandırılmak için bu dünyaya fırlatılmışlardır. Bu fırlatılma sonucu, bütün insanlar büyük günahtan payını almıştır.

Anahtar Kelimeler: Tanrı, Âdem ve Havva, Büyük Günah, Fırlatılmışlık, Tanrı Devleti.

* Kırıkkale Üniversitesi, Felsefe Bölümü, Dr. Öğr. Üyesi, ayselmus1@hotmail.com.

Felsefi Düşün Akademik Felsefe Dergisi, Sayı: 10 / Ortaçağ ve Rönesans Felsefesi, Nisan 2018: 74- 94.
(Makale Gönderim: 01.01.2018 / Makale Kabul: 24.04.2018)

Abstract

In this study, discussion regarding the existence of mankind and the approach of Saint Augustine to the Original Sin through the Fall of Man is analysed. The approach of the Christian religion to Adam and Eve are examined critically and asks how Adam committed the Original Sin, although he had been created by God in God's own form. To understand this, it is explained the Original Sin is firstly explained in the context of Bible and then, the approach of St. Augustine to the problem is critically evaluated through various examples. Human being often pursues a necessity of belief under the direction of a superior mind in order to make sense of the world. This superior mind is God. It has been explained by many metaphors how God created the world. One of the most important examples was that Adam and Eve ate the forbidden fruit, this being referred to as the Original Sin. As a result of this, mankind was banished from the world as punishment. Because of this, all humanity participated in this Sin.

Keywords: God, Adam and Eve, Original Sin, Falling of Man, City of God.

***

Giriş

Aklın egemen olduğu İlkçağ ile Modern çağ arasında yer alan Ortaçağ, bize varoluşa geliş ile ilgili soruları yorumlamada oldukça ilginç bir çerçeve sunar. Dinin egemenliğinde bir yapı ortaya koyan Ortaçağ, özellikle Hristiyanlık dininin felsefeye egemen olması sonucu varoluşun, yaratan ve yaratılan kavramları içinde sorgulanmasına neden olur. Yaratan ve yaratılan arasındaki varoluşsal ilişkinin açımlanışı Ortaçağın ana teması olarak karşımıza gelir. Bu açımlanışta ortaya çıkan varoluşsal sorunlar; Tanrı'nın varlığını gerekçelendirme, Tanrı karşısında diğer varlıkların konumunu belirleme ve iman ile akıl arasındaki ilişkileri ortaya koyma olarak kendini belli eder.[1] Bu dönemde Augustinus varoluşa geliş tartışmasında, Tanrının varlığını kanıtlamada ve kendi Ben'i ile yaptığı hesaplaşmalarından yola çıkarak varlığın konumunu belirlemede bize farklı bakış açıları sunar.

Bu çalışmada amacımız, özellikle Hristiyanlığın ana teması olan varoluşa geliş anlamında, Âdem ve Havva'nın işlediği Büyük Günahtan ve dolayısıyla bu dünyaya fırlatılmaktan insanlığın neden sorumlu tutulduğu, mükemmel varlık olan Tanrının neden iradesinin esiri olan bir varlık yarattığı, dünyaya

[1] Betül Çotuksöken, *Ortaçağ Yazıları* (İstanbul: Kabalcı Yayınevi, 1993), 12-30.

fırlatılan varlığın, gelecekte başına gelecekleri bilen bir Tanrı varken onun özgür iradesinden nasıl söz edilebileceği ve Tanrı'nın önbilgisi varken insanın eylemlerinden ne derecede sorumlu tutulabileceği gibi sorular üzerine bir tartışma yapılacaktır. Ayrıca Augustinus'un doğumdan ölüme kadarki yaşam sürecinde iç deneyimlerinden yola çıkıp, kendi varoluşunu zamansal ve tarihsel olarak ne şekilde anlamlandırdığını incelemek bize dönemin karakterini belirgin bir biçimde değerlendirme imkânı sunacaktır.

Ortaçağın dinin egemenliğinden dolayı karanlık bir dönem olduğu yorumunu kabul etmek, bu süreçte yaşanan gelişmeleri görmezden gelmek anlamına gelir ki bu da Ortaçağa karşı yapılan bir haksızlıktır. Ortaçağ süreci insanlığın birdenbire girdiği bir dönem değildir. İnsanların inanma ihtiyacının etkisiyle özellikle Platon, Aristoteles, Plotinos gibi düşünürler üzerinden süregelen varoluşsal tartışmalar, yaşanılan çağın sorunları bağlamında insanlığı adım adım uzun ve zorlu geçen çağa doğru sürüklemiştir. Doğal olarak bu durumun etkisiyle Ortaçağda aklın, bilimin ve dolayısıyla felsefenin yolu ve yönü değişmiştir.

İlk çağdan beri felsefede aklın etkisiyle bu dünyaya ilişkin yapılan sorgulamaların yerini, göksel dünya kabulü ve soyut sonsuz bir varlık olan Tanrının egemenliği almıştır. Bu dünyadaki yaşam, göksel dünyaya ulaşmak için bir araç niteliği kazanmış ve insanlar sadece inanma ile varoluşlarını kavrayabileceklerini düşünmüşlerdir. Var olan her şeyin yaratıcısı olarak düşünülen Tanrıya göksel dünyada varlığını sürdürmek için inançla yapılan yakarışlar bin yılı aşan bir döneme damgasını vurmuştur. Hristiyanlık, bu dönemde münzevi bir yaşam temelinde yersel dünyanın geçici hazlarından sıyrılmayı ve göksel yaşama hazırlanmayı aşılamaktadır. Özellikle Ortaçağ Hristiyanlığında kilise, tanrıya ulaşmak için yersel dünya ile göksel dünya arasında bağlantıyı kuran yer olarak karşımıza çıkar ve din adamları da dünyevi hayatın içinde kötüyü barındırdığını, bu nedenle de onun yalanlanıp yok edilmesi gerektiğini savunurlar.[2]

Böyle bir ortamda din adamları Hristiyanlığın egemenliğine sahip olma, yayma ve yürütme misyonunu yüklenmişlerdir. Bu misyonun yürütülmesinde inanç temel değer olmuş, bunun sonucunda da akıl ve mantık ilkeleri dinin hizmetine sunulmuştur. Bu anlamda Eski Yunan felsefesinin akla yönelmesinin yerini Ortaçağda dine yönelme, diğer bir ifadeyle Hristiyan teolojisi almıştır.[3] Hristiyan teolojisi, kullandığı akıl ve mantık ilkelerinin din ile uyuşmaması halinde hatayı kesinlikle aklın

2 Etienne Gilson, *Ortaçağ Felsefesinin Ruhu,* çev. Ş. Öçal (İstanbul: Açılım Kitap 2003), 142.

3 Bununla birlikte, elbette İslam Felsefesinin bu süreçteki gelişimini göz ardı edemeyiz.

işleyişinde bulur.[4] Buna göre de Ortaçağda Hristiyan olan bir filozofun görevi, akıl ilkelerini imana uydurmak olacaktır ki bu da bizi filozof ile din adamının eşdeğerliliğine götürür.[5] Bu bağlamda Augustinus, bir filozof ve din adamı olarak görevini Ortaçağ şartlarında en iyi şekilde yerine getirmiş gibi gözükmektedir. O, inançlı bir Hristiyan olarak, sadece imanla ulaşılabilecek hakikate ulaşmak için aklın yetersiz bir araç olduğu kanısındadır.

Augustinus, Hristiyanlığı öne çıkacak bir felsefenin varlığını kabul eder ve bu bağlamda, Hristiyanlığın ilk felsefi serimlenişini gerçekleştiren kişi olarak bilinir. Augustinus bu noktada, İlkçağdaki dualist yapıdaki görünüş ve gerçek dünya bağlantısı yerine, Ortaçağın dini yapısıyla uyumlu yaratıcı-yaratılan bağlantısına girer ki bu da dönemin ihtiyaçlarına cevap veren bir yaklaşımdır. Augustinus'un yaratıcı ve yaratılan durumuna olan yaklaşımında yaratıcı, her şeye gücü yeten bir Tanrıdır.[6] Bu noktada Augustinus'un yaratıcı ve onun yaratımıyla ilgili olan düşüncesi önemli eleştirilere konu olmuştur.

Bütün bu ifade edilenler ışığında, Ortaçağda Hristiyanlığın varoluş temasına nasıl yaklaştığı, Augustinus'un da bu temayı ne şekilde değerlendirdiğini görmek için öncelikle ilk Büyük Günah nedeniyle bu dünyaya fırlatılma olayının nasıl gerçekleştiğini kısaca açıklamak yerinde olacaktır.

Büyük Günah ve Bu Dünyaya Fırlatılma

İnsanoğlu yapısı gereği sürekli bir inanma ihtiyacı peşindedir ve daima bu dünyayı anlamlandırma çabası içerisinde, daha üstün bir aklın kendini yönlendireceğine dair inancı sonsuzdur. Bu üst akıl Ortaçağda Tanrı kavramına karşılık gelir. Tanrının insanı ve insanlığı nasıl yarattığı tarih boyunca belli metaforlarla açıklanmıştır. Bunlardan en kayda değeri, hemen hemen her dine damgasını vuran Âdem ve Havva'nın yasak meyveyi yemeleri sonucu ortaya çıkan Büyük Günahtır. Âdem ve Havva büyük günah sonucu, cezalandırılmak için bu dünyaya sonlu bir varlık olarak fırlatılmıştır. Bu fırlatılma sonucunda da bütün insanlar Büyük Günahtan

4 Gilson, *Ortaçağ Felsefesinin Ruhu*, 15.

5 "Hristiyan felsefesi-filozofu" şeklinde bir ifade tarzı, bizi böyle bir söylemin doğru olup olmadığı tartışmasına götürür. Hiç kimse Hristiyan matematiğinden, biyolojisinden söz edemiyorsa bunun nedeni, bunların dinden bağımsız bilimler olmalarıdır. Bu nedenle, Hristiyan felsefesi gibi bir söylem de doğru gibi gözükmemektedir. Bkz., Gilson, *Ortaçağ Felsefesinin Ruhu,* 26-28.

6 W.T. Jones, *Ortaçağ Düşüncesi,* çev. H. Hünler (İstanbul: Paradigma Yayıncılık, 2006), 121-141.

payını almıştır.

Bu Dünyaya fırlatılmışlık Hıristiyanlığın ön kabulü olarak karşımıza gelir. Hıristiyanlık, Âdem'in yaratılışını genel anlamda insan türünün yaratılışı şeklinde değerlendirmiştir.[7] Âdem, Tanrı tarafından kendi suretine göre kutsanarak yaratılmış ve cennete (Aden) konulmuştur Tanrıya itaat etmekle sınırlandırılmıştır.[8] Buna ek olarak Tanrı, Âdem'in yalnızlığını gidermek için ona eş olarak Âdem'in kendi kaburga kemiğinden yine Tanrı suretinde olan Havva'yı yaratmıştır.[9] Bu süreçte Tanrı, görünümü güzel ve yenilmesi iyi olan diğer ağaçlarla birlikte cennet bahçesinin ortasındaki, iyilik ve kötülüğü bilme ağacını yerden bitirmiştir. Burada Tanrı, Âdem'i uyararak bahçenin her ağacının meyvesinden istediği gibi yiyebileceğini ancak iyilik ve kötülüğü bilme ağacının meyvesini yememesi gerektiğini ve eğer yerse sonlu bir varlığa dönüşeceğini bildirmiştir. Ama şeytan, kır hayvanlarından en hilekârı olan Yılanın biçimine girerek, Havva'ya yaklaşmış ve yasak ağaçtan yediği zaman iyilik ve kötülüğü bilmede, Tanrı katına yükseleceğini söyleyerek Havva'yı kandırmıştır. Bunun üzerine Havva, yasak meyveden yemiş ve Âdem'in de yemesine aracı olmuştur.[10] Âdem ile Havva'nın kendilerine konulan bu yasağı çiğnedikleri anda gözleri açılmış, çıplaklıklarının farkına varmış ve utandıkları için incir ağacı yapraklarıyla cinsel organlarını kapatmışlardır.

Âdem ve Havva'nın yasağa uymamaları, açık bir biçimde Büyük Günahı işlemelerine neden olmuş ama aynı zamanda onları, iyiyi ve kötüyü bilmede Tanrı gibi de yapmıştır.[11] Bununla birlikte, işledikleri suçtan dolayı utançlarından gizlenme gereği duymuşlar ve bağışlanmaları için Tanrıdan af dilemişlerdir.[12] Bu Günahı işlemeleri nedeniyle, Tanrı onları cennetinden kovarak yeryüzüne fırlatmıştır.[13] Böylece bu dünyaya fırlatılma olayı, Âdem

---

7 Yaratılış ve ilk insana ait bilgiler, Eski Ahit'in Tekvin bölümünde yer alır. Hıristiyanlar Eski Ahit'i kutsal kitapları arasına dahil etmişler ve yaratılışla ilgili bilgileri prensip olarak kabul etmişlerdir. Ancak yaptıkları yorumlarla Yahudilerden ayrılmışlardır. Tekvin, Kitab-ı Mukaddes'in Birinci Kitabı olarak karşımıza çıkar. Bu nedenle, Alıntılar "Tekvin, sayfa numarası" şeklinde verilmiştir.

8 *Kitab-ı Mukaddes* (Eski ve Yeni Ahit), (İstanbul: Kitab-ı Mukaddes Şirketi, 1985), Tekvin, I/26 ve II/7-8.

9 *Kitab-ı Mukaddes*, Tekvin, II/18-22 -Tekvin, I/27.

10 Yasak meyveyi yeme durumu, özellikle Havva'yı günahın sembolü durumuna düşürmüştür. Bu dünyada kadının bir Yılan olduğu Metaforunun özü de bu durumdan temelini alır.

11 *Kitab-ı Mukaddes*,Tekvin, III/1-7, Tekvin, III/22.

12 *Kitab-ı Mukaddes*, Tekvin, III/8-11, Tekvin, III/23-24.

13 Âdem'in ilk günahının nedenleri konusunda Hıristiyan ilahiyatçılar bazı yorumlar getirmişlerdir. Bunların en önemlileri şunlardır: ilk olarak, Augustinus gibi düşünenler

ve Havva'nın Büyük Günahı işlemesi sonucu gerçekleşmiş olur.[14]

İlk Büyük Günah bu anlamda, Hıristiyanlık dinine yön verici niteliktedir. Âdem, ilk günahı işlemesiyle ölümlü bir varlık olarak bu dünyaya fırlatılmış ve bu hata daha sonra insanların nesiller boyu günahkâr olmasının temel nedeni olmuştur. Bu günahın affını sadece Tanrı sağlayacak ve yersel dünyada bu günahtan kurtulma İsa Mesih aracılığıyla gerçekleşecektir. Büyük Günah, insanın Tanrısal alemden uzaklaştırılmasına, Âdem ve Havva'nın bu çileli dünya hayatına mahkûm edilmesine neden olmuştur. Aziz Paulus'un (Pavlus) mesajında yer alan ilk günah düşüncesinin özü, bütün insanlığın bu günahtan dolayı esir olmasıdır. Bu dünyaya fırlatılma hem günahkâr hem de sonlu olma durumuyla insanlığın kaderini yönlendirmiştir. Büyük Günah insanlık üzerinde *utanma, korkma, düşmanlık, çileli hayat, ölüm* biçiminde ortaya çıkmaktadır. Âdem ve Havva bu süreçte, ilkin çıplak olduklarını fark ederek utanmış ve hayalarını örtme gereği duymuşlardır. Günahı işledikten sonra Âdem ve Havva, cennette Tanrı'nın sesini işittiklerinde korkmuşlar[15] ve Tanrı karşısında ne kadar aciz olduklarının farkına varmışlardır. Bu dünyada var olan kötülüklerin, düşmanlıkların ve savaşların temelinde gerçekte ilk Büyük Günah bulunmaktadır. Cennetten kovulma, çileli bir hayata fırlatılmalarının ve sonlu birer varlık olmanın nedenidir. Bu günah yüzünden toprak da lanetlenmiş ve Âdem, ölünceye kadar hayatını bu lanetlenmiş topraktan sağlamak zorunda bırakılmıştır. Havva da gebelikle ve kocasının ona hâkim olmasıyla cezalandırılmıştır.[16] Ölüm ve bu anlamda sonlu varlık olma durumu işlenmiş suçun bir karşılığıdır.[17]

Âdem ile Havva'nın yasak meyveyi yemesine gizli bir gurur hissinin neden olduğunu ileri sürmüşlerdir. Diğer bir görüşte ise Âdem ile Havva'nın iyilik ve kötülüğü bilmede Tanrı gibi olma arzularının yasağın çiğnenmesine sebep teşkil ettiği ifade edilmiştir. Bazıları da Âdem ile Havva'nın birbirlerine karşı duygular beslediklerini iddia etmişler ve günahın gerçekleşmesinde cinsel merak davranışlarının da rol aldığını ileri sürmüşlerdir. Bununla birlikte, ilk günahı işlememe özgürlüğünün olmadığını ve zamanı gelince mecburen işlenmiş olduğunu söyleyen düşünürler de mevcuttur.

14 Bu bağlamda, Hıristiyanlıkta günah biri insanın ilâhî kanunları çiğnediği Gerçek Günah (*Peccatum Actuale*); diğeri ise Âdem ve Havva'dan dolayı tüm insanlığa yansıdığına inanılan Büyük Günah (*Peccatum Originale*) olmak üzere iki şekilde biçimlenir. Bunları ebedi ceza gerektiren ölümcül günahlar ile affı mümkün olan ölümcül olmayan günahlar şeklinde de belirtebiliriz. Ölümcül olmayan günah, hafif bir cezayı gerektirir ve bu ceza ibadet ve olumlu eylemlerle giderilir. Büyük Günah, Kitab-ı Mukaddes'in Eski Ahit bölümünün Tekvin bahsinde geçen ve Âdem'in ilk günahı işlemesiyle ortaya çıkan günah olup, Âdemin bu dünyaya fırlatılmasının asıl nedenidir.

15 *Kitab-ı Mukaddes,* Tekvin, III/10.

16 *Kitab-ı Mukaddes,* Tekvin, III/16-19.

17 *Kitab-ı Mukaddes,* Tekvin, II/17.

Hıristiyanlığa göre, insanoğlu bu günahın yükünden ancak bir Tanrı aracılığıyla kurtarabilir. Bu nedenle de Oğul İsa Mesih gönderilmiştir. Buna göre, ölümün sebebi olarak gösterilen Âdem'in günahını, Kudüs bölgesinde doğan İsa Mesih kendi kanıyla temizleyecektir. Tanrı, Meryem'in rahmine kutsal bir biçimde, günahsız oğlu İsa'yı yerleştirmiş ve onu kurtarıcı olarak bu dünyaya göndermiştir. İsa da bu dünyadaki insanlığı, çarmıha gerilerek bu Büyük Günahtan kurtarmıştır. İnsanlık, İsa'ya karşı minnetini yerine getirmek ve bu günahın lekesinden kurtulmak için vaftiz edilerek Tanrının yoluna girmelidir. Bu anlamda vaftiz, bu günahın gidericisidir ve vaftizle birlikte bu dünyaya fırlatılmadan önceki cennetin kapıları tekrar insanoğluna açılmaktadır. Hıristiyanlar için Âdem, yaşayan ilk 'can' iken, İsa Mesih ilk 'dirilen ruh'tur. Âdem, topraktandır ama İsa Mesih göktendir.[18]

Hristiyanlık ve Büyük Günah Tartışmasında Augustinus

Hristiyanlık, Aziz Paulus vasıtasıyla Yahudilikten bağımsızlaşarak kendine yayılma fırsatı bulmuştur. Bu din, inananların sadece kendi Tanrısına tapmasını istediği için monoteist bir yaklaşımdır ve bu durum da insanları, resmi dinden ayrılmayı bir suç sayan Roma Devletiyle çatışmada bırakır. Bu anlamda sadece kendi Tanrısının kabul edilmesini isteyen Hıristiyanlık, yüzyıllarca devlete karşı gelme olarak algılanarak baskı görmüş, daha sonra da Konstantin'in başa geçmesiyle birlikte bu din, devlet himayesinde yasal olarak bağımsızlığını kazanmıştır.[19]

Augustinus'da böyle bir ortamda, Kuzey Afrika'da(Cezayir) Latin kültürünün egemen olduğu bir bölgede dünyaya gelmiştir. Özellikle gençliğinde fazlasıyla çalkantılı bir yaşam sürmüş, sürekli güven arayışı içinde olan karakteriyle birkaç defa din değiştirmiş ve bu güven ihtiyacını Hristiyanlık dininde bulduğuna inanmıştır. Bu durum hakkındaki düşüncelerini *İtiraflar* adlı eserinde belirgin biçimde vurgular. Felsefi anlamda baktığımızda ise özellikle Platon, Aristoteles ve Plotinos gibi düşünürlerden oldukça etkilenmiş olduğunu görürüz. Özellikle Platon ve Yeni Platoncu filozofların etkileriyle ilerleyerek gerçeği, görünen nesnelerin dışında aramayı öğrenmiştir.[20] Bu bağlamda, kendi Hıristiyan felsefesini Platon'un ideal düşünceleri üzerine oturtur ve oluşturduğu *Tanrı Devleti* yapılanmasında, Platon'un İdealar Dünyası Metaforunu kendine örnek alır.[21]

---

18 *Kitab-ı Mukaddes,* Tekvin, II/7-6.

19 Macit Gökberk, *Felsefe Tarihi* (İstanbul: Remzi Kitapevi, 1996), 142.

20 Aurelius Augustinus, *İtiraflar*, çev. D. Pamir, (İstanbul: Kaktüs Yayınları, 1999), 160.

21 Augustinus'un Hıristiyanlık'a geçişi sürecindeki en belirleyici faktör onun Milano'ya yaptığı yolculuk ve burada karşılaştığı "Hıristiyan Platoncular" olarak da anılan Milano

Ayrıca, Plotinos'un *Enneads*'ını okuması onu gerçek metafizik sorularla karşı karşıya bırakmış ve kendi düşüncesine temel olan maddesiz varlık anlayışına da bu görüşler sayesinde ulaşmıştır.[22] Felsefe ile tanışmasını M. T. Cicero'ya,[23] felsefi spekülasyonlar yapabilme gücünü Plotinos'a borçlu olan Augustinus, gerçekte Ortaçağ Felsefesinin yapılanmasının mimarlarından biridir.[24] Onun felsefesi, hem Hıristiyan vahyinden hem de Helenistik Dönem Yunan Felsefesinden çıkmaktadır. Özgünlüğü de kısmen buna dayanır. Kısaca Augustinus'un felsefesi, Yunan Felsefesi ve Hıristiyan Dininin bir sentezidir.[25] Augustinus, otobiyografik bir yapıya sahip olan *İtiraflar* adlı eserinde, Hıristiyan olana kadar ki sürecinde ne gibi değişimler yaşadığını aktarır.[26] Eserinde, kendi ben'inde dinsel anlamda yaşadığı çatışkıları dile getirip, bu çatışkılardan nasıl kurtulabileceği üzerine yorumlamalara gider. 'İnanmak için anlıyorum, anlamak için inanıyorum-anlayabilmek için iman ediyorum' ilkesiyle yola çıkan Augustinus, Hıristiyan öğretilerine sistemli bir birlik ve bütünlük kazandırarak, insanlığın yaşadığı dönemleri insanın yaratılışından Büyük Günah olayına kadar, Büyük Günah olayından Kilise'nin kuruluşuna kadar ve son olarak Kilise'nin kuruluşundan kıyamete kadar olarak üçe ayırır.[27]

Onun için doğada sadece Tanrının doldurabileceği ve insanoğlunun da Tanrıya olan ihtiyacını ispat eden bir boşluktan söz edilebilir.[28] Bahsi geçen bu boşluk, varoluşa gelişin asıl nedenidir. Tanrı, dünyayı "ol" diyerek 5 günde yaratmış, 6. gün dinlenmeye çekilmiş, 7. Gün de yarattıklarına bakarak

---

çevresi teologları olmuştur. Bu çevre, Aziz Ambrose'nin önderliğinde, Hıristiyan düşüncesi içerisindeki cevaplanamayan sorulara Platoncu düşüncenin etkisiyle çözüm ve yorum getirme geleneği olan bir gruptur. Augustinus da soru ve sorunlar üzerinde farklı şekillerde düşünebilme imkanını böylesi bir entelektüel iklime sahip Milano'ya olan yolculuğu vesilesiyle fark etmiştir.

22 Betül Çotuksöken ve Saffet Babür, *Ortaçağda Felsefe* (İstanbul: Ara Yayıncılık, 1989), 48.

23 Bu sırada Çicero'nun *Hortensius* adlı yapıtı eline geçti ve bu yapıt onda büyük bir bilgelik sevgisi uyandırdı. Augustinus'u felsefeye yönelten eser *Hortensius*'dur (Çotuksöken ve Babür, *Ortaçağda Felsefe,* 47). Bu durumu *İtiraflar* adlı eserinde şöyle ifade eder: "…Bu kitabın yüreği değil ama dili hepimizi büyüledi…Bu kitap, yaşama bakış açımı değiştirdi" (Augustinus, *İtiraflar,* 81).

24 Çotuksöken, *Ortaçağ Yazıları,* 14.

25 Ahmet Cevizci, *Ortaçağ Felsefesi Tarihi* (Bursa: Asa Yayınları, 2008), 52.

26 Augustinus aynı zamanda, Batı Felsefesi literatürüne otobiyografiyi sokan kişi olarak bilinir. Cevizci, *Ortaçağ Felsefesi Tarihi,* 53.

27 Augustinus'a göre, bu ana bölümler altı özel bölüme ayrılır. Bunlar ise, Âdem'den Nuh'a, Nuh'tan İbrahim'e, İbrahim'den Davut'a, Davut'tan Babil Esaretine, buradan da İsa'ya ve İsa'dan sonra kıyamete kadar olan dönemlerdir. Âdem'den kıyamete kadar devam edecek olan bu süreç bir defada olan bir süreçtir.

28 Gilson, *Ortaçağ Felsefesinin Ruhu,* 169

"bu iyi oldu" demiştir. Evrendeki her şeyi yaratan Tanrı, her şeyin nedenidir. Onun için, asıl olan çocuğun doğmasını sağlayan ebeveyn değil, asıl olan çocuğu yaratan Tanrıdır. Tanrı çocuğun büyümesini de sağlayandır. Augustinus'a göre Tanrı, iyi olduğu için her şey iyidir ve Tanrı mutlak varlık olduğu için her şey vardır. Bu bağlamda Augustinus için, yaratıcı ve yaratılan yapılanması içinde mükemmel varlık olan Tanrının kavranması mümkün değildir. O, öyle mükemmel bir varlıktır ki değiştirir ama değişmez, daima etkin olandır ve her türlü iyiliğin kaynağıdır.[29] Tanrı, uzay ve zamanın da ötesindedir. Tanrı, zaman dışında kalırken, insanlar zaman içinde var olurlar.[30] Bununla birlikte O ne cisimdir ne de ruhtur.

Hıristiyanlıkta Tanrı, var olan her şeyin ilk nedenidir ve evreni yoktan var etmiştir. Bu noktada Teslis ile karşı karşıya kalırız. Augustinus da felsefesini Teslis'e bağlar. Çünkü aşkın özellikler olan hakikat ve iyi sadece Tanrı'da bulunur, Tanrı her türlü hakikatin kaynağıdır. Hakikati arayan insan Tanrısına katılır. İyi'yi isteme ise Tanrıya aşkla bağlanmayı gerektirir.

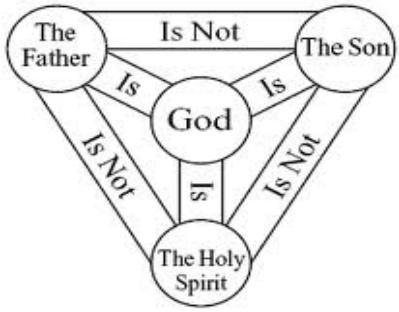
Teslis Doktrini, her Hıristiyan gibi Augustinus'un da Tanrı anlayışının temelidir. Bu kutsal Tanrısal üçleme Agustinus tarafından hafıza, anlayış ve irade üçlemesi şeklinde yorumlanır. Bu üçlemenin en mükemmel hali, Tanrısal alanda mevcut olan halidir. Bununla birlikte, Tanrı tarafından yaratılmış olan ruhta da bu üçlemenin bir imgesi vardır.[31] Fakat ruh Tanrı'nın "yaratılmış" bir imgesi olduğundan, bu üçleme de kusurlu bir kopya olarak insan ruhunda bulunur. Augustinus, bütün insanların Teslis'e inanmakla yükümlü olduğunu düşünür ve Tanrının bizi kendi suretinde yarattığı için zihnimizde doğal olarak Teslis'i fark edebileceğimizi belirtir.

---

29 "…Sen en yüce olansın, en iyi, en yetkin olansın, her şeye gücü yetensin…En durağan olansın ama asla idrak edilemeyensin; hiç değişmeyen ama her şeyi değiştirensin…" Augustinus, *İtiraflar*, 28

30 Gökberk, *Felsefe Tarihi,* 154.

31 De Trinitate adlı eserinde Augustinus, bir ilahi üçleme olarak "Tanrı" ile ruhtaki üçleme arasında bir benzetme yapar. Ruhtaki bu üçlemede, Tanrı üçlemesinde olduğu gibi, tüm birimler aslında tek bir özdür ve bu anlamda birliktir. Başka bir deyişle, bu üç unsur aynı özün gerçekleştirdiği üç farklı faaliyet biçimidir. Buna göre, ruhta gerçekleşen eylemler bu üç unsur tarafından gerçekleştirilir.



Şekil 1. Kutsal Üçlü, Tanrının Dünya Misyonu Kilisesi
(The Holly Trinity, World Mission Society Church of God)

Augustinus, kilise tarafından da benimsenen Teslis doktrinini, diğer bir ifadeyle Baba, Oğul ve Kutsal Ruh Üçlemesini *İtiraflar* adlı eserinde şu şekilde yorumlar:

> İşte sisler ardından da olsa Kutsal Üçlü beliriyor artık, çünkü bu üçlü sensin ey Tanrım; çünkü sen, ey Baba, bizim bilgeliğimizin başında, yani senin Oğlunda göğü ve yeri yarattın…Demek ki Tanrı derken, aslından bütün varlıkları yaratan Baba'yı kastediyormuşum ben; başlangıç derken bütün bu varlıkların yarattığı Oğlunu kastediyormuşum. Ama ben Tanrımın Kutsal Üçlü olduğuna inanıyordum ve inancımın ışığında bu gerçeği onun Kutsal Sözlerinde aradım ve nihayet "senin ruhun suların üzerinde dalgalanıyordu" ifadesinde aradığımı buldum. İşte Kutsal Üçlü, işte Tanrım, Baba, Oğul ve Kutsal Ruh, yani bütün bu alemin Yaratıcısı.[32]

Buna anlamda, Tanrı tektir ama bir üçleme olarak tektir. Dolayısıyla, İsa Mesih ondan ayrı bir şey değildir. Buna göre de İsa Mesih, her ne kadar ete kemiğe bürünmüş olsa da insan değildir. O, Tanrıdır ve insandan bağımsız ve üstün bir varlıktır. Bir süreliğine, Büyük Günahtan insanlığı kurtarmak için bir Kurtarıcı olarak yeryüzüne inmiş olsa da tekrardan göğe yükselmiştir. Bu noktada, yaratan ile yaratılan arasındaki fark belirginleşir. İnsan, günahkâr olmasından dolayı içindeki bu üçlemeye rağmen Tanrı olamaz. Augustinus'a göre İsa Mesih'in bu dünyaya Kurtarıcı olarak inmesi, gerçekte onun yaratan ile yaratılan arasında aracılık yaptığımı göstergesidir.

Âdem'den öncesi yoktur ama sonrasında, bütün insan varlığı da ondan türemiştir.[33] Augustinus, Âdem ve Havva'nın bir kibir yüzünden Büyük Günahı işlemesiyle insanlığın bu günahtan pay aldığını ve miras yoluyla da

---

32 Aurelius Augustinus., *İtiraflar,* çev. Ç. Dürüşken (İstanbul: Kabalcı Yayınevi, 2010), 447-448.

33 St Augustine, A., *The City of God,* Çev. M. Dods (New York: The Modern Library 1950), 406.

nesilden nesile aktarıldığını düşünür. Augustinus'a göre kibir, insanı Tanrı'dan uzaklaştırır. Bu nedenle, bütün günahların başlangıç nedeni kibirdir.[34] O, kibirli olmayı yoldan çıkaran iç ruhsal neden olarak görürken, Havva'yı da Âdem'i etkilediği için dışsal dolaylı bir neden olarak görür. Augustinus'a göre dişil unsur olan Havva, eril varlık olan Âdem'i baştan çıkarmıştır.[35] Bu anlamda bu dünyada varlık hem baştan çıkarılmış ve hem de ahlâkî zaaflarıyla varlığa gelmiştir. Augustinus, herkesin içinde günahkâr bir Âdem olduğunu, bunun da üreme yoluyla bir diğerine geçtiğine inanır. Büyük Günah, şehvet temelli cinsel bir eylemle onun bütün soyuna geçmiştir. Şehvetin asıl kaynağı, Âdem ile Havva'nın işledikleri suçtur. Şehvet, daima sınırları aşmaya insanı zorlar ve sonuçta insan kendi eğilimlerinin esiri olur.[36] Bunun sonucunda doğan her varlık, bu suçtan ve kötülüğün bedelini ödemek zorundadır.[37] Buna göre günah, artık sadece Âdem'in değil, bir neslin ve dolayısıyla da toplumun günahıdır.[38]

Augustinus'a göre, çocuklar da buna bağlı olarak doğumlarının ilk anından itibaren günahkârdırlar. Çocuk, yaş olarak küçük olabilir ama günahkâr olarak büyüktür.[39] Bunu *İtiraflar* adlı eserinde şu şekilde örneklendirir: "Küçük ama kıskanç bir çocuk gördüm, konuşamıyordu ama kıskançlığından sapsarı olmuştu. Kardeşinin annesinden meme emmesini görmüştü ve kıskançlığından dolayı kardeşine düşmanca bakıyordu." Augustinus, böyle nefret dolu bir çocuğun masum olamayacağını iddia etmektedir.[40] Ayrıca, anne karnında günahla beslenen bebeğin asla masum olamayacağına belirtmiştir.[41] Ona göre, her insan suçlu olarak doğduğu için çocuklar da doğal olarak suçludur. Vaftiz edilmemiş çocukların da yeri

34 Augustine, *The City of God,* 444.

35 Augustinus'a göre kadın, insanlığın zayıf kısmını oluşturduğu için Şeytan, yılan kılığında ona yönelmiştir. Augustinus, büyük günahı kadının işlediğini, erkeğin doğrudan bir payının olmadığını iddia eder (Faruk Akyol, Ortaçağdan, Kadından, *Kadın Araştırmaları Dergisi,* sayı 4, (2012): 16). O, kadını; baştan çıkarıcı, eş ve anne tanımlamalarıyla yaklaşır. Baştan çıkarıcı kadın, şeytana uymuştur. Eş olarak kadın, kocasına hizmet eder. Anne olarak kadın ise Tanrının yaratıcılığına hizmet eder. Bu noktada kadın Augustinus'a göre hem lanetlenir hem de kutsanır. Akyol, *Kadın Araştırmaları Dergisi,* 14.

36 "Tensel arzularım ve ergenliğim bataklıktan yükselen buğular gibi tütüyor ve yüreğimi bulutlara sarıp karartıyordu, öyle ki şehvetin karanlığından gerçek aşkın o parlak ışığını seçemez olmuştum." Augustinus, *İtiraflar*, 59.

37 Augustine, *The City of God,* 441.

38 Augustinus için şehvet, Tanrı'nın tamamen unutulduğu cinsel eylem sırasında hissedilir. Şehvetin kötü olduğunu söylerken kendisinde bir zamanlar onun esiri olduğunu *İtiraflar* adlı eserinde açıkça belirtir Augustinus, *İtiraflar* 3-7, 38, 52-53, 132-135.

39 Augustinus, *İtiraflar*, 25.

40 Augustinus, *İtiraflar*, 20-33.

41 Augustinus, *İtiraflar,* 21.

cehennemdir ama bunların azapları yetişkinlerinkinden elbette daha az olacaktır. Onun çocuklara karşı bu yaklaşımı oldukça sert gibi gözükmektedir. Burada, sanki Tanrı'nın acımasız intikamcı bir varlık olduğu izlenimini vermiş olmasından dolayı fazlasıyla eleştiriye de uğramıştır. Ancak O, bu eleştirilere bu cezanın 'Tanrının bir adaleti' olduğu açıklamasıyla karşılık vermiştir. Bu anlamda yeni doğan çocuk, bu günahtan arındırılmak için hemen vaftiz edilmelidir. Ancak bu noktada, eğer bebek-çocuk vaftiz edilmeden önce ölecek olursa, onun sonu ne olacaktır? gibi bir soru da burada akıllara gelmektedir.

Augustinus'a göre, her şey Tanrı'da başladığı için özgürlüğün asıl kaynağı Tanrı'dır. Tanrı, insana doğru ve haklı yaşayabilme şansı elde etmesi için özgür bir irade vermiştir[42] Ancak insan, Büyük Günahı işlemesiyle seçme özgürlüğünü kaybetmiş, kendi iradesine söz geçiremez olmuştur.[43] Özgür olmak için, insanın duyusal olandan ve bedeninin dayatmasından kendini kurtarması ile Tanrının gösterdiği yoldan yürüyerek onun inayetine ulaşması gerekir. Tanrının Lütfu olmaksızın kişi kendi iradesini şekillendiremez ve ona yön veremez; çünkü insanın aşağı şeylere duyduğu istenç, kökenini Büyük Günah anlayışında bulur. Burada Augustinus için insan, aklın ilkelerini takip ederek de özgürleşemez; çünkü daha önce kendi aklı yüzünden karanlığa sürüklenerek kutsallıktan düşmüştür.[44] Augustinus, Tanrının Âdem'i bir lütuf ile kendi suretinde yarattığını, ona diğer varlıklar üzerinde hakimiyet verdiğini ve onu cennette iyiliklerle donattığını, Âdem'in günahı işleyip işlememesini gerçekte kendi iradi tercihine bıraktığını düşünür.[45] Ancak ona göre, Âdem bu lütfun değerini bilmemiş, bu lütfa ihanet etmiştir.

Burada ilginç ve zihinleri zorlayan nokta, Augustinus'un bu günahın işlenmesinin sorumluluğunu yaratıcı Tanrıya değil de yaratılan varlık olan Âdem'e yüklemesidir. Augustinus'a göre, Âdem'in doğası değişmeye ve bozulmaya müsait olarak yaratıldığından, suç Tanrı'da değil, Âdem'in iradesinde aranmalıdır. Bu durumda Âdem, kendi iradesiyle Tanrı'nın uyarısını hor görmüş, içinde bulunan gizli kibir duygusuyla Tanrı olmanın gururunu yaşamak istemiştir. Bu da insan soyunun ve gelecek nesillerin

42 Kadir Çüçen, "Kötülük Problemi", *Doğu-Batı Düşünce Dergisi*, sayı 33, (2005): 124.

43 M. Özcan, *İnsan Felsefesi: İnsanın Neliği Üstüne Bir Soruşturma* (Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları, 2006), 170-171.

44 W. Weischedel, *Felsefenin Arka Merdiveni,* çev. S. Umran (İstanbul: İz Yayıncılık, 2001),102.

45 John M Rist., *Augustine Ancient Though Baptized* (Cambridge: Cambridge University Pres, 1994), 105.

günahkâr olması gibi kötü bir sonuç doğurmuştur.[46] Augustinus'a göre, cennetten bu dünyaya düşüşün nedeni, Âdem'in iç dünyasında bulunan bu kibirdir.[47] Diğer bir ifadeyle Augustinus, Büyük Günah'ın ortaya çıkmasının asıl nedenini yaratılırken Âdem'e verilen özgür iradeye bağlar. Âdem, kendisine Tanrı tarafından verilen özgür iradesi ile kendisini yaratan Tanrı'nın iradesine başkaldırmıştır.[48]

Burada sorun şudur ki Tanrı eğer en iyi, en yüce varlıksa ve Âdem'i de kendi suretinde yarattı ise Âdem neden mükemmel bir varlığın sureti olmasına rağmen iradesine hâkim olamamıştır? Tanrı eğer mükemmel varlık ise Âdem'i de mükemmel yaratırdı ve böylece de Âdem günah işleyemezdi. Âdem'in ayartılmaya yatkınlığını ve onun günahının hepimize miras kalacağını önceden bilen Tanrı, yine de onu ciddi bir zaafla yaratmayı neden tercih etmiştir? Mantık kuralları çerçevesinde bu olaya bakıldığında; eğer Tanrının kendi suretinde yarattığı varlıkta bir irade sorunu ortaya çıkarabiliyorsa, asıl olan Tanrının kendisinde de bir irade sorunu olması gerekmez mi? Çünkü, bu varlık Tanrının bir suretidir. Bu noktada, kötülüğün nedeninin insan mı yoksa Tanrı mı olduğu sorusu oldukça önem kazanır. Diğer bir ifadeyle, Augustinus şaşırtıcı bir biçimde, ortaya çıkan karışıklığın ve kötülüğün nedenini insan olarak görmesi, açık bir biçimde Tanrının her şeyin yaratıcısı olduğu iddiasıyla çelişmektedir. Eğer Tanrı mutlak iyiyse ve insanın ne yapacağını da önceden biliyorsa neden Âdemin günah işlemesine göz yummuştur? İlk insan olan Âdemin hem mükemmel varlık olan Tanrının suretinde yaratılmış olduğu hem de zaaflarının esiri olduğu iddiası Tanrının mükemmelliği düşüncesi ile çelişmez mi?

Diğer bir yönden olaya eleştirel olarak bakıldığında, Tanrının olacak her şeyi

---

46 En yetkin varlık olan Tanrı, en yüksek değere sahip olduğundan dolayı varlık cetvelinde en yukarıda yer alır. Tanrının altında onun yardımcıları olan melekler bulunur, daha sonra insan ruhları yer alır. En alt sırada ise en az değere sahip olan maddi varlıklar yer alır. Bu sıralama onların iyi olma derecelerine göre yapılmıştır. Bu sıralamada her şey iyilikten pay almıştır. Bu nedenle dünyada mutlak anlamda bir kötülükten söz etmek mümkün değildir. Yine de bazı insan kaynaklı kötülüklerin olduğunu düşünür. Çünkü iradesiyle insan hiyerarşinin dengesini değiştirir. İradesiyle kendi üstündeki varlıkları yönetmeye çalışmasıyla düzen bozulur. Arzu ve eğilimlerinin kölesi olan insan, yaptıklarının sorumluluğunu üstlenmelidir. Augustinus, Değerler hiyerarşisi ile kötülük problemine çözüm getirmiştir. Kadir Çüçen, M. Z. Zafer ve A. Esenyel, *Varlık Felsefesi* Bursa: Ezgi Kitapevi, 2011), 185-186. Ona göre kötülük, iyiliğin yokluğu şeklinde nitelendirilebilir. Ne yazık ki her türlü kötülüğün sorumluluğu insana aittir. Kötülük, yaratılmış iradenin tanrıya yüz çevirmesinin, sonsuz tanrıdan uzaklaşmasının bir sonucudur.

47 Augustine, *The City of God*, 444.

48 Augustine, *The City of God,* 422.

biliyor olması, insanın yaptığı şeyi seçmekte özgür olmadığı anlamına da gelmektedir. Ancak Augustinus'un bu eleştiriye "Tanrı gerçekten de olacak olan her şeyi bilir, fakat olmadan önce değil! Bu durum, Tanrının öncesiz sonrasız şimdiliği ile ilgilidir" biçiminde bir açıklama getirir. Ayrıca, her şeyi Tanrının yapıyor olması, insanın hiçbir şey yapmıyor olduğu anlamına gelir ki o zaman da insan neden yapmadığı bir şeyin sorumluluğunu almaktadır? Augustinus bu eleştiriye de şu cevabı verir: Tanrı, insan iradeleri aracılığıyla etkide bulunmayı yeğler, şeyler kadere bağlı değildir. Augustinus kısaca "Tanrı bizim aracılığımızla şeylere etkide bulunur" demektedir. Böyle bir söylemden çıkarılabilecek sonuç: 'Tanrı neden şeyleri değiştirmek için insanı aracı olarak kullanmaktadır? Bir yaratan olarak neden doğrudan değişiklik yapmamaktadır? Ayrıca insanı davranışlara yönlendiren Tanrı ise, sorumlu olan da Tanrı değil midir?' şeklindedir. Bu anlamda Augustinus 'kader yoktur' derken dahi farkına varmadan gerçekte Tanrıyı bir kader yönlendiricisi olarak yorumlamaktadır.[49]

Augustinus, *Özgür Seçme İstenci Üzerine* (De Libero Arbitrio) adlı eserinde bu konu üzerinde durur ve bu eleştirel sorulara karşılık, 'kötülük yapma' ve 'kötülüğe uğrama' olarak iki türlü kötülüğün varlığından söz eder. Bütün iyilikler Tanrı da toplandığına göre, kötülük yapan Tanrı olamaz bununla birlikte o, kötülüğe uğrayandır.[50] Dolayısıyla eğer Tanrı, kötülüğe uğruyorsa, onu kötülüğe uğratan da ancak insan olabilir. Augustinus burada, Tanrının günahkâr bir varlık yaratmasının ve sonrada bu varlığı kendi amacına ulaşmada bir araç olarak kullanmasının, gerçekte Tanrının güç ve görkeminin daha sağlam bir kanıtı olduğunu düşünür.[51] Ancak, Augustinus'un bu açıklaması fazlasıyla idealist olup, ayakları yere basmıyor gibi gözükmektedir.

Buna karşın *İtiraflar* adlı eserinde Augustinus, kötü olanın en yüce iyi olan Tanrı ile aşılacağını vurgular. Bedensel hazlar ancak Tanrıya yönelerek

---

49 W.T. Jones, *Ortaçağ Düşüncesi,* çev. H. Hünler (İstanbul: Paradigma Yayıncılık, 2006), 159.

50 "Peki beni yaratan Tanrı değil mi? Öyleyse ben neden kötülüğü isteyip iyiliği istemiyorum? Benim içime bu acı tohumları koyan bunları eken kim öyleyse, ben baştan başa tanrının bir eseri olduğuma göre? Bunu yapan şeytansa peki şeytanı kim yarattı? Bu şeytan yoldan çıkmış iradesiyle kendini şeytana dönüştüren bir melekse o zaman onun içindeki bu kötü iradenin kaynağı ne ki onu böyle şeytan kıldı, iyiler iyisi Tanrı, onu baştan sona iyi bir melek olarak yaratmamış mıydı? İşte yine batırıyordu bu düşünceler ama artık insanın kötülük yapmadığını, senin kötülüğe maruz kaldığını sanıp, sana tövbe etmekten kaçınan insanların bulunduğu o günah cehennemine kadar sürükleniyordum" Augustinus, *İtiraflar,* 194.

51 Jones, *Ortaçağ Düşüncesi*, 171.

aşılabilir.[52] Augustunus, kötülüğün kaynağının ne olduğu sorgulamasında şu soruyu sorar "Tanrı iyi olduğuna göre ve her şeyi iyi olarak yarattığına göre, kötü kaynağını nereden alır?"[53] Augustinus'a göre: bütün evren babanın yaratıcılığının ürünüyse, onun içindeki hiçbir şey kötü olamaz. Bizim kötü dediğimiz şey, basitçe yaratılanın yaratıcısından kaçınılmaz ayrılığının sonucu olan bir eksiklik ve bir sonluluktur.[54]

Yeryüzü Devletinden Tanrı Devletine

Augustinus'un devlet anlayışı doğal olarak Ortaçağ döneminin genel düşüncesini yansıtır. Teorisini temellendirme çabasında Antik Yunan'da Platon, Aristoteles ve Stoa döneminden oldukça etkilendiği görülür. İkili dünya görüşü temelinde, Platon'un *Devlet* adlı eserinde ideal devlet için gökyüzünü işaret etmesi, Augustinus'un gökyüzünde var olan *Tanrı Devleti* düşüncesini temellendirmesine neden olmuştur ve bunu da *Tanrı Devleti* (De Civitas Dei) adlı eserinde detaylarıyla ortaya koymuştur. Bu eserin yazılmasındaki temel nedenlerden biri, Roma'nın Gotlar tarafından işgal edilmesidir. Hıristiyanlık dininin Roma'nın resmi dini haline gelmesiyle, Roma İmparatorluğu'nun yıkılma sürecine girdiği spekülasyonları başlar. Eski Roma Tanrılarının bırakılıp, yerine Hıristiyanlığın tek Tanrısının konulması bu felaketin tek nedeni olarak gösterilmiştir. Hıristiyanlığa inananlar yüzünden, eski Tanrıların Roma'yı cezalandırdığı inanışı yaygındır; işte bu çalkantılı dönemi son derece derin bir biçimde yaşayan Augustinus, bu düşünceye karşı koyar. Augustinus için Romalıların yıkılmasının gerçek nedeni, Romalıların Tanrı sevgisine yönelmek yerine, kibir ve ben sevgisine yönelmeleridir. Bu anlamda ona göre bu günahkâr Romalılar, başlarına gelen her şeyi hak etmişlerdir. Roma'nın o güne değin ayakta kalmış olması, Augustinus'a göre, aslında Tanrının onlara bir lütfudur. Roma imparatorluğu, Hıristiyanlık dinini kabul etmeden de bir çözülme ve çöküş içine girmiştir. Bu nedenle Augustinus, Roma imparatorluğunun çöküşünün sadece Hıristiyanlığa yüklenmesini doğru bulmamaktadır.[55]

Genel anlamda her iki devlete bakıldığında, *Yeryüzü Devleti* eğilimlerin ve bedensel hazların barındığı yer olarak sunulurken, *Tanrı Devleti*, ruhların iyiye yöneldiği alan olarak sunulur. Bu bağlamda, Âdem ve Havva'nın yasak meyveyi yiyerek güvenilmez bir varoluş sergilemeleri onları yeryüzüne sürüklemiştir. Bu güvenilmez varlıkların günahlarından kurtulmak, kurtuluşa

52 Ahu Tunçel ve K. Gülenç, *Siyaset Felsefesi Tarihi* (Ankara: Doğu Batı Yayınları, 2017), 89.
53 Augustinus, *İtiraflar,* 373-375.
54 Jones, *Ortaçağ Düşüncesi,* 127.
55 Çotuksöken ve Babür, *Ortaçağda Felsefe,* 48.

yönelmek için yeryüzünde onları düzene sokacak bir devlete ihtiyaçları vardır ki bu da Augustinus için, *Yeryüzü Devleti*'dir. Bu devlet, günahkârları ve kötüleri daha fazla kötülükten koruyucu siyasi bir yapı olarak şekillenir. Cennetten atılan bu varlıklar, *Yeryüzü Devleti* sayesinde bir araya gelir ve birer günahkâr olarak bir vicdan hesaplaşmasına girmeleri sağlanır. Bu devletin görevi, Tanrıya doğru yolculuklarında onlara yol göstericilik yapmaktır. Bu anlamda *Yeryüzü Devleti,* bir paradoksu da kendi içinde bulundurmaktadır. Buna göre, *Yeryüzü Devleti* hem günahkârların atıldığı, eksik varlıkların toplandığı bir yerdir hem de günahkâr varlıkları diğer günahlardan korumakla yükümlü olan bir güçtür. Bu bağlamda günahkarları iyiye yönlendirecek devlet, zorunlu bir biçimde kötülüğü de içinde barındırmaktadır ki bu da *Yeryüzü Devleti*'nin bir çelişkisidir.

Augustinus, *Tanrı Devleti*'nde evrenin yasasının, Tanrı iradesiyle önceden tespit edildiğini bildirir. İlk Günahın başlangıcından beri ruh ile beden, yani Tinsel ve Tensel Egemenlik birbiriyle savaş halindedir.[56] Bu anlamda yeryüzü, Büyük Günahın cezasının verildiği yerdir. *Tanrı Devleti,* idesi bakımından gelecekteki kutsal devletin bütün yurttaşlarından kurulacaktır. Kilise de *Tanrı Devleti*'nin yeryüzündeki temsilcisidir.[57] Buna karşın *Yeryüzü Devleti,* Tanrı'nın aşağıladığı ve kendi çaplarında mutlu olduklarını sandıkları aciz insanlardan oluşacaktır.[58] *Tanrı Devleti*'ne göre, dünyanın sonunda Tanrı'nın Adalet Divanı kurulacak ve Kutsal Mahkeme, tüm insanlar için yargıda bulunacaktır. Bu karar sonucunda bir yanda Tanrı'ya iman edenler Kutsal Devlet'i kuracaklar,[59] diğer yandan ise lanetlenmiş insanlar, içinde sonu olmayan bir huzursuzluğun ve talihsizliğin hâkim olacağı kötülüğü ifade eden Şeytanın Devlet'ini oluşturacaklardır.[60] Elbette burada Âdemin yaratılıştan hatalı olmasının sorumluluğunu neden diğer nesillerin de aldığı ve bunun sonucunda neden Şeytan'ın Devlet'ine gideceği sorusu adalet bağlamında tartışmalı bir sorundur.

Eksik varlık olan insan, ancak *Tanrı Devleti*'nde Tanrı ile tamamlanacaktır ve gerçek bir aşkla ruhsal yönlerine önem gösterip Tanrıya yönelip ve Tanrının devletinde mutluluğa ulaşacaktır. Tanrıya duyulan bu aşk mutlak olup, Ben'e

56 Augustine, *The City of God,* 422.

57 Gökberk, *Felsefe Tarihi,* 138.

58 Augustine, *The City of God,* 477.

59 Augustine, *The City of God,* 344, 477.

60 "*Yeryüzü Devleti*, kimi zaman son yargının verileceği kıyamet gününden sonra günahkârların kapatılacağı cehennem anlamına gelir. Kimi zaman da içinde yaşadığımız dünya anlamına gelir. Bu iki ülke, şimdiki durumda "bu dünyada iç içe ve birbiriyle karışmış" bir haldedir ve son yargının verileceği kıyamet günü gelip de bunlar sonunda birbirinden ayrılıncaya kadar böyle kalacaklardır." Jones, *Ortaçağ Düşüncesi,* 167.

duyulan sevgi gibi gelip geçici değildir. Tanrı aşkıyla nefsin aşağılanması *Tanrı Devleti*'nde gerçekleşirken, nefis aşkıyla Tanrının aşağılanması *Yeryüzü Devleti*'nde gerçekleşir. *Tanrı Devleti*'nde yöneticilerin ödülü "cennette alınma" iken; *Yeryüzü Devleti'*nde yöneticiler, yeryüzünü yöneterek şereflerini kazanırlar.[61] Nefislerin hâkim olduğu doğada, değişen ve gelip geçici haz yaşayan varlıklar, değişmeyen yaratıcı aracılığıyla *Tanrı Devleti'*ne yönelerek anlam bulurlar. Bu anlamda en yüksek yaşam biçimi, günahlardan arınarak onlardan kurtulmaktır. İnsan, içindeki potansiyel kötülükten Tanrı sevgisiyle, kendi iradesiyle Tanrıya yönelerek kurtulur. Augustinus'a göre insan, iyiyi ve kötüyü seçmede kendi iradesini kullanır.

Augustinus'un adalet anlayışına baktığımız zaman, adaletin doğal olarak Hıristiyan bir inançla sağlandığını görürüz. Bu anlamda, adaletin siyasi olmaktan çok, ilahi bir içeriği ve anlamı olduğu açıktır. Kutsal kitap, gerekli olan bütün adalet yorumlarının kaynağıdır. Adalet, anlamını bu dünyada bir düzenleyici olarak kazanırken, öbür dünyada mutluluğun kendisi olarak anlamını bulacaktır. O halde insanoğlu, bu dünyada mutluluğu ve adaleti aynı anda bulamaz. Hukuk ve toplum düzeninin temelinde de ilahi bir adalet vardır. Hukukta yasa koruyucu insanüstü bir varlık olup, yasalar bu insanüstü varlık tarafından konulduğu için mutlaktır, değişmez. Oysa yeryüzü varlığı olan insanın koyduğu hiçbir yasa kalıcı değildir. Bu insan varlığı, bütün yasaların kaynağı olan Tanrısal akla itaat etmekle yükümlüdür. Buna göre, insanın *Yeryüzü Devleti*'nde gerçek adaleti araması anlamsız kalır. Gerçek adaletin kurucusu ve yöneticisi Tanrıdır.[62] İnsan eğer Tanrıya inanmazsa ve inancının gereklerini yerine getirmez ise adaletli de olamaz. Tanrıya itaat etmeyen bireyler, inanmayan bir toplum oluşturlar ki böyle bir toplumda, adil düzenin ve adaletin sağlanması imkânsızdır. Eğer insanlar, Tanrıya yönelip onun yasalarına itaat ederlerse hem içsel hem de dışsal adalete ve barışa ulaşmış olurlar. Bu anlamda ebedi barış, en yüksek iyi olup Tanrı da anlam bulur ve ebedi barış, *Tanrı Devleti'*nde ebedi hayat şeklinde vardır. Hıristiyanlığın kabulünün ilk dönemlerinde savaşın da en büyük günahlardan biri olduğuna inanılmıştır. Hatta insanları pasifleştirme etkisine sahip olduğu için bu inancın, daha önce de belirtildiği üzere Roma imparatorluğunun yıkılmasında etkin rol oynadığı da düşünülmektedir. Bu dönemde insanlar, günah işleyecekleri kaygısıyla dıştan gelen saldırılara karşı koymayıp, pasif bir tutum sergilemişlerdir. Ayrıca Augustinus, bu dünyada adil bir savaşın sadece haksızlığa karşı başlatıldığında ve savaşın sadece barışı

61 L. Arnhart, *Platon'dan Rawls'a Siyasi Düşünce Tarihi*, çev. A. K. Bayram (Ankara: Adres Yayınları, 2008), 83-103.

62 "…Adil bir toplum demek sana itaat eden bir toplum demek değil mi?" Augustinus, *İtiraflar*, 95.

getirmek için yapıldığı zaman taraflara olumlu sonuç getireceğine inanmaktadır. Fetih amaçlı savaşların uygun olamadığını, eğer bir savaş taraflara olumlu sonuçlarla barış sağlayacaksa yapılması gerektiğini savunur ki bu düşünce, Hıristiyanlığın savaş öğretisi olarak da kabul görür. Eğer taraflar savaşa gireceklerse, gelecekteki barış durumunu göz önüne olarak savaş hukukuna uymak zorundadırlar. Bununla birlikte Augustinus, eğer bütün insanlar Tanrı yasalarına uygun bir yaşam sürerler ise barış durumunun kendiliğinden gerçekleşeceğini düşünmektedir. Augustinus'a göre, Tanrı Krallığının gerçekleşeceği yer olan cennete gidene kadar Hıristiyanlar birlikte barış içinde yaşamaya zorunludur.[63]

Tanrı Devleti'nde birey, ilahi düzene yaratan ve yaratılan ilişkisi çerçevesinde bağımlıdır. Augustinus, insanın hükmetme isteğinin Adem'in cennetten kovulmasından başlayarak Son Yargı gününe kadar süreceğini düşünür. Augustinus, hükmetme arzusunun insanların ruhunu kemirerek onları tutsak ettiğini iddia etmesine rağmen, *Yeryüzü Devleti*'ndeki toplumsal düzende bir itaat durumunun toplumsal barış açısından gerekliliğini vurgular. Yaratma sürecinde insan, ilk yaratılan olması bakımından diğer bir insana değil ama diğer varlıklara hükmedebileceğini düşünür. Ona göre, hükmetme ancak Tanrı'nın bir sıfatıdır. Bununla birlikte eğer Tanrı hükmeden ise, suretinde yarattığı insan da devlette iyi bir yönetici olma gücüne sahiptir. Bununla birlikte *Tanrı Devleti*'nde yeniden dirilenler arasında hükmetme-hükmedilme ilişkisi ortadan kalkacak ve yaşam, mutlak bir eşitlik içinde devam edecektir.

Augustinus'a göre, hükmetmekten ziyade en başta yapılması gereken şey "otoritelere inançtır." Kişi, güvenebileceği bir otoriteye karşı her zaman inanç duyar ve bu bağlamda başvurulması gereken ilk özel otoriteler de Kutsal Kitap ve İsa Mesih'tir. Bunlarda gerekirse zorlamaya başvurulabilir. Bu bağlamda Augustinus, dinde her ne olursa olsun zorlamaya gidilmesinin gerekli olduğunu düşünür. Buna göre dinden sapanlar, öncelikle *Yeryüzü Devleti*'nde cezalandırılmalıdır. Bunu vurgularken kendine Luca İncilinde (14:23) geçen bir referansı temel alır. Luca 14:16-23'de,

> İsa; güvenilir bir adamın büyük bir ziyafet hazırladığını ve bir sürü misafirlerin davet edildiğinden bahseder. Ziyafet zamanı hizmetçinin her şeyi hazır olduğunu ve davete riayet etmelerini söyler. Ama davete gelmemek için herkes bir bahane üretir. Bunun üzerine hizmetçi bunu efendisine söylediğinde, efendisi ona yollara ve köylere gitmesini, körleri, fakirleri, kötürüm olanları getirmesini emreder. Hizmetçi emirlerinin yerine getirdiğini ama hala boş yerler olduğunu belirtince, efendisi sokaklara çıkıp insanları

63 Arnhart, *Platon'dan Rawls'a Siyasi Düşünce Tarihi,* 83-103.

zorla getirmesini emreder.[64]

Augustinus'a göre ölüm ve ölümlü olma durumu, Âdem'in işlediği ilk günahın sonucudur. Âdem'in büyük günahı işlemesiyle ölümlü ve sonlu olma durumu, bütün insan soyuna geçmiştir.[65] Bu nedenle, sonlu varlık zorlama dahil her şeyi hak etmektedir.

Tarihsel açıdan bakıldığında Augustinus'un Yunan filozoflarının kullandığı döngüsel tarih anlayışı yerine, ilerlemeci çizgisel bir tarih anlayışını desteklediği görülür. Tarih'in bir gayesi vardır ve insanlık tarihi Tanrı tarafından yönlendirilir. Ona göre, *Yeryüzü Devleti* ile *Tanrı Devleti* arasındaki savaş aynı zamanda her bireyin iç savaşıdır ki bu savaş, ben sevgisi ile Tanrı sevgisi arasındaki gerilimden ortaya çıkar. Augustinus insanlık tarihinin, cennetten yani Tanrı Devleti'nden, kötülükleri içinde barındıran *Yeryüzü Devleti*'ne geçtiğini bildirir. Diğer bir ifadeyle insanlık tarihi, tensel yana işaret eden *Yeryüzü Devleti* ile tinsel yana işaret eden *Tanrı Devleti*'nin çatışmasının tarihidir. *Yeryüzü Devleti,* şeytana uyulup yasak meyvenin yenilmesiyle başlamıştır. Yıkılmaya mahkûm olan *Yeryüzü Devleti*'nin *Tanrı Devleti*'ni örnek alması gerekir. Ruhsal-tinsel olanı dinleyerek Tanrıyı sevenler, ona inanarak itaat edenler, *Tanrı Devleti*'nde birleşecektir ve her savaş, *Tanrı Devleti*'nin zaferiyle sonuçlanacaktır. Kısaca Augustinus'un tarihsel süreci gerçekte yaşam karmaşası içinde gerçekleşen Tekvin'den kıyamet gününe kadar sürecek olan bir varoluş savaşıdır.

Genel anlamda *Tanrı Devleti*'nin belirgin özelliği, Augustinus tarafından savunmacı polemik amaçlarla kaleme alınmış teolojik bir eser olmasıdır. Diğer taraftan, Platon'un öğretisi, Yeni Platonculuk, Cicero'nun şüpheciliği, Stoa gibi başlıca okullar ve teorileri *Tanrı Devleti*'ndeki felsefi polemiğin başlıca temalarıdır. Augustinus'un *Tanrı Devleti*'ni yazmaktaki temel amacı Hristiyanlığı savunmaktır.

Sonuç

Augustinus, büyük bir Aziz olmadan önce, kendi deyimiyle büyük bir günahkârdır. Bu günahlarından arınma çabasıyla sürekli arayış içinde olmuş, arınmayı sorularına cevap bulduğu Hıristiyanlık dini ile gerçekleştireceğine inanmıştır. Bu nedenle de Hıristiyanlığın yayılmasına büyük katkı sağlamıştır.

---

64 Holly Bible, New International Version®, NIV® Copyright ©1973, 1978, 1984, 2011 by Biblica, https://www.biblegateway.com/passage/?search=Luca+14%3A16-23%27de&version=NIV, Çevrimiçi 20 Eylül 2017,

65 Augustine, *The City of God,* 412- 416.

Yaratılış düşüncesi çerçevesinde, Âdem ve Havva'nın işlediği Büyük Günahı Augustinus, Tanrının kutsallığına bir saldırı olarak yorumlamıştır. Ancak bu yorumlama, kendi içinde 'kutsal irade' bağlamında çelişmektedir.

Ona göre, bu dünyaya fırlatılan insanın her ne olursa olsun Büyük Günahtan kurtulmak için Kilise aracılığıyla tekrar Tanrıya yönelmesi, ona ibadet edip ondan af dileyerek, Tanrı Devletinden pay alması gerekir. Bu durumdan Kurtuluş ise ancak ve ancak *Tanrı Devleti* ile İsa'nın krallığının sağlanmasıyla gerçekleşecektir. Sonuç olarak, dünyanın bir başı bir de sonu bulunmaktadır. Başı, Âdemin cennetten atılmasıyla başlar. Sonu da İsa Mesih'in son yargılanma için bu dünyaya dönmesiyle gerçekleşecektir.

Kaynakça

Akyol, Faruk. "Ortaçağdan, Kadından". *Kadın Araştırmaları Dergisi*. Sayı 4.(2012): 14-24.

Arnhart, L., *Platon'dan Rawls'a Siyasi Düşünce Tarihi*. Çeviren A.K. Bayram. Ankara: Adres Yayınları, 2008.

Augustine, A., *The City of God*. Çeviren M. Dods. New York: Ramdom House, The Modern Library, 1950.

-. *On Free Choice of The Will*. Cambridge: Hackett publishing, 1993.

-. *İtiraflar*. Çeviren D. Pamir. İstanbul: Kaktüs Yayınları, 1999.

-. *İtiraflar*. Çeviren Çiğdem Dürüşken. İstanbul: Kabalcı Yayınevi, 2010.

Cevizci, Ahmet. *Ortaçağ Felsefesi Tarihi*. Bursa: Asa Yayınları, 2008.

Çotuksöken, Betül ve Babür, Saffet. *Ortaçağda Felsefe*. İstanbul: Ara Yayıncılık, 1989.

Çotuksöken, Betül. *Ortaçağ Yazıları*. İstanbul: Kabalcı Yayınevi, 1993.

Çüçen, Kadir. *Ortaçağ Felsefesi Tarihi*. İstanbul: İnkılap Yayınları, 2000.

-. "Kötülük Problemi". *Doğu-Batı Düşünce Dergisi*. Sayı 33. (2005): 113–133.

Çüçen, K., Zafer, M.Z., Esenyel, A.. *Varlık Felsefesi*. Bursa: Ezgi Kitapevi, 2011.

Gilson, Etienne. *Ortaçağ Felsefesinin Ruhu*. Çeviren Ş. Öçal. İstanbul: Açılım Kitap, 2003

Gökberk, Macit. *Felsefe Tarihi.* İstanbul: Remzi Kitapevi, 1996.

Jones, W.T. *Ortaçağ Düşüncesi.* Çeviren H. Hünler. İstanbul: Paradigma Yayıncılık, 2006.

Kitab-ı Mukaddes (Eski ve Yeni Ahit). İstanbul: Kitab-ı Mukaddes Şirketi, 1985.

Özcan, M. *İnsan Felsefesi: İnsanın Neliği Üstüne Bir Soruşturma.* Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları, 2006.

Rist, John M. *Augustine Ancient Though Baptized.* Cambridge: Cambridge University Pres, 1994.

Tunçel, Ahu ve Gülenç, Kurtul. *Siyaset Felsefesi Tarihi.* Ankara: Doğu Batı Yayınları, 2017.

Weischedel, W. *Felsefenin Arka Merdiveni.* Çeviren S. Umran. İstanbul: İz Yayıncılık, 1966.

Holly Bible. New International Version®, NIV® Copyright ©1973, 1978, 2011 by Biblica. https://www.biblegateway.com/passage/?search=Luca+14%3A16-23%27de&version=NIV. Çevrimiçi 20 Eylül 2017,

AQUINALI THOMAS'TA DOĞAL HUKUK ÖĞRETİSİ

Kurtul GÜLENÇ*
Nihal Petek BOYACI**

THE NATURAL LAW DOCTRINE IN THOMAS AQUINAS

Öz

Bu çalışmada Antik Yunan'dan günümüze uzanan ve çok köklü bir felsefi-tarihsel birikime sahip doğal hukuk teorisi geleneğini mantıksal düzlemde sistematikleştiren ilk düşünür olan Aquinalı Thomas'ın konuya ilişkin temel argümanları gösterilecek, sonrasında ise düşünürün yaklaşımı eleştirel bir perspektifle değerlendirilecektir. Aziz Thomas belirli açılardan Antik Yunan ve Roma'daki doğal hukuk geleneğini sürdürmesi, belirli açılardan ise kendisine kadar süregelen gelenekten kopan bir düşünsel durağı temsil etmesi bakımından klasik doğal hukuk anlayışının en önemli filozofudur. Söz konusu süreklilik ve kopuş modern doğal hukuk teorisindeki tartışmaları derinden etkilemiştir. Dolayısıyla düşünürün doğal hukuk öğretisinin modern doğal hukuk teorisinin şekillenmesinde de önemli bir payı olduğu ileri sürülebilir. Aziz Thomas'ın doğal hukuk öğretisinde iki temel özellik ön plana çıkar. İlk özellik, doğal hukukun Tanrısal öngörünün görünümlerinden biri haline gelmesiyle ilgilidir. İkinci özellik ise doğal hukuk öğretisinin insan varlığının eylemlerinin ölçütünü veren pratik rasyonalitenin ilkelerini inşa eden bir çerçeve sunmasıyla alakalıdır. Makalede sırasıyla bu özelliklere ilişkin temel argümanlar açıklanacak, söz konusu argümanlar ekseninde ezeli ebedi hukuk ile doğa hukuk ve doğal hukuk ile insan hukuku arasındaki bağ gösterilecektir. Sonrasında ise hukuki, felsefi (hem metafizik hem de ahlaki bağlamlarda) ve politik açılardan Aziz Thomas'ın öğretisine yöneltilebilecek karşı-argümanlar sunulacaktır.

Anahtar Kelimeler: doğal hukuk, ezeli ebedi hukuk, Tanrısal öngörü, iyi, ahlak, akıl, insan eylemi, pratik rasyonalite.

* MSGSÜ Felsefe Bölümü, Doç.Dr., kgkurtulg@gmail.com.
**İstanbul Medeniyet Üniversitesi, Felsefe Bölümü, Dr.Öğr.Ü., npetekb@gmail.com.

Felsefi Düşün Akademik Felsefe Dergisi, Sayı: 10 / Ortaçağ ve Rönesans Felsefesi, Nisan 2018: 95-124.
(Makale Gönderim: 01.01.2018 / Makale Kabul: 18.03.2018)

Abstract

In this study, the basic arguments of Thomas Aquinas, who was the first philosopher to have systematized on the logical platform the tradition of the natural law theory that has reached today from Ancient Greece and has a deep-rooted philosophical-historical background, on this issue will be addressed and then the approach of the philosopher will be discussed critically. Saint Thomas is the most important philosopher of the classical natural law tradition since he maintained the tradition of natural law in Ancient Greece and Rome in some aspects and he represented an intellectual point breaking from a longstanding tradition that continued up until his time in some other aspects. This continuity and break in question influenced the discussions in the modern natural law theory to a great extent. Therefore, it is possible to suggest that the natural law doctrine of the philosopher played an important part in shaping of the modern natural law theory. Two key characteristics come to the fore in Saint Thomas' natural law doctrine. The first characteristic is related to the fact that natural law becomes one of the aspects of Divine providence. The second characteristic is related to the fact that the natural law doctrine provides a framework that constructs the principles of practical rationality giving the criteria for actions of human being. In the article, the basic arguments regarding these characteristics will be respectively explained and the link between eternal law and natural law, natural law and human law will be demonstrated in terms of the arguments in question. Then the counter-arguments that might be put forward regarding Saint Thomas' doctrine judicially, philosophically (both in the metaphysical and moral contexts) and politically will be presented.

Keywords: natural law, eternal law, Divine providence, good, morality, reason, human action, practical rationality.

****

Giriş

Doğal hukuk teorisi, Antik Yunan'dan günümüze uzanan çok köklü bir geleneğe ve felsefi-tarihsel birikime sahip bir teoridir. Söz konusu gelenek içinde zaman zaman birbiriyle örtüşen zaman zaman da farklılaşan pek çok anlayış ve düşünür yatmaktadır. Anaksimandros'un kefaret eksenli doğa açıklamasından Herakleitos'un *logos*u merkeze alan *kozmos* anlayışına, Sophokles'in *Antigone*'sinden Platon'un *Politeia*'sına, Aristoteles'in *Politika*'sından Cicero'nun *lex naturae*'sine, Aquinalı Thomas'ın *Summa*

Theologiae'sından Thomas Hobbes'un *Leviathan*'ına, John Locke'un haktemelli ahlak anlayışından çağdaş insan hakları teorilerine kadar pek çok düşünürü ve yaklaşımı içinde barındıran doğal hukuk teorisi bu zengin dağarcığıyla ahlak felsefesi, din felsefesi, politika felsefesi, bilgi teorisi, metaetik, normatif hukuk teorisi ve insan hakları gibi birçok farklı disiplinin/teorik anlayışın yeni bakış açıları ve tartışmalar üretebilmesinin de kaynağı olmuştur.

Bu kadar yoğun ve tarihsel birikimi olan teorik bir çerçevenin felsefi ve hukuki analizinin yapılabilmesi bu alana ilişkin belirli sınıflandırmalar yapılmasını gerektirmektedir. Özellikle hukuk teorisinde, doğal hukuk kategorisi altına yerleştirilen yaklaşımlar, tarihsel düzlem dikkate alınarak, kabaca iki başlık altında toplanmaktadır: klasik (geleneksel) doğal hukuk teorisi ve modern doğal hukuk teorisi. Hem klasik hem de modern düzlemde doğal hukuk teorisini ortaklaştırabilmek için verilebilecek en genel tanım ise şudur: doğal hukuk, hukuk ile ahlak arasındaki kesişim noktasıdır.[1] Bu kesişim noktasını tarif eden en uygun kavram 'doğal' kavramıdır. Başka bir ifadeyle, doğal hukuku içinde taşıdığı tüm farklı eğilimlere rağmen tanımlamamıza yarayacak ilke şu şekilde açıklanabilir: "doğal olan ne ise, o, olması gerekendir."[2] Teorisyenlerin doğal kavramından ne anladıkları ise doğal hukuk teorisinin kurulumuna ve amaçlarına göre değişmektedir. Bu bağlamda doğal kavramının açıklamaları radikal olarak farklılık gösterebilmektedir: örneğin doğal kavramıyla; a) ahlak ilkeleri veya yasaları 'Doğa' yasaları ya da ilkeleri olarak okunabilir veya normatif bir anlambağlamına sahip evren tasarımına işaret edilebilir; doğal kavramından hareketle b) ahlak ilkeleri insan doğasına bağlanabilir – burada da söz konusu kavram ya temel insan karakteristiklerine ilişkin bir arayışa ya da genellikle ilahi bir gücün evren planı/tasarımı içindeki insani erekselliği de gerektiren nihai erek veya amaçla ilgili bir tartışmaya işaret etmektedir; ve son olarak doğal kavramı c) insan varlıkları olarak sahip olduğumuz doğayla ilgili ahlaki hakikatin bir tür bilgisine yönelik bir imayı içermektedir.[3] Doğal kavramıyla ilişkili yürütülen tartışmalara benzer tartışmalar doğal hukuk teorisinin taşıdığı amaçlar bağlamında da yapılmaktadır. Amaçları bakımından doğal hukuk teorisi geleneği beş farklı kategoriye ayrılabilir: a) ilki doğru eylem ve tercih problemiyle ilgili olarak doğal hukuk teorisini

1 Raymond Wacks, *Philosophy of Law: A Very Short Introduction* (Oxford: Oxford University Press, 2006), 1.

2 *A.g.e.*, 1.

3 Brian H. Bix, "Natural Law: The Modern Tradition", *The Oxford Handbook of Jurisprudence and Philosophy of Law* içinde, ed.ler Jules Coleman ve Scott J. Shapiro (Oxford: Oxford University Press, 2002), 64-65.

kavramsallaştırır (dolayısıyla ahlak teorisi çerçevesinde doğal hukuku temellendirmeye çalışır); b) ikinci kategori bir kişinin nasıl ahlaki bilgiye ulaştığı sorusuyla ilgili iddiaları kavramsallaştırır (dolayısıyla hem bilgi teorisi hem de meta-etik çerçevesinde doğal hukuku temellendirmeye çalışır); c) üçüncü kategori yasaya ve hukuki kurumlara ilişkin uygun bir kavrayışı temellendirmeye çabalar (dolayısıyla doğal hukuku hem betimleyici hem de normatif hukuk teorisi bağlamında ele alır)[4]; d) dördüncü kategori ilk üç kategoriyi de içine alarak ilahi yasa ile ahlak arasındaki ilişkiye odaklanarak doğal hukuku teolojik bir bağlama yerleştirir (dolayısıyla hukuk teorisi ile din felsefesini amaçlar paydasında birbirine bağlar) ve e) son olarak ilk dört kategoriyle temas edebilecek şekilde "bir insan nasıl yaşamalıdır?" ve bunun bir uzantısı olarak "bir insan nasıl eylemelidir?" soruları çerçevesinde politik amaçlarla etik yaşamı/yaşantıları ilişkilendirerek doğal hukuk öğretisini tartışmaya çabalar (dolayısıyla hukuk teorisi ile politika felsefesini amaçlar paydasında birbirine bağlar).

İster doğal kavramından hareketle yapılan tartışmalar olsun ister doğal hukuk teorisinin amaçlarıyla ilgili tartışma olsun, ahlaki bakış doğal hukuk geleneğinde olmazsa olmazdır. Tüm çatallanmalara karşın ahlaki vurgunun doğal hukuk teorisi içindeki konumu ve önemi değişmez. Özellikle klasik doğal hukuk anlayışında ahlak vurgusunun 'yüksek' yasanın/hukukun (*higher law*) önemine işaret ettiği söylenebilir. Yüksek yasa/hukuk bilfiil var olan hukuki normların/yasaların sınanmasını mümkün kılan aşkın standartların mevcudiyetine işaret eder. Başka bir ifadeyle, içinde yaşadığımız toplumsal ve politik hayatı düzenleyen normlar objektif bir ahlaki zeminde sınanabilir ve eleştirilebilirdir. Bu normları karşılaştırabileceğimiz, sınayabileceğimiz ve eleştirebileceğimiz temel ölçüt yüksek yasadır/hukuktur. Yüksek yasa/hukuk gücünü ahlaktan alır. Bu ahlak anlayışı objektif ahlaki değerler ve ilkelerin varlığını kabul eden bir perspektifi içerir. Bu iddia insanların ahlaki karar, tercih ve eylemlerini belirleyebilecek öznel inançlardan ve duygu durumlarından bütünüyle bağımsız objektif ahlaki ölçütlerin olduğunu ima eder. Bu ölçütler 'doğal' olanda mevcuttur ve oradan çıkarılır. Bu ahlaki önermeler ve değerler dizisinin çıkarımını yapabilecek temel yeti ise akıldır.

Yüksek yasa/hukuk klasik doğal hukukçular için ya ilahi yasalarda/vahiyde, dini metinlerde, kutsal kitaplarda ya da insan doğasının ereksellik bağlamında gerçekleştirilen analizinde veya doğaya ilişkin düşünümde temellenebilir ya da bu sıraladıklarımızdan birinden veya birkaçından belirli türden sistematik

[4] *A.g.e.*, 61.

bir çıkarımla türetilir.[5] Ama her iki şekilde de ahlakın bir bağlayıcılığı, mevcut yasa için bir ağırlığı söz konusudur. Klasik doğal hukuk teorisi yüksek yasanın/hukukun varoluşuna ilişkin ontolojik/mantıksal argümanlar önerir, onun içeriği hakkında açıklamalarda bulunur ve böylesi bir yasadan/hukuktan doğabilecek sonuçların neler olabileceği üzerine analizler yapar.[6] Klasik doğal hukuk teorisinin sistematik bir açıklamasını ve analizini yapan ilk düşünür Aquinalı Thomas'tır. Bu çalışmada Aziz Thomas'ın doğal hukuk öğretisindeki temel argümanlar gösterilecek, sonrasında ise düşünürün yaklaşımı eleştirel bir perspektifle değerlendirilecektir. Klasik doğal hukuk teorisi incelemesi için Aziz Thomas'ın tercih edilmesi elbette tesadüf değildir. Yukarıda belirtildiği gibi Aziz Thomas doğal hukuk teorisinin belki de en sistematik açıklamasını sunmuş ilk düşünürdür. Bunun en temel göstergelerinden biri doğal hukuk teorisiyle ilgili herhangi bir ahlak teorisi çalışmasını elimize aldığımızda söz konusu materyal içinde Aziz Thomas'a yönelik referanslara sürekli rastlıyor oluşumuzdur. Bu açıdan değerlendirildiğinde doğal hukukla ilgili bir tartışmada ya da eserde düşünürün görüşlerine yer vermek son derece gerekli görünmektedir. Bunun yanı sıra Aziz Thomas belirli açılardan Antik Yunan ve Roma'daki doğal hukuk geleneğini sürdüren, belirli açılardan ise kendisine kadar süregelen gelenekten kopan bir düşünsel durağı temsil etmektedir. Söz konusu süreklilik ve kopuş modern doğal hukuk teorisindeki tartışmaları da derinden etkilemiştir. Dolayısıyla düşünürün doğal hukuk anlayışının modern doğal hukuk teorisinin şekillenmesinde önemli bir payı olduğu ileri sürülebilir.

*

Özellikle Hıristiyanlık öncesinde doğal hukuk teorisyenleri yüksek yasayla açığa çıkan standartların şeylerin doğasına içkin olduğuna inanmaktaydı. Bu inanca, edilgin Tanrı fikri eşlik etmekteydi. Erken dönem Kilise yazarlarıyla birlikte ise doğanın kuralları etkin ve yaratıcı bir Tanrı iradesinin ifadesi olarak resmedilmeye başlandı. Dolayısıyla Tanrı, ilahi bir varlık olarak, insani durumlara müdahale eden ama aynı zamanda insanların özgür tercihlerde bulunabilmesine imkan tanıyan ve tüm insanlığın emrettiği buyruklara uyabilmesi bakımından yasa koyan aşkın bir irade olarak doğal hukuk teorisindeki yerini aldı. Önemli bir farklılaşma yaratan bu okuma tarzı eskiyle olan sürekliliğini ise yasa ile akıl arasındaki ilişkiyi koruyarak mümkün kıldı. Bu sürekliliği tamamlayan bir başka unsur ise yasanın değişmez, mutlak

5 Brian Bix, "Natural Law Theory", *A Companion to Philosophy of Law and Legal Theory* içinde, ed. Dennis Patterson (Blackwell Publishing, 2010), 211.

6 *A.g.e.*, 211.

ve evrensel olduğuna yönelik inançtı. Roma dönemi doğal hukuk geleneğinin en önemli temsilcilerinden biri olan Cicero hukukun ve adalet anlayışının temeline 'doğa yasası' (*lex naturae*) kavramını oturtmuştu. Bu yasa, doğanın parçası olan her şeyde bulunmaktaydı. Düşünür için doğa yasası evrensel, genel-geçer ve mutlaktı. Değiştirilemez ve yürürlükten kaldırılamaz doğa yasasını, başka bir ifadeyle doğal hukuku Cicero şu şekilde karakterize etmekteydi:

> Gerçek yasa doğaya uygun olan doğru akıldır, her şeye nüfuz eder, tutarlıdır, daimidir ve buyurarak yükümlülüğe çağırır, yasaklayarak yanlıştan döndürür. Bununla birlikte ahlaklı insanlara boş yere buyurmaz ve yasak koymaz, ahlaksız insanlara buyurup yasak koyarak yönetir. Bu yasayı değiştirmek günahtır, bu yasanın bir parçası bile değiştirilemez, tümü yürürlükten kaldırılamaz (...) başka bir Roma ya da Atina yasası olmayacak, ne şimdi ne de sonra başka bir yasa olacak, aksine her dönem her soyu daimi ve değişmez olan tek bir yasa kuşatacak.[7]

Cicero'nun bu yaklaşımı doğal hukukun Tanrısal akla bağlı bir şekilde yüksek bir hukuk olarak nasıl konumlandığının, bu bağlamda evrenselliğinin ve genel-geçerliliğinin en açık ifadelerinden biri olarak okunabilir. Doğal hukuk ya da doğa yasası akıl tarafından keşfedilebilir bir yapıya sahiptir, buna sahip olduğu oranda da bu anlamıyla doğaldır (doğa = akıl). Cicero için hakiki yasa dediği *vera lex*, doğayla uyumlu, her şeye içkin, ezeli ve ebedi doğru akıldır (*recta ratio*). Bu akıl buyruk ve yasaklamalarda kendini gösterir, insanı doğruya yöneltip yanlıştan alıkoyar. Bir üst bilinç olarak da düşünülebilecek olan bu doğru akıl (ki zaten bu sebeple yüksek yasadır/hukuktur), insanın zihnine içkin olduğundan adaletin ve adaletsizliğin de temel ölçüsüdür.[8]

Her ne kadar Cicero yasa, doğa ve akıl arasında doğal hukuk geleneği açısından belirleyici sayılabilecek bir ilişki kurmuş olsa da, bugün anladığımız şekliyle doğal hukuk düşüncesi Kilise tarafından sistemleştirilmiştir. Doğal hukukun sistemleştirilmesine yönelik girişim 5. yüzyılda Aziz Augunistus ile başlamış, söz konusu süreç nihai halini 13. yüzyılda Aziz Thomas'ın yazılarında almıştır. Düşünür, *Summa Theologiae* adlı eserinin birinci bölümünün ikinci kitabında doğal hukukun yapısını tartışmaya açar. Bu tartışma sonucunda doğal hukukun iki özelliği ön plana çıkar. İlk olarak,

---

7 Cicero, *Devlet Üzerine*, çev. C. Cengiz Çevik (İstanbul: İthaki Yayınları, 2014), XXII 33, 201-202.

8 Pelin Atayman Erçelik, "Marcus Tullius Cicero", *Siyaset Felsefesi Tarihi* içinde, ed.ler Ahu Tunçel ve Kurtul Gülenç (Ankara: Doğu Batı Yayınları, 2017), 70.

Tanrı'nın rolüyle ve Tanrısal öngörüyle ilgili olan özellik[9], ikinci olarak ise doğal hukuku alımlayan insanın konumu ve rolüyle ilgili olan özellik.[10] Başka bir ifadeyle, Aziz Thomas'ın teorisinde doğal hukuk ikili bir işlev ortaya koyar; bir yandan Tanrısal öngörü ile alakalı bir teorik zemin açar, diğer yandan bu açılan zeminde insanın aldığı pozisyonu ve insan eylemlerini sorgular. İlk özellikle birlikte açığa çıkan şudur; doğal hukukun yaratıcısı olarak Tanrı'nın rolüne odaklandığımız anda, doğal hukuk Tanrısal öngörünün görünümlerinden biri haline gelir. İkinci özellikle birlikte yükselen (felsefi) bakış ise şudur; doğal hukukun alımlayıcısı olarak insana odaklandığımızda, mesele teolojik olmaktan çıkar ve pratik rasyonalitenin ilkelerine doğru kayar; başka bir ifadeyle doğal hukuk insan varlığının yapıp etmelerinin ölçütünü veren pratik rasyonalitenin ilkelerini inşa eden bir çerçeve kazanır. O halde, insan-dünyasında doğal hukuk insanın yapıp etmelerinin doğruluk ve yanlışlık (makuliyet) açısından yargılanabileceği ilkeler kümesine işaret eder. Bu açıdan da doğal hukuk öğretisi ahlaki açıdan iyi soruşturmasını merkeze alan ve doğru eylemi mümkün kılan pratik rasyonalite teorisinin bir parçası haline gelir.

Aziz Thomas'ta doğal hukukun iki açılımı: Tanrısal öngörü ve pratik rasyonalite

Aziz Thomas oluşturduğu hukuk öğretisinde hukuku dört kategoriye ayırır: ezeli ebedi hukuk (*lex aeterna* - ezeli ebedi tek zorunlu Varlık olması bakımından sadece Tanrıya özgü olan ilahi akıl), doğal hukuk (*lex naturalis* - ezeli ebedi hukuka akıl sahibi varlıklarca katılım yoluyla gerçekleşen hukuk, bir anlamda cisimsel ama aynı zamanda akıl sahibi tek varlık olan insan türünün ayırdına varabileceği yasa), ilahi hukuk (*lex divina* - kutsal metinlerde ve yazılarda açığa çıkan hukuk) ve son olarak insan hukuku (*lex humana* - bir nevi pozitif hukuk olarak da yorumlanabilecek, akıl tarafından desteklenen ve ortak iyiyi gözeten hukuk).[11] Yukarıda sıralanan iki özellik bağlamında

---

9 Aziz Thomas'ta Tanrı'ya (*Deus*) ve kanıtlamalarına ilişkin argümanlara çalışmamızı bir hayli genişleteceğini düşündüğümüz için burada değinmeyi tercih etmiyoruz. Ama bu konuyla ilgili kapsamlı çalışmalar için bkz. O. Faruk Akyol, *Thomas Aquinas, Doctor Angelicus: Hayatı, Eserleri ve Düşüncesi* (İstanbul: Homer Kitabevi, 2005), 59-91; Betül Çotuksöken, "İnsan-Dünya-Bilgi Bağlamı Olarak Ortaçağ ve Ortaçağın Aydınlığı", *Ortaçağ Yazıları* içinde (İstanbul: Notos Kitap, 2011), 171-173.

10 Mark Murphy, "The Natural Law Tradition in Ethics", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, ed. Edward N. Zalta. https://plato.stanford.edu/entries/natural-law-ethics/#toc, çevrimiçi 8 Ocak 2018.

11 Thomas Aquinas, *Aquinas: Political Writings*, çev. ve ed. R. W. Dyson (Cambridge: Cambridge University Press, 2002), 83 (*Summa Theologiae* IaIIae 91); Ayrıca bkz. Wacks, *Philosophy of Law: A Very Short Introduction*, 4; Bix, "Natural Law Theory", 213.

doğal hukukun düşünür tarafından iki şekilde ele alındığı anlaşılmaktadır. İlk olarak, Tanrısal öngörünün görünümlerinden biri olması bakımından ezeli ebedi hukuk ile ilişkisi çerçevesinde ele alınır, ikinci olarak birinci ilişkiyi dışlamayacak şekilde insan hukuku ile arasındaki ilişki bakımından değerlendirilir. Eğer ilk ilişki şekline yoğunlaşırsak, Aziz Thomas'ın temel tezini şu argüman aracılığıyla somutlaştırabiliriz: ezeli ebedi hukuk, yaratılmış her şeyin katılabileceği bir yol olmak bakımından Tanrısal bir planın yasasına işaret etmektedir, bu düzen rasyoneldir ve söz konusu düzene tüm yaratılanların uyması beklenir; bu çerçevede doğal hukuk insan-varlığının ezeli ebedi hukuka (bir anlamda Tanrısal rasyonel düzene) katılmasının ve onu deneyimleyebilmesinin bir yolunu temsil eder. Daha açık söylenecek olursa, doğal hukuk ezeli ebedi hukuka bir tür katılımdır.[12] Bu katılım sadece insan-varlıklarını kapsamaz, tüm yaratılanlar düzenin yasasına tabidir. Yasa ilahi akla bağlıdır, ilahi akıl ise tüm evrenin belirli bir düzen ve plan içinde işlemesinin arkasında yatan iradi güçtür. Tanrı tüm evrenin hakimi olduğundan onun tüm öğelerinin rasyonel bir düzen içinde işlemesini gözetir. İşte bu sebeple akılsal yönü olmayan cisimsel varolanlar da tüm varolanlar gibi ezeli ebedi hukuka belirli bir düzeyde katılırlar. Ne var ki bu katılım ezeli ebedi hukuk tarafından bütünüyle belirlendikleri bir katılımdır. Başka bir ifadeyle, söz konusu katılım, bu katılımı gerçekleştiren varolanların doğaları bütünüyle belirlenmiş olduklarından dolayı özgürlüğü dışlayan bir tarzda gerçekleşir. Doğalarının bütünüyle belirlenmiş olmaları ile kastedilen Tanrı'nın ezeli ebedi planıyla uyum içinde olan Tanrısal irade ile varoluşlarının belirlenmiş olmasıdır. Oysa rasyonel varlıkların ezeli ebedi yasaya katılımlarını fark edebilme ve o yasa üzerinde özgürce eyleyebilme olanağı vardır.[13]

Bu olanak insan-varlığının varlık hiyerarşisindeki ayrıcalıklı yerinden kaynaklanır. Aziz Thomas için insan, beden ve ruhtan meydana gelmiş bileşik bir varlıktır. İnsan bedeniyle doğal dünyanın parçasıdır (bu yüzden Tanrı'dan ayrı düşmüştür), ruhuyla ise doğal/bedensel dünyanın ötesine geçerek tinsel ve ilahi olana (bedeni yüzünden ayrı düştüğü Tanrısal hakikat alanına) erişebilir. Tıpkı Aristoteles'te olduğu gibi Aziz Thomas için de insan ruhu insan varlığının formudur ve bu form, belirli bir hiyerarşik sıralama çerçevesinde sırasıyla, bitkisel, hayvansal ve insansal olmak üzere üç temel düzeyde gerçekleşir. Bitkisel düzey insan varlığına üreme ve beslenme güçlerini verirken, hayvansal düzey duyum ve hareket gücü bağlamında insana sorumluluk yükler, son olarak insansal düzey insandaki akılsal yöne işaret eder. Akıl, insan varlığının neden ayrıcalıklı bir statüye sahip olduğunu

12 Aquinas, *Aquinas: Political Writings*, 86 (*Summa Theologiae* IaIIae 91, 2).
13 *A.g.e.*, 86-87 (*Summa Theologiae* IaIIae 91, 2).

belirlemede en önemli yetidir çünkü bu yeti insan varlığına rasyonel bilgi kapasitesi çerçevesinde bir sorumluluk yükler. Bu sorumluluk sayesinde insan, bitki ve hayvan doğalarını aşar ve düşünsel tözler alanına dahil olur. Düşünsel tözler alanının kendisine açılmasıyla birlikte insan diğer cisimsel varlıklardan ayrılır. Bu ayırım onun nihai amacına giden yollara/araçlara kutsal bir anlam yükler. Bu anlam insanın Tanrı'ya yönelimi sürecinde belirginleşir. Akıllı bir varlık olarak insanın nihai amacı Tanrı'ya yönelmek ve onu bilmektir.[14] Tanrı'yı bilmek onun özünün bilgisine erişmek anlamına gelir. Onun özünün görünümlerinden biri de ezeli ebedi yasadır. Dolayısıyla Tanrı'nın özünü bilmek, ilahi aklın yasasına, ezeli ebedi yasaya katılmayı bilmek, bu katılımın farkındalığına erişmek demektir. Ne var ki bu katılım bilmek kadar eylemeyi de gerektirmektedir. Çünkü akılsal yetide bilmek kadar ahlaki açıdan iyilikte bulunmaya yönelik bir kapasite de mevcuttur. Bu aşamada bilme ve isteme/irade birbiriyle ilişkilenir. Bu iki yeti birbirinden farklı olsa da karşılıklı olarak birbiriyle ilişki halindedir. Şöyle ki istediğimiz şey bildiğimiz şeyi belirleyebilir (istencimizin/irademizin yöneldiği amaç o amaca ulaştıracak araçların/stratejilerin bilgisini şekillendirebilir), tersi de geçerlidir; bildiğimiz şey de istencimizi/irademizi belirleyebilir (bilgimizin sınırları ve düzeyi istencimizi/irademizi şekillendirebilir).[15]

Akıl sahibi olmayan bir hayvanın bilme ve istemesiyle, insanın bilme ve istemesi yapıca farklıdır. Bu farklılığı kavramak iyilere ilişkin bir sınıflandırma yapmayı gerektirir. Aziz Thomas'a göre, en genel anlamda, evrende herhangi bir yerdeki herhangi bir şeyi potansiyelden aktüele dönüştüren etkinlik iyi etkinliktir. Böylesi bir dönüşüm önemlidir, zira o şey için nihai amaç, benzeyebildiği kadar Tanrı'ya benzemek olduğu için, söz konusu dönüşüm bu amacın gerçekleştirilmesine ulaşmada bir yol/araç olarak değerlidir (bu açıdan bakıldığında taşın boşlukta düşmesi iyi bir etkinlik olarak değerlendirilir).[16] Eğer her şeyde Tanrı'ya benzeme ya da Tanrı gibi olma tarzında bir doğal eğilim var ise, entelektüel bir forma sahip, akıllı bir varlık olarak insanda da böylesi bir eğilimin olduğu ileri sürülebilir. Eğer bu argümanı geçerli kabul edersek, insanın bu amacına erişebilmesi için bir bütün olarak formunu gerçekleştirmesi gerektiğini öne sürebiliriz. İnsan, Tanrı'nın özünün bilgisine ancak bu şekilde erişebilecektir. Bu da Tanrı tarafından yaratılmış olduğunun bilincine varmayı ve bu bilince uygun şekilde, akıllı özünün hedeflerinden biri olarak erdemli bir hayatı yaşamayı

---

14 Thomas Aquinas, *Aquinas: Selected Philosophical Writings*, çev. ve ed. Timothy McDermott (Oxford: Oxford University Press, 1998), 337.

15 W. T. Jones, *Ortaçağ Düşüncesi/Batı Felsefesi Tarihi II. Cilt*, çev. Hakkı Hünler (İstanbul: Paradigma Yayınları, 2006), 385-386.

16 *A.g.e.*, 409.

gerektirmektedir. Bilmenin eylemekle ilişkisi bu aşamada açığa çıkar. Aziz Thomas, insanın eyleme kapasitesi yalnızca ruhun bitkisel düzeyiyle sınırlı olmadığından insan varlığına özgü özel bir iyiden söz eder. Dolayısıyla insanın iyi bir hayat sürmesi ya da erdemli ve akıllı özüne uygun yaşaması taşın boşlukta düşmesiyle cereyan eden iyi etkinlikten fazlasını şart koşmaktadır. İnsan varlığının erdemli bir hayat sürmesinden kasıt ahlaki iyilere yönelme kapasitesine sahip olmasıdır. Bu bağlamda ahlaki iyilik ya da kötülük ancak tercihe dayalı eylemlere yüklemlenebilir bir durumdur.[17] Tercih ise enine boyuna düşünmeyle alakalıdır. Bu da özgürce karar verme, tercihte bulunma ve tercihteki yargıya göre eylemde bulunma sorunsalını beraberinde getirir. Kısaca ahlaki iyiler tercihle, tercih de özgür iradeyle ilgilidir.

Düşünür için böylesi bir kapasiteye (aynı zamanda olumsallığa) sahip olan tek varlık insandır. İnsan, bu özelliği sayesinde, farkına vardığı doğal hukukun sunduğu rasyonel ilkeler üzerinde özgürce eylemde bulunabilir. Böylesi bir olanak, doğal hukuk ile pratik rasyonalite arasındaki ilişkiyi doğurmaktadır. Ezeli ebedi hukuka insanın nasıl katılacağı probleminin pratik ayağını bu ilişki karşılamaktadır. Özellikle insan varlıklarının doğal hukuku nasıl alımladıkları ve bu yolla ezeli ebedi yasaya nasıl katıldıkları problemine odaklanırsak, Aziz Thomas'ın bu konudaki argümanı şu şekilde özetlenebilir: doğal hukuk insan varlıklarının nasıl eylemde bulunacakları konusunda onlara yol gösterebilecek pratik rasyonalitenin ilkelerini inşa eder.[18] Bunu yaparken de insanın doğasına atıfta bulunur. İnsanın varlıkça yapısını (yani bir anlamda doğasını) ruh teorisiyle ilişkilendirerek (ya da madde-form teorisiyle yorumlayarak) hem doğal hukukun emirlerinin evrensel bir şekilde bağlayıcı bir boyutu olduğunu hem de bu emirlerin mutlak hakikatler olarak evrensel şekilde insanın doğası aracılığıyla insanlar tarafından bilinebilme imkanı olduğunu bize gösterir.[19] Başka hiçbir varlık insan doğasının yapısal özelliklerini paylaşmadığından pratik rasyonalitenin ilkelerini de kavrama özelliğine sahip değildir. Doğal hukukun emirleri insanları İyi'ye ve çeşitli tikel iyilere yönlendirir. Bunlar aynı zamanda neden çeşitli iyilere ve İyi'ye yönelmeleri, onlara yönelik eylemde bulunmaları noktasında da rasyonel varlıklara gerekçeler sunar. Bu durum yukarıda da açıklamaya çalıştığımız insanın varlıkça yapısının doğal eğilimiyle ilişkilidir. Bu eğilimin epistemolojik alandaki yansıması da doğal hukukun emirlerinin yine aynı doğa sayesinde bilinebilir olmasıdır. Tüm insan varlıkları doğal hukukun ilkelerinin temel bilgisine sahiptir. Bu bilgi, insana içkindir ve

17 *A.g.e.*, 409.
18 Aquinas, *Aquinas: Political Writings*, 116-117 (*Summa Theologiae* IaIIae 94, 2).
19 *A.g.e.*, 120-126 (*Summa Theologiae* IaIIae 94, 4; 94, 6).

insanın çeşitli iyilere yönelik dolaysız eylemlerinde sergilenir. O halde, insan varlıklarında örtük olarak mevcudiyete sahip olan bu bilgi eylem sürecindeki refleksiyonda ve bu refleksiyonun yargıya dönüşerek eylemde cisimleşmesiyle açık hale gelir.[20] Bu, tüm insan varlıklarının kapasite olarak sahip olduğu pratik bilgeliğin özüdür. Pratik bilgeliğin cisimleşmesi oldukça zordur, önüne birçok engel çıkabilir, tutkular onu yolundan saptırmaya çalışabilir, şeytani eğilimler onun açığa çıkmasına set çekmek isteyebilir, ama bütün bunlara rağmen pratik rasyonalite insanın varlıkça yapısında örtük olarak bulunmakta ve insana, uygun-olan çerçevesinde, eylemesini emretmektedir. İnsanlar evrensel akıl düzeniyle uyumlu olmak istedikleri ölçüde (ki bu istek ile insanların doğalarında yatan doğal hukukun ilkelerinin bilgisi arasında karşılıklı bir ilişki vardır) ve bunda başarılı oldukları ölçüde ahlaki bakımdan doğru eylemler sergilerler. O halde, iyi irade evrenin rasyonel planında yansıtıldığı şekliyle Tanrısal iradeye uygun düşen iradedir.[21] İyi iradenin değerler zincirindeki nihai ödevi Mutlak İyi'ye yönelmek, O'na benzemeyi istemektir.

İnsanların bu türden davranışlarını yöneten ilkeler irdelendiğinde, bunların arkasındaki temel iradenin 'yasa' olduğu anlaşılır. Bu yasa, Tanrı'nın evrenin bütününün idaresi için buyurduğu buyruktur, ezeli ebedi yasadır:

> Dolayısıyla nasıl ki her şey onun tarafından yaratıldığı için tanrısal bilgeliğin örneği bir sanat, bir model veya bir idea karakterine sahipse, aynı şekilde her şeyi kendilerine has amaca doğru hareket ettiren olmak bakımından Tanrısal bilgeliğin örneği de yasa karakterini taşır. Buna göre, ezeli ebedi yasa, her eylemi ve her hareketi yönlendiren olmak bakımından Tanrısal bilgeliğin örneğinden başka bir şey değildir.[22]

Her yaratılan ezeli ebedi yasaya/hukuka itaat ederek hareketini gerçekleştirir, çünkü her şeyin hareketinin modeli ezeli ebedi yasanın özünde yatmakta, herhangi bir şeyin hareketi bu yasanın yansımasından başka bir anlama gelmemektedir. Akıl sahibi olmayan cisimsel varlıklar bu yasanın/hukukun farkında olmadan ve bilgi süreçlerinden bihaber bir şekilde bu yasaya/hukuka itaat ederken, insan bileşik yapısından dolayı ayrıcalıklı bir konuma sahip olduğundan yapıp etmelerinin gerekçelerini/nedenlerini bilme kapasitesine sahip bir varlık olarak konumlanır. İnsan, ilahi aklın ezeli ebedi yasasının/hukukun farkındalığına sahiptir ve bu farkındalıkla diğer varlıkların zorlamayla gerçekleştirdiklerinin arkasındaki buyruğun mahiyetini

20 Murphy, "The Natural Law Tradition in Ethics".
21 Jones, *Ortaçağ Düşüncesi*, 412.
22 Aquinas, *Aquinas: Political Writings*, 102 (*Summa Theologiae* IaIIae 93, 1).

anlar ve eylemlerini ona göre gerçekleştirebilir.[23] Bu süreçte insanın ezeli ebedi yasayı/hukuku deneyimleyerek ona katılmasıyla beliren yasa/hukuk doğal yasa/hukuk olarak adlandırılır. Böylece doğal hukuk insanın kendi formunu da gerçekleştirebilme olanaklarını sağlayan süreçlerin en önemli bileşenlerinden biri olarak karşımıza çıkar.

Aziz Thomas doğal hukukun en temel ilkesinin iyiyi yapmak gerektiği (yani bir bakıma iyiyi güçlendirmek gerektiği) ve kötüden sakınmak/kaçınmak gerektiği olduğunu ileri sürer.[24] Bu ilke bir anlamda gerçekleşen eylemin rasyonelliğine yönelik bir içerime de sahiptir. Bu şu demeye gelir; ancak ve ancak bir eylem (eylemin tüm öğeleri/niyet ve sonuç) doğal hukukun söz konusu temel ilkesini karşılıyor ve onunla uyum içinde gerçekleşiyorsa bu eylem akla dayalı ve ona uygun bir eylem olarak tanımlanabilir.[25] Eylemin akılsal olması doğal hukuka uygun olduğunun ifadesidir. Doğal hukuka uygunluk da bilme ve eyleme çerçevesinde ezeli ebedi hukuka katılmak, onu deneyimlemek anlamına gelir. O halde, Aziz Thomas'ın hukuk teorisi için (ve aslında en geniş anlamda klasik doğal hukuk teorisi için) iyi'nin belirleyici olduğu ileri sürülebilir.[26] Bu iddia bize şunu söyler: herhangi bir eylemin doğru olup olmaması eylemin getireceği iyiye ya da onun gerçekleştireceği iyiye göre mantıksal açıdan ikincildir. Eylemin iyi ile olan ilişkisi doğru eylem problemini önceler.[27] Başka bir ifadeyle, eylemle iyinin ilişkisi başka, doğru eylem problemi başkadır. Elbette bu iki felsefi problem birbirini dışlamaz, ancak öncelik iyiye ilişkin problemdedir. Aziz Thomas için iyi, doğruya önceldir. İyi olan konusundaki bu ilke, doğru eylemin ne olduğu sorusundan önce gelir ve hatta ondan göreli olarak bağımsızdır. Başka bir ifadeyle, bir amacın/hedefin/şeyin vs. doğal olarak iyi olması bir şey –ki bu problem Aziz Thomas için öncelik taşımaktadır, ama böyle bir 'iyi'nin peşine düşmenin hangi eylemle 'doğru' bir biçimde yapılması gerektiği sorusu başka bir şeydir –bu da iyi sorusundan sonraki bir meseledir.[28]

---

23 Jones, *Ortaçağ Düşüncesi*, 413.

24 Aquinas, *Aquinas: Political Writings*,117 (*Summa Theologiae* IaIIae 94, 2).

25 Murphy, "The Natural Law Tradition in Ethics".

26 İyiye yönelik felsefi bir belirlemenin hukukun ne olduğuna yönelik tartışmalarda kaçınılmaz olduğu vurgusu çağdaş hukuk teorisyenlerinde de mevcuttur. 20. yüzyılda doğal hukuk teorisi tartışmaları içinde Aziz Thomas'ın öğretisini yeniden canlandırmasıyla ünlenen John Finnis hukukun ne olduğunu belirlerken ister istemez iyi'nin ne olduğuna yönelik bazı varsayımlar üzerinde hareket ettiğimizi ileri sürer. Bu tespiti ve söz konusu tespitle ilgili metni için bkz. John Finnis, *Natural Law and Natural Rights* (Oxford: Clarendon Press, 1980).

27 Murphy, "The Natural Law Tradition in Ethics".

28 Doğru eylem sorusu ilkece 'iyi' olandan mantıksal olarak ayrıldığında, 'doğru eylemi' bulmak için her durumun kendine has özel koşullarının (hem öznel boyutta hem de nesnel boyutta, hem içsel açıdan hem de dışsal açıdan) analizini yapmak şart olur. Aziz

Son derece Aristotelesçi öğeler içeren bu yaklaşımı ayrıcalıklı kılan (bir anlamda Antikçağ düşüncesi ile Ortaçağ düşüncesini de ayıran) en önemli unsur pratik rasyonalitenin ilkelerini doğal hukukta bulması, doğal hukuku da ezeli ebedi hukuka bağlamasıdır. Bu bağlantının beraberinde getirdiği iki sonuç vardır. Bunlardan ilki artık aklın kararlarını belirleyen ve ona bir anlamda yönlendiren bir gücün, yasanın (doğal yasa) varlığıdır. Her ne kadar bu güç insanın doğasında mevcutsa da, insana aşkın ve dikey bir noktadan hareketle yükümlülükler getirir. Ahmet Cevizci bu konuda şöyle söyler:

> 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 ahlak yasasını temele alma zorunluluğu vardır. (…) Buna göre, insanda, kendi varlığını koruma yönünde doğal bir eğilim vardır; bu eğilim üzerinde düşünen akıl, varlığın korunması ve hayatın idamesi için yerine getirilmesi gereken yükümlülükleri belirler. Örneğin, akıl insanın kendi varlığına son vermesine izin veremez, zira bu doğa yasasına aykırıdır.[29]

W. T. Jones da bu yeniliği etik teorinin dönüşümü açısından bir kırılma noktası olarak tanımlar ve akla yükümlülükler getiren bu çerçeveye 'ödev' der. Düşünüre göre, Antikçağ düşüncesi ile Ortaçağ düşüncesini birbirinden ayıran temel unsur ilkinde ödev kavramının yokluğu, ikincisi için ise esas oluşudur. Bu farklılık yukarıda söz etmeye çalıştığımız durumun yarattığı ikinci sonuçtur. Bu kırılmanın temel sebebi Hıristiyan düşüncesinin Tanrı kavramsallaştırmasıyla birlikte her şeye gücü yeten bir egemen fikri tasarlaması (ki tüm felsefi mesele bu tasarımda düğümlenir), bu tasarımın sonucunda da etik tartışmanın bilgi probleminden irade problemine doğru kayarak eksen değiştirmesidir.[30] Bu tasarım ve tasarımın yarattığı sonuç

Thomas eylemin dışsal nesnesi, içsel nesnesi, amacı ve koşullarından söz eder. Bütün bu göreli unsurlara rağmen her koşulda geçerliliğini koruyan, çiğnenmemesi gereken kurallar vardır; masum bir insanı öldürmek, hırsızlık vb. gibi eylemler her zaman kötüdürler. Aristoteles de böyle düşünmektedir. Düşünür bu türden eylemlerin kendinde kötü olduğunu ileri sürer ve bunları orta nokta tartışmasının içerisine dahil etmez, ne var ki Aristoteles'te evrensel ahlak kurallarından söz edilemez. Ama Aziz Thomas'ın düşüncesinde Tanrı'nın buyrukları geçerlidir ve yine düşünürün etik yaklaşımında Aristoteles'in sınıflandırdığı erdemlere (entelektüel erdemler ve karakter erdemleri) ek olarak teolojik erdemler vardır. Teolojik erdemlerde karakter erdemlerinde olduğu gibi orta nokta kuralı geçerli değildir. Bu erdemler yükseldikçe güç bakımından yoğunlaşan erdemlerdir, bunun temel sebebi bu erdemlerin Tanrı'nın inayetine bağımlı olmalarıdır. Çünkü Thomas için ahlakın nihai amacı olan mutluluk en temelde dünyevi değil, semavi mutluluktur (ebedi mutluluktur). Bu da teolojik erdemleri dışlayarak gerçekleşemez.

29 Ahmet Cevizci, *Ortaçağ Felsefesi Tarihi* (Bursa: Asa Kitabevi, 2001), 286.

30 Jones, *Ortaçağ Düşüncesi*, 414.

bakımından Hıristiyan düşüncesi Stoa felsefesinde de izlerine rastlanabilecek yükümlülük vurgusundan farklı bir noktaya, teolojik bir tartışmaya doğru evrilir. Bu da söz edilen eksen değişikliğinin en önemli göstergelerinden biri olarak yorumlanabilir. Çünkü Hıristiyanlık açısından temel problem her ne tartışma olursa olsun Tanrı'nın buyruklarına itaat edilip edilmediği, emirlerine uygun davranılıp davranılmadığıdır. Dolayısıyla son kertede iyi, Tanrı'nın yasasına itaat etmek olarak tanımlanabilir. Bu çerçevede insanların öncelikli olarak bilmek zorunda oldukları temel şey Tanrı'nın iradesidir, eğer bilmezlerse onu yerine getiremezler.[31] Doğal hukukun ilkeleri insanların zihinlerine kazınmış olduklarından dolayı ortada herhangi bir problem yok gibidir. Ne var ki iradeyle ilgili tartışmanın yükseldiği nokta tam da burasıdır. Çünkü Tanrı'nın buyurduğu şeyi bilmemiz zorunlulukla onu yerine getirmemiz anlamına gelmez. Bu yüzden Jones'a göre;

> Hıristiyan için, ahlakın merkezinde yer alan problem özgür, insani iradelerimizin zayıflığıdır. Alevler yukarıya doğru yükselir – bu doğaldır; taşlar aşağıya doğru düşer – bu da doğaldır. Cansız ve akıldan yoksun tözler, bir cümleyle, öncesiz-sonrasız (ezeli ebedi - K.G., N.P.B.) yasanın buyruklarına, böyle yaptıklarını bilmeksizin, otomatik bir şekilde itaat ederler ve bundan dolayı da ne ahlakidirler ne de ahlakdışı. İnsanlar, kendilerine bahşedilen bilginin bedeli olarak, sorumluluk yükü taşırlar. Hıristiyan ahlakında ödevin temelde bulunuşu işte buradan kaynaklanır.[32]

Görüldüğü gibi, Hıristiyan öğretisi açısından özgür irade bir yandan kökleri doğal hukukta mevcudiyet bulan pratik rasyonalitenin ilkelerini fark edip uygulaması bakımından insan varlığına birtakım avantajlar sunmakta ama beri yandan ise insanın formunu gerçekleştirme hedefinin önündeki en büyük engellerden biri gibi durmaktadır. Bu tehlikenin önüne geçebilecek en uygun formüllerden biri toplumsal ve politik hayatı doğal hukuka göre inşa etmek, özgür iradenin zayıflığından kaynaklanabilecek olumsuz durumları en aza indirmeye çalışmaktır. Bu çaba doğal hukuk ile insan hukuku (pozitif hukuk) arasındaki ilişkiye yakından bakmayı gerektirir. Aziz Thomas iki hukuk kategorisi arasında nasıl bir bağlantı kurmuştur? Bu sorunun yanıtı iki farklı bakış açısından verilebilir: yasakoyucu açısından ve tebaa açısından. Ama bu bakış açılarına geçmeden önce Aziz Thomas'ın politik düşüncesi üzerinde kısaca durmakta yarar var.

31 *A.g.e.*, 415.
32 *A.g.e.*, 415.

Aziz Thomas'ın politik düşüncesinde doğal hukuk ve insan hukuku

Tıpkı Aristoteles'te olduğu gibi Aziz Thomas'ın pratik felsefesinde de etik alandaki strateji ile politik düşüncedeki strateji ortaklaşmaktadır, başka bir ifadeyle düşünür için de politik hayat ahlaki hayatın tamamlayıcısı konumundadır. İnsanın doğal iyisine ancak bir topluluk hayatı içinde ulaşabileceği savı (dolayısıyla insanın doğası, toplumsal ve politik bir topluluk içinde yaşamayı arzular iddiası) Aziz Thomas için de geçerlidir. Bu çerçevede toplumsal hayatın kurulumuna ilişkin açıklama, devletin nihai amacı/ereği, politik düzenlerin sınıflandırılması ve politik iktidarın meşruiyetine ilişkin soruşturmalarda büyük ölçüde Aristoteles'i izleyen filozof Aristoteles'in görüşlerini Hıristiyan öğretisiyle harmanlayarak kendi çağının ve dininin ihtiyaçları doğrultusunda politik düşüncesini oluşturmuştur. Bu bağlamda, devletin ortak iyiyi sağlama amacı dışında, insanı, bu dünyayı aşan amacına yönelik bir hazırlık içine sokma hedefi de vardır. Dolayısıyla devlet hem ortak iyiyi sağlama noktasında hem de insanı ebedi mutluluğa hazırlama noktasında önemli bir politik araç olarak karşımıza çıkar. Bu araçla birlikte politik amacın teolojik amaca, politik gücün teolojik güce eklemlendiği belirtilebilir. Politik güç devlette, devletin iradesinde cisimleşir. İnsanları ortak iyi çerçevesinde örgütleyebilecek, onları böylesi bir iyi yaşam olanağına kavuşturacak bir yasakoyucuya ihtiyaç vardır: eğer insanın doğası gereği toplumsal bir varlık olduğu kabul edilirse, insanlar arasında çokluğu yönetecek birileri olması gerekir.[33] Yöneticinin olmadığı yerde insanlar dağılır, toplum kargaşa yaşar ve bu kargaşa sonucunda herhangi bir ahlaki iyi ya da erek gerçekleştirilemez. O halde, devletin amaçlarından biri otorite yoluyla insanları disipline etmektir. Vicdanının sesini dinlemeyenlere itaat zorla dayatılır çünkü son noktada otoritenin/iktidarın işlevi şeyleri amaçlarına göre düzene sokmaktır. Otoritenin bu amacı belirli bir hiyerarşik yapıya göre yaratılmış evren anlayışının izdüşümü gibidir. Yaratılmış evren dikkate alındığında, dünyanın belirli bir ilahi akıl tarafından yönetildiği kolaylıkla anlaşılmaktadır. O halde yapılması gereken, toplumsal hayatın Tanrı'nın iradesi sonucu oluştuğunu, eylemde bulunan her varlıkta gözlemlediğimiz gibi insanın da doğasına uygun şekilde bir erek ve iyilik gözeterek yaşamak zorunda olduğunu fark etmektir. Bu bağlamda dünyevi otorite ve o otoritenin sağladığı düzen de (bu zaman zaman zorla sağlanmış olsa bile) Tanrı'nın iradesine bağımlıdır. Bu bağımlılığı fark etmek hem ahlaki ve politik açılardan hem de teolojik açıdan bir zorunluluk olarak belirir. Devletin ikinci rolü bu noktada açığa

[33] Aquinas, *Aquinas: Political Writings*, 4 (*Summa Theologiae* Ia, 96); 5-7 (*De regimine principum*, 1. Kitap 1. ve 2. Bölüm)

çıkar çünkü politik güç teolojik hedefe yönelir. Devletin yoldan çıkmışları disipline etmenin yanı sıra eğitici bir rolünün de olması gerektiği düşünülür. Bu eğitim dışsal düzene uygun davranmayı şart koştuğu kadar, içselleştirme pratiklerinin teolojik rejime göre düzenlenmesini de şart koşar. Başka bir ifadeyle, devletin bu ikinci hedefi, teolojik değerleri, söylemleri ve pratikleri içselleştirmiş insanlar yetiştirerek onları erdemli bir hayata yönlendirmek ve insanlara erdemli hayat yoluyla Tanrı'nın kendisine (semavi mutluluğa) erişmenin nihai amaç olduğunu öğretmektir. Ne var ki devletin ikinci işlevini hükümdar/yönetici tek başına gerçekleştiremez. Christian Ruby bu durumu şöyle açıklar:

> Elbette Tanrı'nın krallığının anahtarları papanın, Kilise'nin, yani manevi toplumun elleri arasındadır. (...) Bu bakımdan dünyevi toplum eninde sonunda manevi topluma tabi olacaktır. (...) Bu iyi hayatı semavi mutluluğu elde etme isteğinin gerektirdiği eylemlerle uygunluk içinde sağlar. Meşhur formül: 'Bundan dolayı İsa'nın Müjdesi altında krallar papazlara tabi olmalıdır.' İktidar (*potestas*) papanın *autoritas*'ına (iktidarın meşruiyeti ya da teminatı) göre ikincildir.[34]

Devletin bu iki işlevi yerine getirebilmesi için gerekli olan şey nedir? Aziz Thomas bu sorunun yanıtını 'hukuk/yasa' olarak belirler. Düşünürün burada atıfta bulunduğu hukuk/yasa kavramı insanlar tarafından konulan yasalara ilişkindir, yani insan hukukudur. Düşünür için hukuk/yasa en genel anlamda şu şekilde tanımlanır: "topluluğu gözeten aklın ortak iyi adına koyduğu buyruk."[35] Bu tanımdan şu şekilde bir akıl yürütme yapılabilir; evrenin bütünü bir topluluk olarak kabul edildiğinde, onun da yaratıcısı, düzenleyicisi ve egemeni Tanrı olduğuna göre, Yaratan bu bütünsel topluluğun iyiliğini gözeterek kozmik düzeyde bir yasa koymuştur. Bu, ezeli ebedi hukuktur/yasadır. Bu yasa en basit düzeyde tüm canlı ve cansız nesneler için rasyonel bir hareket düzeni sunar ve bu düzen en genel anlamda evrenin kendini gerçekleştirme tarzıdır denilebilir.[36] Daha küçük toplulukların/tek tek devletlerin iyiliği için konulan yasalar da insan (yasakoyucu otorite) tarafından kararlaştırılmış ve konulmuş olduğu için insan hukukunu oluşturur. O halde, daha küçük ölçekteki toplulukların iyi yaşam sürebilmesi ve teolojik değerleri ve pratikleri içselleştirebilmesi için bir devlete ve dolayısıyla insansal yasalara ihtiyacı vardır. İnsan hukuku elbette ki ezeli ebedi hukuktan ayrı düşünülemez. İkisini birbirine bağlayan hukuk ise doğal hukuktur. Aziz Thomas, doğal hukuku insanın durumuna

---

34 Christian Ruby, *Siyaset Felsefesine Giriş*, çev. Aziz Ufuk Kılıç (İstanbul: İletişim Yayınları, 2014), 50.

35 Aquinas, *Aquinas: Political Writings*, 82-83 (*Summa Theologiae* IaIIae 90, 4).

36 Jones, *Ortaçağ Düşüncesi*, 426.

uyarlanmış ilahi yasa olarak tarif etmekteydi. O halde insan hukukuna formunu verecek olan doğal hukuktur. Doğal hukuk insan hukukuna göre daha geneldir; iklimleri, coğrafi farklılıkları, kültürleri gözetmez. Bu tikel unsurları gözetecek olan insan hukukudur. Yasakoyucu bu farklılıkları gözeterek doğal hukukun emirlerini yaşadığı coğrafyaya, kültüre, iklime vb. koşullara göre uyarlayamakla yükümlüdür. Bu çerçevede "doğal yasa insanlar topluluğunun bütünü için geçerli olacak kadar kapsamlı genelliklerden oluşurken, insani yasa devletler denen özgül topluluklara uyarlanan nispeten ayrıntılı hükümlerden oluşur."[37] Buraya kadarki söylemlerden insan hukukuna ilişkin şu üç özellik çıkarılabilir: a) insan hukuku küçük topluluklar/ayrı ayrı devletler için geçerliliği olan yasalardır, b) insan hukuku kendi kavramsal yapısından da anlaşılacağı üzere insan faillerinin buyruklarından oluşur ve son olarak c) insan buyruğunun yasa sayılabilmesi için onun basitçe bir yöneticinin ya da otoritenin ağzından çıkmış olması yeterli değildir, gerekli temel koşul onun doğal hukuka katılması, bir anlamda ezeli ebedi yasayı tamamlamasıdır, başka bir ifadeyle insan yasaları son aşamada Tanrısal iradenin yansımaları olmak durumundadırlar.

Yasakoyucu açısından insan hukuku ile kurulan ilişki, doğal hukuktan insan yasalarının nasıl türetileceği problemine odaklanır. Bu çıkarımın farklı görünümleri olabilse de söz konusu çıkarım özünde iki biçimde gerçekleşir. İlk türetim şekli mantıksal dedüksiyon yöntemine dayanmaktadır. Bu türetim esasen doğal hukukun insan hukukuna (pozitif hukuka) kendisini dayatması sonucunda belirir.[38] Bu aşamada doğal hukuk pozitif hukukun hangi yasaları içermesi gerektiğini belirler. Cinayetin yasaklanması, bu suçun hangi türden eylemlere atfedileceği (yani cinayet olarak kategorilendirilen eylemin sınırlarının ne olduğuna ilişkin bir belirleme) ve yine suçun cezasının ne olacağına yönelik içerik tespiti vb. gibi olumsallık taşıması mümkün olmayan durumlar doğal hukuk tarafından dikte edilir. Diğer taraftan, insan yasalarına değişken olabilme imkanı tanıyan başka bir türetim şekli de mevcuttur. Bu türetim şekli genel ilkelerin somut durumlara uyarlanması ya da genel ilkelerin somutlaştırılması olarak değerlendirilebilir.[39] Burada doğal hukuk ile pozitif hukuk arasındaki ilişki esnektir. Uygulamada farklılıkların olması son derece doğaldır (aynı zamanda kaçınılmazdır). Bir anlamda bu türetim şeklinde doğal hukuk, yasanın oluşturulmasında yasakoyucuların özgür tercihine pay tanır. Birincil türden çıkarımlarda masum bir insanı öldürmenin suç teşkil edip etmediği hukuken tartışma konusu bile yapılmazken (çünkü ahlaki açıdan da yapılamaz), ikincil türden çıkarımlarda

37 *A.g.e.*, 427.
38 Bix, "Natural Law Theory", 213.
39 *A.g.e.*, 213.

tercih yasakoyucuya bırakılır. Yasakoyucu gelenek, görenek, kültürel faktörler, coğrafi özellikler vb. gibi unsurları dikkate alarak somut durumlara ilişkin buyruklar türetir. Doğal hukuk teorisi toplumsal hayatın düzenlenişinde herkesin iyiliğini, esenliğini ve güvenliğini gözeten bir yasanın yapılmasını zorunlu kılarken, sözünü ettiğimiz çerçevede bu yasanın doğrudan altına girmeyebilecek durum ve hallerle ilgili öznel uygulamalar yasakoyucunun inisiyatifinde kalır. Günümüzden bir örnek vermek gerekirse, motorlu taşıtları ve yayaları ilgilendiren genel trafik kurallarının herkesin iyiliğini ve güvenliğini gözetmesi doğal hukuk açısından kaçınılmaz olsa da, arabaların yolun sağ şeridinden mi yoksa sol şeridinden mi gideceği veya otomobiller için hız limitinin şehir içinde saatte 50 kilometre mi yoksa 60 kilometre mi olması gerektiği tercih meselesi olur.[40] Elbette ortaya çıkacak tercih doğal hukuk yasalarıyla uyumlu olmalıdır (dolayısıyla şehir içi hız limiti saatte 180 kilometre olarak belirlenemez, çünkü böylesi bir tercih rasyonel olmaz, rasyonel olmadığı için de doğa yasasına uygunluk taşımaz).

Tebaa açısından ise insan hukuku ile doğal hukuk arasındaki ilişki biraz daha karmaşıktır. Bunun temel sebebi insanların adil ve adil olmayan yasalar karşısındaki yükümlülüklerinin ne olduğu sorusunda saklıdır. Eğer yasa adilse, hiçbir problem yoktur. Peki yasanın adil olup olmadığına ilişkin karar nasıl verilecektir? Aziz Thomas için pozitif yasaların adil olup olmadığının sınaması üç koşula bakılarak yapılabilir: i) yasa ortak iyi gözetilerek düzenlenmiş olmalı, ii) yasakoyucu koyduğu yasalar aracılığıyla kendi otoritesinin sınırlarını aşmamalı ve son olarak iii) yasaların yükümlülükleri insanlara hakça uygulanmalı.[41] Yine düşünüre göre bu üç koşul gözetilerek çıkarılan pozitif yasalar doğal hukukun zorunlu emirleriyle tutarlı olma olanağına sahip olur. O halde, şöylesi bir iddia öne sürülebilir: bu üç koşuldan birini karşılamayan bir yasa adil değildir. Dolayısıyla böylesi bir durumda yasakoyucu söz konusu yasayı Tanrısal yasayı tamamlamak için değil, kişisel çıkarları için koymuş olabilir. Peki bu koşullarda, "halklara yasalarını vermeyen ve alçakça şiddetten geçinen tiranları ne yapmalıdır?"[42] Tebaanın bu aşamada bir yükümlülüğü var mıdır? Eğer varsa, insanlar adil olmayan bir yasayla karşılaştıklarında nasıl bir tepki vermekle yükümlüdürler?

Yönetilenler hükümdarın adil yasalarına uymakla yükümlüdürler. Eğer adil yasalara uygun davranmıyorlarsa, bu, o insanların vicdanlarının sesini dinlemedikleri anlamına gelir. Böylesi bir durumda ise hükümdarın görevi

40 *A.g.e.*, 213.
41 Aquinas, *Aquinas: Political Writings*, 143-144 (*Summa Theologiae* IaIIae, 96, 4).
42 Ruby, *Siyaset Felsefesine Giriş*, 49.

bu insanları disipline etmek, dolayısıyla yasalara itaati zorla dayatarak huzuru ve güvenliği ortak iyi adına sağlamaktır. Tersi durumda ise, yani mevcut yasa adalet idesi yerine hükümdarın kişisel çıkarlarına hizmet ediyorsa, başka bir ifadeyle yasa özünde adil değilse, halkın yükümlülüğü o yasayı tanımamak ya da yasaya karşı gelmek olabilir mi? Sorunun yanıtı olumludur. Başka bir ifadeyle, eğer mevcut yasa yukarıda sıralanan üç ölçütten birini bile karşılamıyorsa, o yasa adil değildir ve insanların adil olmayan yasaya uyma gibi bir yükümlülüğü yoktur. Peki neden yoktur? Bunun gerekçesi *lex iniusta non est* (adil olmayan bir yasa, yasa değildir) ilkesidir. Genellikle Aziz Thomas'a atfedilen bu ilke Platon, Aristoteles ve Cicero'nun düşüncesinde de görülmektedir. Klasik doğal hukuk geleneğinin temel argümanlarından biri yasanın adalet ideasını içerdiği ya da içermesi gerektiği inancından pay alır. Eğer bir yasa adil değilse, o zaten yasa bile değildir veya henüz yasa olamamıştır. Yasa kavramı, içinde, doğru ve adil olanı barındırmaktadır. Modern zihinlere aykırı gelebilecek bu tutumu Cicero şöyle özetler: "(…) zararlı olmasına rağmen o toplum tarafından kabul görmüş olsa bile (zararlı, felaket getiren) yasa, yasa değildir."[43] Bu bakış açısı esasen doğal hukukun (bir anlamda aklın) emirleriyle bilfiil mevcut olan yasalar arasındaki çatışmayı ahlaki bir perspektif üzerinden değerlendirir. Genel olarak doğal hukuk anlayışına, özelde Aziz Thomas'ın yaklaşımına göre doğal hukukun emirleriyle çatışan yasalar ahlaki olarak bağlayıcı işlevlerini yitirmiş olarak yorumlanırlar. Başka bir ifadeyle, adil olmayan yasalar bir yandan ahlaki bağlayıcılıklarını yitirdikleri için artık yasa sayılmazlar, diğer yandan ise yasa olarak sayılmadıklarından ahlaki otoriteden yoksun kalırlar. Bu da yasalara itaat edilme yükümlülüğünü ortadan kaldırır. Bunun bir sonucu olarak, (söz konusu yasalar akılcı ve ortak iyiye uygun olmadıklarından) tebaanın, böylesi yasaları koyarak ve hukuk düzenini adil olmayan yasalara göre şekillendirerek otoritesini kötüye kullanmış yasakoyucuya/hükümdara itaat etme yükümlülüğü de ortadan kalkar.

Aziz Thomas bu türden bir durumu 'yasanın/hukukun yozlaşması' (*perversion of law*) olarak belirler. Düşünür için "adil olmayan yasalar yasa olmaktan çok şiddet edimleridir."[44] Dolayısıyla da Aziz Augustinus'un *Di libero arbitrio* isimli eserindeki ifadesiyle, "adil olmayan bir yasa, artık hiçbir anlamda bir yasa olarak görünmemektedir."[45] Bu, bir anlamda yasanın/hukukun yozlaşmasıdır, başka bir ifadeyle yasadan/hukuktan sapmadır. Bu yozlaşma yasanın şiddet edimleri olarak cisimleşmesi anlamına gelir. Bu durumda

43 Cicero, *De Legibus*, çev. Clinton Walker Keyes, Loeb Classical Library (Edinburgh: St. Edmundsburry Press, 2000), II, VI, 11.

44 Aquinas, *Aquinas: Political Writings*, 144 (*Summa Theologiae* IaIIae, 96, 4).

45 Aziz Augustinus'tan akt. Aziz Thomas. Bkz. *a.g.e.*,144 (*Summa Theologiae* IaIIae, 96, 4).

halkına karşı buyruklarıyla şiddeti cisimleştiren bir otoriteyi tanımamak, adil olmayan bir yasaya itaat etmemek, hatta gerekirse iktidara karşı şiddet uygulamak meşru sayılabilir mi? Aziz Thomas bu sorulara kesin bir yanıt vermez, sorular karşısında daha çok ikircikli bir tavır takınır. Düşünür bir yandan itaati baltalayacak eylemleri meşru kılmanın tehlikeli olabileceğinin ve bu yolla daha derin haksızlıkların vuku bulduğu bir toplumsal düzen yaratılabileceğinin farkındadır (tam da bu nedenle adil olmayan bir yasaya itaat etmemenin meşru olduğunu beyan etme noktasında ihtiyatlı davranır), ama diğer yandan da itaat edilmesi gereken tek otorite Tanrı ve bunun dini çerçevedeki bir uzantısı olarak İsa'nın vekili olan papa olduğunu düşündüğünden bu gerçeği zaman zaman hatırlatmanın yerinde olacağını düşünür. Zira hükümdar İsa'nın vekili değildir, dolayısıyla onun sahip olduğu güce ve yerinden edilemezliğe sahip olamaz. Bu sebeple kamu otoritesiyle donanmış bir elin, gerekli zamanlarda, meşruiyetini yitirmiş ve gücünü yalnızca haksızlıktan alan bir iktidarı devirmesi ve bu yolla Tanrı'nın ezeli ebedi hukukunu hatırlatması hiç de fena olmaz.[46] Ama bu eylem, kamusal otoriteye dayanan bir karşı-iktidar eliyle gerçekleştirilmediği takdirde daha derin haksızlıkların ortaya çıkmasına sebep olabileceğinden Aziz Thomas bu konuda dikkat edilmesi gerektiğini ısrarla vurgular.

Toparlayacak olursak, Aziz Thomas'ın politik felsefesinde devletin rolü doğal hukuk ile insan hukuku arasındaki ilişkinin dengeli bir şekilde yürütülmesini gerektirmektedir. Yasakoyucu açısından bu denge doğal hukuktan pozitif yasaları doğru akıl yürütmeler ve tercihler ekseninde ortak iyiyi gözeterek türetebilme yeteneği aracılığıyla sağlanabilir. Eğer bu denge tutturulamazsa, yasanın yasa olma hükmü ortadan kalkar. Bu durumda da yönetilenlerin hükümdarın yasalarına itaat edip etmeyecekleri noktasında bir karmaşa ortaya çıkar. Aziz Thomas bu karmaşayı hukukun yozlaşması olarak tanımlar ve bu yozlaşma doğal hukukun emirleriyle çatışan yasaların ahlaki açıdan bağlayıcılıklarını yitirmeleri anlamına gelir. Başka bir ifadeyle, adil olmayan yasalar ahlaki bağlayıcılıklarını yitirdikleri için artık yasa sayılmazlar. Bu da yasalara itaat edilme yükümlülüğünü ortadan kaldırır.

Eleştiriler & Tartışmalar

Aziz Thomas'ın doğal hukuk öğretisine ilişkin eleştiriler ve tartışmalar birbiriyle ilişkili üç eksen çerçevesinde dönmektedir: a) hukuki düzeyde gerçekleştirilen tartışmalar, b) felsefi düzeyde öne sürülen eleştiriler (ki bu eleştirilerin metafizik ve ahlaki olmak üzere iki boyutu vardır) ve son olarak

[46] Ruby, *Siyaset Felsefesine Giriş*, 49.

c) politik düzeyde gerçekleştirilen eleştirel değerlendirmeler. Hukuki düzeyde öne çıkan eleştiri, genelde doğal hukuk geleneğine, özelde Aziz Thomas'ın hukuk öğretisine yönelik olarak yükselir. Bu eleştirinin hedefinde doğal hukukun adalet ile yasayı özdeşleştiren tavrı bulunur. Bugünkü hukuk felsefecilerinin ve hukukçuların birçoğu tarafından adil bir yasanın yasa olmadığı iddiası zaman zaman şaşkınlıkla zaman zaman da alaycı bir gülümsemeyle karşılanır. Özünde hukuki pozitivist bir tutumu barındıran bu eğilime göre söz konusu doğal hukuk iddiasının tam olarak ne anlama geldiği tartışmalı bir konudur, hatta neredeyse böylesi bir iddia anlamsızdır, saçmadır. Çünkü hukuki pozitivizm, ahlak ile hukuk arasında ne empirik ne de mantıksal düzeyde zorunlu bir ilişkinin varlığını kabul eder. Hukuki pozitivistler olması gereken ile bilfiil varolan arasına bir hat çeker ve bu sınır ekseninde pozitif yasanın tanımını vermeye çabalar. Klasik hukuki pozitivizmin en önemli temsilcilerinden biri olan John Austin, doğal hukukun yasa ile adaleti özdeşleştiren tavrına yönelik eleştirel bakışını şöyle bir örnekle açıklar:

> Varsayalım zararsız ya da mutlak faydalı bir eylem, egemen tarafından ölüm cezasıyla yasaklanmış olsun; eğer bu eylemi gerçekleştirirsem yargılanıp cezalandırılmalıyım ve bu cezaya, ilahi yasaya aykırıdır diye itiraz edersem … Mahkeme, muhalefet ettiğim yasaya dayanıp beni asarak akılyürütmenin etkisizliğini kanıtlamış olur.[47]

Austin burada hukuki geçerliliğin yasanın ahlaki değerinden ya da etkisinden farklı olduğunu göstermeye çabalar. Oysa klasik doğal hukuk teorisi hiçbir şekilde bu ayırıma odaklanmaz. Bunun temel sebebi doğal hukukçuların hukuki geçerliliği bütünüyle ahlaki ölçütlere göre temellendirmeye çabalamasıdır. Ne var ki hukuki pozitivizme göre bir hukuk sisteminin geçerliliği, etkinliğinden bağımsızdır. Başka bir ifadeyle, "ahlaki ve siyasi kıstaslar 'hukuk sistemi' kavramının belirleyici özellikleri değillerdir."[48] Bu sebeple, yargıçlar, haksız bir hukuk siteminde uygulamakla yükümlü oldukları kurallardan iğrenseler bile o kuralları kabul etmekle ve uygulamakla yükümlüdürler. Hukuki pozitivistler için bunun aksi düşünülemez. Bu problem yirminci yüzyılda İkinci Dünya Savaşı sonrasında da işlenmiştir. Doğal hukuk geleneği, kanun devleti ile hukuk devleti arasındaki farka/gerilime odaklanan tartışma üzerinden geçtiğimiz yüzyılda yeniden canlanmış, ama bu sefer aşkın bir ilkeyi imleyen 'yüksek hukuk' olarak değil, pozitif hukuktaki eksiklikleri ve kusurları tartabileceğimiz/

---

47 John Austin, *The Province of Jurisprudence Determined*, ed. W. E. Rumble (Cambridge: Cambridge University Press, 1832 <1995>), Ders V, 158.

48 Wacks, *Philosophy of Law: A Very Short Introduction*, 32.

değerlendirebileceğimiz bir ölçüt olarak ortaya çıkmıştır. Nazi devlet adamlarının yargılanması esnasında açığa çıkan yasallık ve meşruiyet arasındaki gerilim doğal hukukun yasa ve adalet arasında kurduğu ilişkiyi gündeme taşımıştır.[49] Nürnberg Savaş Suçları Mahkemelerinde sanıkların kimi eylemleri kendi ülkelerindeki pozitif yasaların hükümlerini ihlal etmese dahi, sanıklar, söz konusu eylemler 'insanlığa karşı suç' teşkil ettiği ilkesi uyarınca cezalandırılmıştır. Kısaca bu mahkemelerdeki yargıçlar mevcut yasaların neyin adil ve doğru olduğunun tek belirleyicisi olmadığına yönelik bir karar vermişlerdir. Bu da, tersten de olsa, yasanın adil olmadığı durumlarda yasa olmaktan çıkabileceği ve başka bir değerlendirme ölçütüne ihtiyaç duyulabileceği iddiasının desteklenmesi anlamına gelir.

Aziz Thomas'ın öğretisine karşı hukuki zeminde yükseltilebilecek ikinci argüman Philip Soper'inkidir. Düşünür mevcut bir hukuk sistemi içindeki yasaların insana ait/insan yapımı olduğu konusunda ısrar eder. Soper için insanlar, doğal hukuk öğretisi gereğince hangi aşkın ilkeyi takip ederlerse etsinler, ortaya çıkan yasalar ya da yargılamalar bir doğal hukuk ürünü olmaktan çok hukuki pozitivist bir ürün olacaktır. Bu şu anlama gelir: bir doğal hukuk standardına tabii yargılar, bir hukuk sistemine dahil edilmeleri halinde, yanılabilir kurumlarda çalışan yanılabilir bireyler tarafından verilmek durumundadır.[50] Karar vericilerin ne kadar becerikli ya da erdem sahibi oldukları önemli bir ölçüt olsa bile, kararlar evrensel bir akıl ya da ilahi bir akıl tarafından değil, karar vericilerin tercihlerinin uyarınca gerçekleşecektir. Kilise'nin tarihine bakıldığında burada gerçekleşen yargılamaların bile ne kadar sıkıntılı ya da kusurlu sonuçlar ürettiği kolaylıkla görülebilir. Soper'in temel iddiası şudur; kurumlar ya da hukuk sisteminin bütünü ne kadar iyi niyetli/erdemli olursa olsun, sonuç, (son kertede tüm kararlar insanlar tarafından verildiği için) bir doğal hukuk ürünü olmaktan çok hukuki pozitivist bir ürün olacaktır çünkü sistem içinde belli bir aktör öyle karar verdiği için o yasa (kaynağında doğal hukuk standardı bile olsa) yasa olabilmiştir.[51]

Aziz Thomas'ın doğal hukuk öğretisine yönelik ikinci eleştiri kategorisi felsefe alanı içinde köklenir. Bu eleştirilerden ilki metafizik bir zeminde hareket eder. Hatırlanacak olursa Aziz Thomas'ın hukuk anlayışında iki

---

49 Yasallık ve meşruiyet gerilimiyle doğrudan bağlantılı bir yazı için bkz. Devrim Sezer, "Yargı ve Etik, İtiraz, Tartışma, Demokrasi: Arendt'te Yargı", *Yargıya Felsefeyle Bakmak* içinde, Haz.lar Kurtul Gülenç ve Özlem Duva (İstanbul: YKY, 2017), 111-115.

50 Bix, "Natural Law: The Modern Tradition", 73.

51 Philip Soper, "Some Natural Confusions About Natural Law", *Michigan Law Review*, Vol. 90, Sayı 8 (1992, Ağustos): 2412-13.

özellik ön plana çıkmaktaydı: Tanrısal öngörü ve pratik rasyonalitenin ilkeleri. İlki bizi Tanrı'nın bakış açısına yönlendirmekteyken, ikincisi doğal hukuku insanın gözünden (ama kesinlikle Tanrısal olanı dışlamadan) temellendirmeye çalışmaktaydı. Bu çerçevede düşünürün öğretisinin Tanrı-merkezli bir öğreti olduğu açık bir şekilde söylenebilir çünkü ilki olmadan ikincisinin gerçekleşmesi mümkün değildir. Şu durumda Tanrı'nın varlığını kabul etmeyen bir metafizik yaklaşımla Aziz Thomas'ın öğretisi uyuşamaz. Bunun sebebi son derece açıktır; Tanrısal öngörüye ilişkin bir yaklaşım geliştirebilmeniz için yaratıcı bir Tanrı'nın var olduğunu varsaymanız gerekmektedir. Eğer böyle bir varsayımınız yoksa, Tanrısal öngörüyle ilişkili argüman iptal olur. O argümanın geçerliliğini yitirmesi Aziz Thomas için ikincisinin de (pratik rasyonaliteye ilişkin argümanın) olanağını ortadan kaldıran bir unsur olur. Bu bağlamda Tanrı'nın varlığını reddeden ya da Tanrı'nın varlığı konusunda agnostik bir tutum sergileyen hiçbir metafizik yaklaşımla veya Tanrı'nın varlığını kabul eden ama evreni yarattıktan sonra evrenin işleyişine (dolayısıyla insan işlerine) hiçbir müdahalede bulunmayan bir Tanrı tasarımına sahip bir metafizik düşünce de Aziz Thomas'ın öğretisiyle uyum içinde olamaz. O halde, düşünürün doğal hukuk öğretisiyle uyumlu olabilmenin gerek koşullarından biri Hıristiyan düşüncesi çerçevesinde açığa çıkan Tanrı tasarımını paylaşmaktır. Elbette bu iddia böylesi bir Tanrı tasarımı olmayan hiçbir öğretinin doğal hukuk teorisi geliştiremeyeceği anlamına gelmez.[52] Burada vurgulanmak istenen Aziz Thomas'ın doğal hukuk öğretisinin kendi iç tutarlılığını koruyabilmesi için teolojik bir bağlama sadık kalması gerektiğidir. Bu bağlam dışında kalan metafizik ufuklar Thomas'ın öğretisine yabancı kalır.

Düşünürün doğal hukuk anlayışına karşı geliştirilebilecek ikinci eleştirel-felsefi argüman ahlak alanından yükselir. Aziz Thomas'ın düşüncesi ahlaki objektivizmi gerektirir. Ahlaki objektivizme göre ahlaki meselelerin nihai ya da objektif düzeyde doğru ya da yanlış yanıtları vardır, öyle ki bunları doğru ya da yanlış yapan; tüm öznel süreçlerden bağımsız, objektif ahlaki olguların veya ilkelerin kendisidir.[53] O halde ahlaksal süreçlerde bizler bu objektif ahlaki olguların/ilkelerin ne olduklarını aklımız yoluyla keşfedebilir ve bilebiliriz. Aziz Thomas'ın öğretisinde objektif ahlaki ilkeler/değerler

[52] Aziz Thomas öncesi pek çok isim etkin ve yaratıcı bir Tanrı tasarımı olmadan doğal hukuk teorisi geliştirebilmiştir. Ortaçağın hemen sonrasında Hugo Grotius ünlü eseri *De jure belli ac pacis*'te (*Savaş ve Barış Hukuku Üstüne*) Tanrı var olmasa bile doğal hukukun aynı içeriğe sahip olacağını ve geçerliliğini koruyacağını ileri sürer: Tanrı bile iki kere ikinin dört etmemesine meydan veremez!

[53] Konuyla ilgili ayrıntılı bilgi için bkz. Michael Smith, "Realism", *A Companion to Ethics* içinde, ed. Peter Singer (Oxford: Blackwell Publishing, 1993), 399-400.

Tanrı'nın bakış açısında temellenir. Bu ilkeler insanın nasıl bir hayat yaşaması gerektiğine yönelik rasyonel bir plan sunar. Akıl sahibi olmayan cisimsel varlıklar bu planın farkında olmadan ve bilgi süreçlerinden bihaber bir şekilde bu plana itaat ederken, insan, bu plana uygun şekilde, yapıp etmelerinin gerekçelerini/nedenlerini bilme kapasitesine sahip bir varlık olarak konumlanır. İnsan, ilahi aklın ezeli ebedi hukukun ve bu hukuka katılımıyla açığa çıkan doğal hukukun mutlak ahlaki emirlerinin farkına varır ve bu farkındalıkla diğer varlıkların zorlamayla gerçekleştirdiklerinin arkasındaki ilahi iradenin mahiyetini anlar ve eylemlerini ona göre gerçekleştirebilir. Aziz Thomas'ın bu yaklaşımında birbirine eklemlenen üç önerme vardır: a) Tanrı'nın ezeli ebedi hukukundan yansıyan değişmez ve objektif ahlaki ilkelerin/değerlerin var olduğu önermesi, b) bu ilkelerin ve değerlerin rasyonel bir planın bileşenleri (hatta kimi zaman taşıyıcıları) oldukları ve son olarak c) akıl sahibi bir varlık olarak insanın zihnine çakılı bu ilkeleri doğası gereği bilebilme kapasitesine sahip olması. Bu üç önermeyi birarada tutan temel ahlaki perspektif yukarıda tanımını vermeye çabaladığımız ahlaki objektivizmdir. Bir anlamda Aziz Thomas'ın doğal hukuk öğretisinin geçerliliği ahlaki objektivist bir zeminde kalmasıyla mümkündür. Dolayısıyla ahlaki düzlemde objektivist olmayan bir eğilimle düşünürün doğal hukuk öğretisini sürdürmesi olanaklı görünmemektedir. Aziz Thomas'ın hukuk öğretisi "ahlaki yargıların, insanların kişisel arzularını ya da duygularını yansıtmaktan başka hiçbir şey yapmadıklarını iddia eden"[54] ahlaki sübjektivizmle, ya da "sadece tek bir ahlaki kodun evrensel geçerliliğe sahip olduğu ve bunun devamı olarak objektif bir ahlaki hakikat ve gerekçelendirilme iddiasının inkârı olarak karşımıza çıkan, ahlaki değerlerin ve ilkelerin kültürel durumlara göre değişebileceğini"[55] öne süren ahlaki rölativizmle veya "ahlaki değerlerin varlığını" bütünüyle inkar eden ahlaki nihilizmle uyuşamaz.

Sıralanan üç ahlak teorisi arasında doğal hukuk teorisine gölge düşürmesi bakımından belki de en önemlisi ahlaki sübjektivizmdir. Bunun temel sebebi söz konusu yaklaşımın sadece objektif ahlaki olguların yada ilkelerin varlığını sorgulaması değil, buna ek olarak ahlak ile akıl (dolayısıyla yasa) arasındaki ilişkiyi koparmasıdır. Ahlaki sübjektivizmin, çoğu zaman, felsefi ve tarihsel kökenlerinin David Hume'un ahlak felsefesinde yattığı öne sürülmektedir. Gerçekten de Hume *İnsan Doğası Üzerine Bir İnceleme* başlıklı eserinde ahlakın

[54] James Rachels, "Subjectivism", *A Companion to Ethics* içinde, ed. Peter Singer (Oxford: Blackwell Publishing, 1993), 432.

[55] David Wong, "Relativism", *A Companion to Ethics* içinde, ed. Peter Singer (Oxford: Blackwell Publishing, 1993), 442.

akılla ilişkili bir mesele olmadığını, aksine bir hissiyat meselesi olduğunu açıkça belirtir:

> Erdemsiz sayılan bir eylemi ele alın, örneğin kasten cinayet. Onu her açıdan inceleyin ve onda erdemsizlik dediğiniz o olguyu ya da olgusal varoluşu bulup bulamayacağınıza bakın. Ne şekilde ele alırsanız alın, onda yalnızca belli tutkular, güdüler, istemeler ve düşünceler bulacaksınız. Bu durumda başka hiçbir olgu yoktur. Nesneyi incelediğiniz sürece, erdemsizlik sizden tamamen kaçar. Onu hiçbir zaman bulamazsınız, ta ki düşüncenizi kendi yüreğinize çevirip sizde bu eyleme karşılık olarak ortaya çıkan bir onaylama hissi buluncaya dek. Burada bir olgu vardır ama bu, duygunun nesnesidir, usun değil.[56]

Hume'a göre ahlaki bir yargının işlevi son derece basit ve açıktır; ahlaki yargılar davranışlara rehberlik eder, ancak aklın burada (rehberlik etmek bağlamında) hiçbir işlevi olamaz. Akıl hiçbir zaman bize ne yapacağımızı, ne türden ahlaki tercihlerde bulunmamız gerektiğini *bildiremez*. Akıl sadece eylemlerimizin doğası ve sonuçları hakkında malumat verir; ayrıca önermeler arasındaki mantıksal ilişkilerin doğası ve sonuçlarına ilişkin de bizi bilgilendirir. Örneğin, kürtaj yaptırmaya karar veren bir kadına eylemi gerçekleştirdiğinde hayatının belli açılardan kolaylaşacağını fakat fetüsün öleceğini söyler akıl.[57] Ama bundan ötesine geçmez, başka bir ifadeyle kürtajı yaptırıp yaptırmama konusunda öznenin ne yapması ya da ne yapmaması gerektiğine akıl karar ver(e)mez. Kadının böylesi bir durumda ne yapacağına ilişkin kararını belirleyen duygularıdır. Karar aşamasında fetüsün ölümünü kadın dikkate alacak mıdır? Daha doğrusu bu süreçte kadının duygularının rolü ne olacaktır? Yoksa hayatının belli açılardan kolaylaşması kadın için daha mı dikkate değerdir? Ahlaki ikilem hangi duygusal belirlenimle aşılmaya çalışılacaktır? Bütün bu sorulardan Hume'un ahlak teorisinin sonuç analizi türer: Ahlak(lılık), duygusal eğilimlerimizce belirlenir.[58]

Hume'un bu radikal yaklaşımının sonucu, doğal hukuk teorisi hakkında derin bir şüphecilik olmuştur. Ahlaki akıl yürütmede ve tercihte aklın hiçbir rolünün olmadığına yönelik bu sav (çağdaş etikte bu yaklaşımın adı emotivizmdir) doğal hukukun temel kabulünün, yani ahlak, akıl ve yasa arasında cereyan eden objektif ilişki olduğuna yönelik inancın sarsılmasına yol açmış ve hukuki pozitivizmin yükselmesinde önemli bir rol oynamıştır.

---

56 David Hume, *İnsan Doğası Üzerine Bir İnceleme*, çev. Ergün Baylan (Ankara: BilgeSu Yayınları, 2009), 316.

57 Rachels, "Subjectivism", 433.

58 *A.g.e.*, 433.

Eğer ahlaki düzlemde objektif olarak neyin doğru neyin yanlış olduğunu bilemezsek (ki bunun da meta etikteki adı gayrı bilişselciliktir), doğal hukukun ilkelerinin objektif dayanakları olduğu iddiası ortadan kalkar.[59] Bir başka hukuki pozitivist Jeremy Bentham'ın ifadesiyle; doğal hukuk hukuku gizemli kılmakta, onu mistikleştirmektedir; halbuki doğal hukukun ilkeleri ya da ona yapılan atıflar özünde "gizlenmiş kişisel kanaatlerden" ya da "insanların, yasama organı içinde düpedüz kendilerince oluşturdukları kanaatler"den fazlası değildir.[60] O halde doğal hukuk ilkeleri ne doğrulanabilir ne de yanlışlanabilir bir özelliğe sahip, öznel kanaatlerden ötesini temsil etmeyen bir iç yapıya sahiptir. Aziz Thomas'ın teoloji eksenli, ahlaki objektivizme dayalı doğal hukuk öğretisi de bu radikal eleştiriden otomatik olarak payını alır.

Aziz Thomas'ın doğal hukuk öğretisine yönelik son itiraz politik gerekçelerle şekillenir. Bu itiraz bize şunu söyler: klasik doğal hukuk öğretisi farklı politik angajmanları sağlamlaştırmak ve buna uygun karar ve eylemleri meşrulaştırmak için kullanılabilir ya da tam tersi. Örneğin Wacks, MÖ 6. yüzyılda Yunan kültüründe, yasalar ile kader arasında derin bir bağ kurulduğunu ve bu bağın son derece muhafazakar bir çerçeveye eklemlenerek "statükonun en insafsız taraflarını bile meşrulaştırmak için kolayca kullanıldığını" iddia eder.[61] Hukuk öğretisi ile politik eğilim arasında ilişki kuran bu iddiaya benzer bir iddia Hıristiyan düşüncesi ve bu düşüncenin politik mücadeleler içindeki rolü ile doğal hukuk anlayışı arasında da kurulabilir. Özellikle hükümdarın otoritesinin papaya bağımlı olması ve politik kararlarını sürekli olarak Kilise'nin tutumunu gözeterek almak zorunda kalması bu duruma örnek olarak verilebilir. Kilise'nin en yüksek egemenlik derecesine sahip olduğu yerde, ikincil bir konumda yer alan dünyevi iktidarlar yalnızca faydalı bir egemenlik şekline (faydalı sıfatını taşımalarının sebebi otoriteye tabii olanları nihai ereğe götürmekle yükümlü olmalarından kaynaklanmaktadır) ya da devlet yönetimine sahiptir. Başka bir ifadeyle, hükümdarın meşruiyeti Tanrı'nın vekili papa tarafından tanınmadığı takdirde o hükümdarın yönetimini sürdürmesi kolay olmaz. Böyle bir durumda (yani yeryüzündeki düzenin Tanrısal düzene inatla direndiği durumlarda) yeryüzü iktidarı İsa'nın askerleri tarafından şiddet yoluyla yola getirilebilir.[62] Elbette böylesi bir askeri yaklaşımı tüm Kilise üyeleri sahiplenmez fakat burada tarafımızca gösterilmeye çalışılan şey manevi

59 Wacks, *Philosophy of Law: A Very Short Introduction*, 9.
60 *A.g.e.*, 21.
61 *A.g.e.*, 3.
62 Ruby, *Siyaset Felsefesine Giriş*, 52.

iktidar ile dünyevi iktidar arasındaki sınıra ilişkin egemenlik mücadelesidir. Bu mücadelenin teorik tartışmalara yansımasını Ruby şu şekilde özetler:

> Aziz Bernard'ın (1090-1153) bir yandan kralları Haçlı Seferi'ne (1147) sevk ederken bir yandan da papanın tüm insani işler üzerindeki doğrudan iktidarını savunan bir kuram ortaya koyduğu (*Evgenia'ya Mektup III*) (çünkü "hem manevi kılıç hem de maddi kılıç Kilise'ye aittir; ama biri kilise için çekilmeli, öteki ise Kilise tarafından çekilmelidir") dönemde krallık işlevi egemen değil, egemenlik altındadır. (…) Buna karşı, Aziz Louis örneğinden ilham alan Aziz Thomas, hem papaların mutlak egemenliğini hem de bunun sonucu olan erkler hiyerarşisini reddeder. (…) Dominiken rahibinin savı, birliği, hiyerarşiyi, güvenliği ve krallığın görevlerini artık papazların teminatına dayandırmaz.[63]

Görüldüğü üzere söz konusu dönemde farklı iktidar kurumlarının egemenlik alanları üzerine ciddi bir mücadele ve tartışma vardır. Aziz Thomas krallık otoritesi ile rahip sınıfına özgü iktidar alanının yapıca birbirinden ayrılması gerektiğini savunmuştur. Ne var ki, bunu savunmak sanıldığı kadar kolay değildir. Eğer krallık otoritesi kendi içinde bir meslek olarak örgütlenmeyi gerektiriyorsa, bu örgütlenmenin teorik haritası kim ya da kimler tarafından oluşturulacaktır? Aziz Thomas egemenlik türleri arasında bir ayırım olması gerektiğini söylemiş ve bu çerçevede otorite alanlarının farklılaşmasına yönelik inancını belirtmiş olsa bile, hükümdarın yasalarının doğal hukukun ilkelerini takip etmesinin zorunluluğunu salık verir. Takip etmediği takdirde hukuki (dolayısıyla ahlaki) bir yozlaşma yaşanacaktır. Düşünürün, yaşanan yozlaşmaya halkın ne tür bir tepki göstermesi gerektiği konusundaki ikircikli tavrı da arada kalmışlığının en açık ifadesidir. Aziz Thomas'ın, bir yandan otoriteye itaati baltalayacak eylemleri meşru kılmanın tehlikeli olabileceğinin ve bu yolla daha derin haksızlıkların vuku bulduğu bir toplumsal düzen yaratılabileceğinin farkında olduğunu, ama diğer yandan da itaat edilmesi gereken tek otoritenin Tanrı ve bunun dini çerçevedeki bir uzantısı olarak İsa'nın vekili olan papa olduğunu varsaydığından bu gerçeği zaman zaman hatırlatmanın yerinde bir girişim olacağını düşündüğünü yukarıda belirtmiştik. Düşünür, dünyevi otoriteye uygulanacak itaatsizlik eylemlerini bir taraftan destekler görünmekte ama diğer taraftan bu eylemlerin apaçık şekilde yanında konumlanmak istememektedir. Bu kararsızlığının arkasındaki temel nedenin dünyevi iktidar ile manevi iktidar arasındaki gerilimde yattığı ileri sürülebilir. Sonuç olarak, çağındaki farklı egemenlik alanlarının birbirlerine karşı yürüttüğü mücadeleler ve bu pratikler ile bu pratikler sonucunda inşa edilen farklı konumlanmaların takip ettiği politik tercihlerin/stratejilerin Aziz Thomas'ın doğal hukuk öğretisine göreli de olsa etki ettiğini iddia edersek herhalde yanlış olmaz.

---

63 *A.g.e.*, 52-53.

*

Hukuki, felsefi ve politik bağlamlarda dile getirilen bu eleştirel değerlendirmeler elbette Aziz Thomas'ın teorisini asla küçültmez. Düşünür doğal hukuk alanında havada uçuşan fikirleri belirli bir sistematik bakış altında toplayan ve mantıksal düzleme oturtarak argümanlaştıran ilk düşünürdür. Mantıksal argümantasyonla birlikte doğal hukuk teorisi tam anlamıyla felsefi bir çerçeve kazanmıştır. Bu yüzden bugün bile klasik doğal hukuk teorisi dendiğinde ilk akla gelen isim Aziz Thomas'tır. Günümüzde post-metafizik bir söylem döneminde yaşıyor olmamız her ne kadar teoloji-merkezli bir hukuk anlayışının savunulmasına ve geliştirilmesine ilişkin (haklı olarak) kimi yapısal kısıtlar getirse de, Aziz Thomas'ın doğal hukuk anlayışına yöneltilen eleştirilere benzer eleştirilerin bugün halihazırda geçerliliği olan ve tartışılan doğal hukuk öğretilerine de yöneltilmesi düşünürün fikirlerinin çağıyla sınırlı kalmadığının en açık göstergelerinden biri olarak yorumlanabilir. Örneğin bugün için en çok gündemde olan insan hakları teorisi (ki modern doğal hukuk teorisinin kollarından biridir) hem hukuki, hem felsefi hem de politik açılardan tartışılmaktadır. İnsan haklarının hukuki ve felsefi temellerinin/dayanaklarının ne olduğu tartışması felsefeciler ve hukukçular açısından vazgeçilmezdir. Yine insan haklarının politiğinin yapılması gerektiğine yönelik kimi siyaset teorisyenlerinden yükselen itirazlar doğal hukuk teorileri ile politik kurumlar ve aktörler arasındaki ilişkiyi sorunsallaştırmayı amaçlamaktadır. Doğal hukuka yönelik tüm bu farklı tartışmaların düğümlendiği nokta, bir normun/ilkenin hukuki geçerliliğinin onun ahlaki nitelikleriyle olan ilişkisidir. Bu ilişkinin rasyonel bir düzlemde kurulması hukuki, felsefi ve politik problemleri karşılamada önemli bir kapı aralayabilir. Çağdaş bir Thomasçı olan John Finnis bu konuyla ilişkili olarak şunu öne sürer: "Aquinas için, ahlaki olarak doğru olanı keşfetmek, … neyin *akılcı* olduğunu sormaktır."[64] Çağımızda Aziz Thomas'ın doğal hukuk öğretisini bizler için hala anlamlı ve önemli kılan kanımızca budur.

[64] Wacks, *Philosophy of Law: A Very Short Introduction*, 17.

Kaynakça

Akyol, O. Faruk. *Thomas Aquinas, Doctor Angelicus: Hayatı, Eserleri ve Düşüncesi*. İstanbul: Homer Kitabevi, 2005.

Aquinas, Thomas. *Aquinas: Selected Philosophical Writings*. Çeviren ve Editör Timothy McDermott. Oxford: Oxford University Press, 1998.

-. *Aquinas: Political Writings*. Çeviren ve Editör R. W. Dyson. Cambridge: Cambridge University Press, 2002.

Atayman Erçelik, Pelin. "Marcus Tullius Cicero". *Siyaset Felsefesi Tarihi* içinde, 62-76. Editörler Ahu Tunçel ve Kurtul Gülenç. Ankara: Doğu Batı Yayınları, 2017.

Austin, John. *The Province of Jurisprudence Determined*. Editör W. E. Rumble. Cambridge: Cambridge University Press, 1832 <1995>.

Bix, Brian H. "Natural Law: The Modern Tradition". *The Oxford Handbook of Jurisprudence and Philosophy of Law* içinde, 61-103. Editörler Jules Coleman ve Scott J. Shapiro. Oxford: Oxford University Press, 2002.

Bix, Brian. "Natural Law Theory". *A Companion to Philosophy of Law and Legal Theory* içinde, 211-217. Editör Dennis Patterson. Blackwell Publishing, 2010.

Cevizci, Ahmet. *Ortaçağ Felsefesi Tarihi*. Bursa: Asa Kitabevi, 2001.

Cicero. *De Legibus*. Çeviren Clinton Walker Keyes. Loeb Classical Library. Edinburgh: St. Edmundsburry Press, 2000.

-. *Devlet Üzerine*. Çeviren C. Cengiz Çevik. İstanbul: İthaki Yayınları, 2014.

Çotuksöken, Betül. "İnsan-Dünya-Bilgi Bağlamı Olarak Ortaçağ ve Ortaçağın Aydınlığı". *Ortaçağ Yazıları* içinde, 162-183. İstanbul: Notos Kitap, 2011.

Finnis, John. *Natural Law and Natural Rights*. Oxford: Clarendon Press, 1980.

Hume, David. *İnsan Doğası Üzerine Bir İnceleme*. Çeviren Ergün Baylan. Ankara: BilgeSu Yayınları, 2009.

Jones, W. T. *Ortaçağ Düşüncesi/Batı Felsefesi Tarihi II. Cilt*. Çeviren Hakkı Hünler. İstanbul: Paradigma Yayınları, 2006.

Murphy, Mark. "The Natural Law Tradition in Ethics". *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Editör Edward N. Zalta. https://plato.stanford.edu/entries/natural-law-ethics/#toc. Çevrimiçi 8 Ocak 2018.

Rachels, James. "Subjectivism". *A Companion to Ethics* içinde, 432-441. Editör Peter Singer. Oxford: Blackwell Publishing, 1993.

Ruby, Christian. *Siyaset Felsefesine Giriş*. Çeviren Aziz Ufuk Kılıç. İstanbul: İletişim Yayınları, 2014.

Sezer, Devrim. "Yargı ve Etik, İtiraz, Tartışma, Demokrasi: Arendt'te Yargı". *Yargıya Felsefeyle Bakmak* içinde, 107-135. Hazırlayanlar Kurtul Gülenç ve Özlem Duva. İstanbul: YKY, 2017.

Smith, Michael. "Realism". *A Companion to Ethics* içinde, 399-410. Editör Peter Singer. Oxford: Blackwell Publishing, 1993.

Soper, Philip. "Some Natural Confusions About Natural Law". *Michigan Law Review*, Vol. 90, Sayı 8 (1992, Ağustos): 2393-2423.

Wacks, Raymond. *Philosophy of Law: A Very Short Intro*duction. Oxford: Oxford University Press, 2006.

Wong, David. "Relativism", *A Companion to Ethics* içinde, 442-450. Editör Peter Singer. Oxford: Blackwell Publishing, 1993.

.

İBN SÎNÂ'DA BEN BİLİNCİ

Aliye KARABÜK KOVANLIKAYA*

SELF-CONSCIOUSNESS IN AVICENNA

Öz

İbn Sînâ'nın ruh tanımı ile Aristoteles'inki arasındaki görünürde önemli bir fark yoktur. Ruh anlayışlarındaki farklar tanımlarda geçen terimlerin farklı anlamları dikkate alınarak incelenebilir. İbn Sînâ, ruh söz konusu olduğunda özellikle Aristoteles'in analizlerinde problematik veya belirsiz kalan noktaları aşmayı sağlayacak düzenlemeler yapmayı hedefler. İkisi arasındaki farklar ben bilinciyle ilgili değerlendirmelerinde ifadesini bulur. Aristoteles'te başka bir şeyin bilinci olmayan bir bilinç en azından problematiktir. İbn Sînâ'ya göre ise böyle bir bilinç zorunludur. Ruh ile cismin/bedenin cevher düzeyinde ayrılması başka herhangi bir şeyin bilinci olmayan bir bilince yer açılmasını sağlar. Ruh ile cisim/beden arasındaki ayrılığın zorunlu sonucu ise Aristoteles'te olmayan dış his ve iç his ayrımıdır. İbn Sînâ bu ayrım sayesinde ruhun faaliyetleri olarak müşterek his (*koine aisthesis*), tahayyül (*phantasia*) ve ayırt etme (*krinein*) ile ilgili sorunları ve belirsizlikleri aşmayı hedefler. Dış hisler müşterek hisse, müşterek his de dahil olmak üzere tüm iç hisler en üst hissetme kuvvesi olarak vehmetmeye tabidir. Vehim kuvvesi Aristoteles'teki zannetmeyi de (*doksa*) büyük ölçüde içeren hüküm kuvvesidir. Vehim kuvvesinin diğerleri üzerindeki hakimiyetine bağlı olarak tüm hissî bilinç temsilidir. Bu çalışmada İbn Sînâ'da dış ve iç hissetmelerin nasıl aynı zamanda idrak olabildiklerini inceleyeceğiz. Bundan sonra, sırasıyla insanın sadece hissî suret veya manaların edinilmesi olarak hissî bilincinin değil içeriği bakımından histen bağımsız olması nedeniyle saf denilebilecek idrakinin dahi bir suret veya mananın idraki olması nedeniyle hükmün şartlarına tabi olduğunu, bu nedenle saf idrak ile saf akletme arasında fark gözetilmesi gerektiğini, saf akletmenin ben bilincinden ibaret olduğunu, bu bilincin reflektif olmak zorunda olan tüm diğer bilinç faaliyetlerine zemin teşkil ettiğini öne süreceğiz.

* Galatasaray Üniversitesi, Felsefe Bölümü, Doç. Dr., akovanlikaya@gsu.edu.tr.

Felsefi Düşün Akademik Felsefe Dergisi, Sayı: 10 / Ortaçağ ve Rönesans Felsefesi, Nisan 2018: 125-148.
(Makale Gönderim: 01.01.2018 / Makale Kabul: 24.04.2018)

Anahtar kelimeler: Aristoteles, İbn Sînâ, ruh, hissetme, idrak, bilinç.

Abstract

At first glance there appears no important distinction between Aristotle's and Avicenna's definitions of the soul. The differences between their conceptions of the soul can be investigated through taking into account the different meanings of the terms involved in their definitions of the soul. Avicenna aims to make clear the points which remain problematic or ambiguous in Aristotle's analyses. The differences manifest themselves in their evaluations of self-consciousness. In Aristotle, a consciousness that is not the consciousness of another thing is at least problematic. According to Avicenna, on the other hand, such a consciousness is necessary. The separation of the soul from the body on substantial level makes it possible to open a place for a consciousness that is not the consciousness of another thing. One of the necessary consequences of the distinction between the body and the soul is the distinction of inner sense and outer sense, which has no counterpart in Aristotle. Avicenna aims to solve some problems and to eliminate ambiguities concerning the common sense (*koine aisthesis*), the imagination (*phantasia*) and the awareness as the distinguishing (*krinein*) faculty. Outer senses are subject to the common sense and all inner senses including the common sense are subject to the estimation (*wahm*) as the uppermost faculty of sensibility. The estimation is a faculty of judgment which also includes to a large extent Aristotle's opining (*doksa*). Due to the dominance of the estimation upon others sensible faculties, all sensible consciousness is representational. In this paper we shall examine how the outer sensibility and the inner sensibility can both be apperceptive faculties. Then, we shall argue respectively that not only human sensible consciousness as the apprehension of sensible representations and significations (*mana*) but also the understanding as an apperceptive faculty which can be called pure, being independent from sensations with respect to its content, is also subject to the conditions of judging activity since it is still a consciousness of a representation or a signification. In connection with this fact, we shall also argue that it is necessary to consider a distinction between pure understanding and pure intellection, and the pure intellection is basically self-consciousness and this consciousness is the ground of all reflective activities.

Keywords: Aristotle, Avicenna, soul, sensibility, perception, consciousness.

I ♣

İster farkındalık ister bilinç diyelim, ister hissî ister aklî olsun, konuyla ilgili temel meselelerden biri bir şeyin farkında olmanın aynı zamanda ona dair farkındalığın farkında olmayı da gerektirip gerektirmediğidir. Soruyu olumlu cevaplamak ikinci farkındalık için üçüncüsüne, üçüncü farkındalık için dördüncüsüne müracaat etmeyi zorunlu kılacağından, buna bağlı olarak sonsuzca geri gitmeyi gerektireceğinden sorunu çözümsüz bırakacaktır. Olumsuz cevaplamak, yani en geniş anlamıyla zihnimin bağlantı kurduğu her şeyin tam da bu bağlantı nedeniyle her zaman bilincinde olduğumuzu öne sürmek ise bilincinde olmadığımız bilinç içeriklerini imkânsız kılacağından bilincin çeşitli tarzlarıyla çelişecektir. Konuyla ilgilenen düşünürler iki taraftan mümkün olduğunca uzak kalmaya çalışarak çözüm getirmeye çalışmışlardır.[1]

Aristoteles'in *Peri Psykhes*'i[2] ruhla ilgili birçok konu gibi bu konunun da yer aldığı temel metinlerden biridir. İbn Sînâ'nın *Şifâ* külliyatının Fizik kısmının altıncı ve son kitabı olan *Kitâbü'n-Nefs*[3] eseri de Aristoteles'inki gözetilerek

---

♣ Bu makale araştırmacı olarak dahil olduğum, TÜBİTAK ve CNRS'in iş birliğiyle desteklenen "Aristoteles ve İbn Sînâ'nın Ruh Kavrayışlarının Karşılaştırmalı ve Eleştirel Değerlendirilmesi" başlıklı (Program kodu: 2505, Proje no: 114K786) araştırma projesi çerçevesinde yapılan çalışmaların ürünüdür. TÜBİTAK'a, CNRS'e, projede beraber çalıştığım Proje Yürütücüsü Dr. Öğr. Üyesi Ömer Aygün'e, Proje Araştırmacısı Dr. Öğr. Üyesi Esat Burak Şaman'a, Prof. Dr. Marwan Rashed'e ve projeye katkısı olan herkese teşekkür ederim.

1 Bilinçle ilgili bu sorunun en etraflıca incelendiği muhtemelen ilk ve en temel metin Platon'un "Theaitetos" diyaloğudur. Sokrates konuşma henüz biraz ilerlemiştir ki dinleyenlere şöyle der: "En müthiş soruyu ortaya atıyorum. Bunun anlamı, kanıma göre, şöyledir: bir şey bilenin, bildiği şeyi bilmemesi mümkün olur mu?" (*Platon: Diyaloglar*, ed. M. Bayka (İstanbul: Remzi Kitabevi, 2013), 481; *The Collected Dialogs of Plato*, cilt II, ed. E. Hamilton ve H. Cairns (Princeton: Princeton University Press, 1961), 871; 165b) Eserin Macit Gökberk tarafından yapılan çevirisinin atıf yaptığım baskısında bu önemli cümle basit bir hata yüzünden tam tersi anlamı verecek şekilde yer alıyor: "Bir şey bilenin bildiği şeyi bilmesi mümkün olur mu?" Belki yeni baskılarında düzeltilmesine vesile olur düşüncesiyle burada belirtmeyi uygun gördük.

2 Aristoteles'in *Peri Psykhes* adlı eserine atıflarda eserin Latince adından hareketle yaygın olarak benimsenen 'DA' kısaltmasını ve Aristoteles'in eserlerinin Bekker edisyonundaki sayfa, kolon ve satır sırasını belirten Bekker numarasını kullanacağız. Eserden çeviriler, aksi belirtilmediği sürece Eski Yunanca ve Fransızca metinlerin beraber yer aldığı *Aristote: de l'âme,* ed. A. Jannone, çev. E. Barbotin (Paris: Société d'Edition "Les Belles Lettres", 1966) esas alınıp, Kaynakça'da belirtilen diğer çevirilerle karşılaştırarak yazar tarafından yapılacaktır.

3 İbn Sînâ'nın *Kitâb'un-Nefs* eserine atıflarda KN kısaltması kullanılacaktır. Çeviriler J. Bakoş'un Fransızca çevirisinin yer aldığı *Psychologie d'Ibn Sînâ (Avicenne) d'après son oeuvre*

kapsadığı konuları, özellikle problematik kalan yerleri açmaya çalışarak inceler. İbn Sînâ ruhu ilk eserinden son eserine[4] kadar incelemeyi sürdürmüştür. Ayrıca *en-Necât*'ın Beşinci Makalesi[5] ile *el-İşârât ve't-Tenbîhât*'ın Üçüncü Namat'ında[6] kapsamlı bir şekilde incelenir. Bundan başka İbn Sînâ'nın hayatının son dönemindeki yazışmalarından oluşan, *Mubahasât*[7] başlığı altında toplanan metinlerde ve *Tâlikat*[8] başlığı altında toplanan notlarda geniş yer tutar.[9]

Bu çalışmada İbn Sînâ'nın görüşleri için konuyu en kapsamlı ve sistematik bir şekilde incelediği, *Şifâ* külliyatına ait *Kitâbü'n-Nefs*'i temel alacağız. Aristoteles'in *Ruh Üzerine*'siyle birlikte gözeterek, bilincin bilinci sorununun çözümü olarak ben bilinci önerisi bakımından değerlendirmeye çalışacağız. İbn Sînâ'nın Aristoteles'in metninde en azından belirsiz kalan bir hususu açık hale getirdiğini öne süreceğiz. Hem *Ruh Üzerine* hem *Kitâbü'n-Nefs* düşünürlerin doğa araştırmasının son kısmını oluşturan eserlerdir. Eserlerde ruh esasen bir doğa konusu olarak hareketi-sükûneti bakımından, yani faaliyeti bakımından incelenir; cevheri veya zatı bakımından (bunun mümkün olup olmaması bir yana) araştırılmaz. Dolayısıyla ruh araştırması bu eserlerde bir doğa araştırmasıdır; doğa araştırmasının sınırına ulaşarak tamamlanmasıdır.

As-Sifa, ed. Jan Bakoş (Prag: Çekoslovak Bilimler Akademisi Yayınları, 1956) isimli eseri temel alınarak ve *Classical Arabic Philosophy,* ed. ve çev. J. McGinnis ve David C. Reisman, Indianapolis/Cambridge: Hackett Publishing Company, Inc. 2007) içinde yer alan bazı bölümleriyle karşılaştırılarak yazar tarafından yapılacaktır.

4 İbn Sînâ'nın ilk eserinin, eserin ilk Almanca çevirisini ve edisyonunu yapan Landauer tarafından 996-997 yıllarına tarihlenen "Ruh Üzerine Özet" olduğu öne sürülür. Buna dair kanıt son eseri (ölüm yılı 1037'dir) olduğu kabul edilen "Natık Ruh Üzerine" başlıklı metinde yer alır. İbn Sînâ son eserinde yaklaşık 40 yıl önce yazdığı ilk eserinin de ruh üzerine olduğunu belirtir. Dimitri Gutas, *Avicenna and The Aristotelean Tradition,* "On The Rational Soul", (Leiden/Boston: Brill, 2014), 67-75 (Metin 14) ve "Compendium On The Soul", 80-86 (Metin 1).

5 *Avicenna's Psychology*, çev. Fazlur Rahman (Westport-Connecticut: Hyperion Press, Inc.1981). İbn Sînâ, *En-Necat: Felsefenin Temel Konuları,* çev. Kübra Şenel (İstanbul: Kabalcı Yayıncılık, 2012), 146-178.

6 İbn Sînâ, *El-İşârât ve't-Tenbîhât: İşaretler ve Tembihler*, çev.ler Ali Durusoy, Muhittin Macit, Ekrem Demirli (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2014).

7 Gutas, *Avicenna and The Aristotelean Tradition,* 159-160.

8 *A.g.e.,* 162-164.

9 İbn Sînâ'nın okuduğu Arapça *Ruh Üzerine* metninin kenarlarına yazdığı yorumlardan oluşan metnin herhangi bir dile ilk çevirisi, söz konusu proje çerçevesinde Dr. Öğr. Üyesi Esat Burak Şaman tarafından "Aristoteles'in Kitab'un-Nefs'inin Haşiyelerine Ta'likât" başlığı altında yapılmıştır; yayına hazırlanma çalışmaları devam etmektedir.

İki düşünür için de ruhun böyle bir araştırmaya konu olmasının nedeni doğal cisimlerin bazıları doğup, beslenip, büyüyüp, zorakî olmayan bir şekilde hareket edip, üreyip, hissedip, düşünüp ölürken başka doğal cisimlerin bu özellikleri haiz olmamasıdır. İki tür doğal cisim arasındaki fark cismanî olması mümkün olmayan bir farktır. Ruh (*psykhe* ve *nefs*) iki tür doğal cisim arasındaki farkın kaynağına verilen isimdir. Ruhun böyle anlaşılması tek başına cisimden bağımsız olmasına delil teşkil etmez. Ruh, tüm faaliyeti cisme bağımlıysa, cisimden ayrı olamaz. Ruhun cisimden ayrı olabilmesi veya ayrıldığında var olabilmesi için cisme ihtiyaç duymayan, cismin aracılığını gerektirmeyen bir faaliyetinin olması gerekir. Bu hususun ve bağlantılı diğerlerinin iki düşünürün ruh tanımlarından hareketle incelenmesi uygun olabilir.

II

Aristoteles ruh tanımına üç aşamada ulaşır: İlk aşamada ruhu, "hayatı bilkuvve haiz doğal cismin *eidos* anlamında cevheri (*ousia*)" diye tarif eder.[10] Bu ifade ruhun ne olduğundan çok ne olmadığına ilişkindir. Ruh madde anlamında ya da madde ile *eidos*'un beraberliği anlamında değil sadece *eidos* anlamında cevherdir. Aristoteles'e göre ruh cevherin ilk *entelekheia* olması anlamında cevher olduğundan, buradan ikinci aşamaya geçilir ve ruhun "hayatı bilkuvve haiz doğal cismin ilk *entelekheiasi*"[11] olduğu tespit edilir. Bu tespit her organik cisim için geçerli olduğundan, 'hayatı bilkuvve haiz doğal cisim' yerine 'organik doğal cisim' yerleştirilerek nihaî tanıma ulaşılır: "Ruh, organik doğal cismin ilk *entelekheiasıdır*."[12]

İbn Sînâ'nın ruh tanımı da benzer bir seyir izler, hareket noktası ruhun suret veya suret benzeri bir şey olmasıdır: "Açıktır ki, ruhun kendisi bir cisim değildir, hayvanın veya bitkinin bir kısmıdır: Bir suret veya surete benzer bir şeydir veya kemaldir."[13] Ruh hem kendisinden neşet eden fiiller hem de hissî ve aklî suretleri kabul etmesi, bu suretlerin onda fiilî olması dikkate alındığında *kuvve* olarak değerlendirilebilir. Öte yandan onu kabul eden madde bakımından *suret* olarak değerlendirilmesi mümkündür. Ayrıca, kendi başına tam olmayan cinsin, türde sayesinde tamamlanması bakımından da ruhun *kemal* olması mümkündür.[14] Bununla birlikte, ruhun kuvve diye değil

[10] *DA* II 412a20-22.
[11] *DA* II 412b1-3.
[12] *DA* II 412b5-6.
[13] *KN*: Bakos, 6; McGinnis&Reisman, 176.
[14] *KN*: Bakos, 6; McGinnis&Reisman, 177.

kemal diye anlaşılması daha uygundur, kuvve sadece ruhun hareketlerini açıklayabilir, ruhun kabullenici cihetini belirten hissetmeyi açıklayamaz.

Ruhun suret yerine kemal olarak anlaşılması İbn Sînâ'nın kendi ruh anlayışı ile Aristoteles'inki arasındaki farklılıklara temel teşkil eden ayrımıdır. Suret *(eidos*) ile kemal (*entelekheia*) bazı durumlarda örtüşebilir. Fakat bundan ikisinin aynı olduğu sonucu çıkarılmamalıdır. "Her suret bir kemaldir, fakat her kemal suret değildir".[15] Suret daima maddeye göreyken, kemal (madde ile suretin) bütün(ün)e göredir.[16] Ruha atfedilen tüm faaliyetleri kapsayabilmesi için en uygun olanı ruhu kemal olarak tanımlamak olacaktır. Bu tanım aynı zamanda ruhun maddeden ayrı olup olmadığının tartışılabilir hale gelmesine de izin verecektir. Tıpkı Aristoteles'teki gibi ruh ikincil değil ilk kemaldir. Bu mülahazalar neticesinde içeriği bakımından faklı olmakla birlikte lafzı bakımından Aristoteles'inkinden farklı olmayan ruh tanımına ulaşılır: "Ruh hayatî faaliyetleri gerçekleştiren organları haiz doğal cismin ilk kemalidir."[17]

Kemal ile suret arasında gözetilen fark İbn Sînâ'ya göre ruhun cisimden ayrı olabilmesinin zeminidir. Dikkat çekmek istediğimiz nokta, tıpkı Aristoteles'in ruhu ancak *eidos* olması sayesinde organik cismin *entelekheiası* olarak tanımlamasının cismanî olmayan bir faaliyeti (akletme) ruha atfetmesini engellememesi gibi, kemal olarak ruhun cisimden ayrı olmasının birçok faaliyetini cisimde veya cisimle gerçekleştirmesini engellememesidir.[18] İbn Sînâ'nın ruh söz konusu olduğunda Aristoteles'ten en çok uzaklaştığı hususlar *Ruh Üzerine*'de problematik kalan bu ve benzeri konularıdır. Aristoteles'in görüşlerini doğrudan reddetmeyi değil geliştirmeyi, metnin tartışılmaz addedilen yerleriyle tutarlılığın sağlanmasını hedefler. Bu nedenle belirsiz kalan noktaları açmaya çalışır, bunun sonucu olarak da esaslı değişikliklere yer verir.

---

15 *KN*: Bakos, 6; McGinnis&Reisman, 177.

16 *KN*: Bakos, 7; McGinnis&Reisman, 177.

17 *KN*: Bakos, 10; McGinnis&Reisman, 178.

18 Bu konunun gerektiği gibi değerlendirilebilmesi için Aristoteles ile İbn Sînâ'nın kuvve-fiil-*entelekheia* (kemal) öğretilerinin ayrıntılı bir şekilde incelenip karşılaştırılması gerekir. Bunun hakkıyla yapılabilmesi de ikisi arasındaki yaklaşık 1300 yıllık sürede hâkim olmuş felsefi geleneklerin araştırılmasını ve bu geleneklere yönelik eleştirilerin değerlendirilmesini içermelidir. Ruh anlayışı arasındaki farkları da açıklayabilecek böyle bir araştırma, sadece iki eseri konu alan çalışmamızın sınırının çok ötesindedir. Konuyla ilgili olarak bakınız: Robert Visnowky, *Avicenna's Metaphysics in Context* (Ithaca, New York: Cornell University Press, 2003).

III

Ruhun *eidos*/suret olarak anlaşılıp anlaşılmaması ruhun kendine yönelik bilincinin doğasını doğrudan belirler. Özellikle iki düşünürün ruhun faaliyetlerini genel olarak kuvve halinde olanın fiil haline gelmesi olarak açıklama yolunu tuttuklarını, tanıma/bilme/bilincine varma faaliyetini *eidos*/suretin maddeden farklı düzeylerde soyutlanması olarak analiz ettiklerini hatırda tuttuğumuzda, ruhun *eidos*/suret olup olmamasının ne kadar önemli olduğu ortaya çıkar. Bu noktada *eidos*/suret yerine konumuz açısından çok büyük sakınca doğurmayacağını düşünerek ikisine de denk düşecek şekilde 'temsil' terimini kullanmaya müsaade isteyelim. Ruh şeyleri temsilleri sayesinde tanıyorsa, kendisi de bir temsilse, kendisinin bilincinde olması demek tıpkı diğer şeylerin bilinci için geçerli olduğu gibi, bir temsilin, olduğu temsilin bilincinde olması demek olur. Böyle bir durumda kendine yönelik bilinci temsilî bir bilinç olmanın ötesine geçmez; ruhun kendini tanıması/bilmesi diğer şeyleri tanıması/bilmesi ile aynı seviyede kalır. Ruh kendinin farkına ancak temsili vasıtasıyla, temsilinden dolaşarak, bir fark sayesinde varıyorsa böyle bir farkındalık "reflektif", "yansımalı" bilinç olur.

Eğer ruh cismin temsili olmaksızın kemaliyse, ruhun kendini tanıması için temsilin aracılığı zorunlu değildir. Bu durumda ruhun kendisine dair bilinci öncelikle temsilî değil fiilîdir.[19] Ruhun kemali bilinç ile bir ve aynı şeydir. Ruh başka şeyleri yine temsilleri sayesinde tanıyabileceği ve onlarla bu şekilde bağlantı kurabileceği için, başka şeylere yönelik bilinci ile kendi bilinci arasında doğaları bakımından bir fark vardır. Bu tür ben bilinci reflektif değildir, ruh bir yansıma sayesinde kendine dönerek değil, temsilen değil fiilen bilir. Ruh ile ruhun bilinci arasında mesafe yoktur. Bununla birlikte bu durumda dahi ruhun kendisi hakkında bir temsil oluşturması, başka şeyleri bilmesine benzer şekilde kendine yönelerek, kendini temsilen bilmeye çalışması imkânı hâlâ vardır.

Temsilen bilmek ile fiilen bilmek arasındaki fark, temsilen olmak ile fiilen olmak arasındaki farka, aşk filmi seyretmekle aşık olmak, savaş oyunu oynamakla savaşın içinde olmak, seyirci olmakla oyuncu olmak arasındaki farka, oynamak ile yaşamak arasındaki farka, acı veya haz hissetmek ile acı ve haz hissettiğini hatırlamak arasındaki farka benzer olmalıdır; şöyle ki son örnekte kolayca görülebileceği gibi biri diğerini dışlamaz. Konumuz

[19] Temsilî ve fiilî bilinç ayrımının, konunun doğası gereği Descartes'ın Üçüncü Meditasyon'da bir ideanın sebebi bakımından yaptığı ayrımla akrabalığı vardır. Bkz: *Œuvre de Descartes*, cilt IX, ed. Charles Adam ve Paul Tannery (Paris: Libraire Philosophiques J.Vrin, 1996), 32-33.

açısından önemli olan soru temsil sayesinde işleyen bilinç, 'bir birlik verme faaliyeti olarak ruhsal faaliyeti temellendirmeye yeter mi, yoksa bunun için temsilden bağımsız bir bilinç zorunlu mu' sorusudur.

Ruhu *eidos* olarak anlayan Aristoteles, başka *eidosların* bilincine varan olarak ruhun kendisinin bilincine de ancak *eidos* olması sayesinde varabileceğini aklî faaliyet düzeyinde bile önümüze koyar: " [Akıl] makulleri nasıl aklediyorsa kendisini de öyle akleder."[20] Bununla birlikte aynı zamanda metnin hem önceki hem sonraki bölümlerinde akılla ilgili söyledikleri sorunun cevabını belirsizleşir.[21] İbn Sînâ ise Aristoteles'teki belirsizliğin elbette farkında olarak, ruhu kemal olarak tanımlar ve surete bağlı olmadan da işleyebilen bir bilincin temsilî bilinçler için zorunlu olduğunu en baştan öngörür.

Bilincin bilinci olarak ben bilinci sadece aklî değil temsilî olmak zorunda olan hissî bilinç için de problematiktir. Herhangi bir hissetme fiiline birliğini verenin ne olduğu tartışması bilincin bilinci tartışmasının en alt ve temel seviyesidir.

IV

Hem Aristoteles hem İbn Sînâ için hissetme, hissînin *eidos*/suretinin maddesinden ayrı olarak kabul edilmesidir.[22] İbn Sînâ suretin maddeden ayrılarak fakat maddî özelliklerle beraber alındığını özellikle vurgular. Bu şekilde ruhta kuvve halinde olan fiil haline gelir. Aristoteles ilk *entelekheia*-ikinci *entelekheia* ayrımını hissetmenin iki aşamasını açıklamak için de kullanılır. İlk aşama duyu organında meydana gelen hareket ve hal değiştirmedir ikinci aşama ise hissedenin herhangi bir hal değişimine uğramadan farkına varması ve kendini muhafaza etmesidir.[23]

Benzer şekilde İbn Sînâ'ya göre de hissetme iki aşamalıdır. Hisse konu olanın duyu organına tab edilmesi, organın onu hissetmesi, organın suretle suretlenmesi ile ruhta hissetmek farklıdır.[24] Aristoteles'ten farklı olarak İbn Sînâ'da ilki dış hisse, ikincisi iç hisse tekabül edecektir. Öyle ki, hisseden, bir anlamda, cismi değil daima kendisini hissedecektir. İkinci aşama hareket ile

20 *DA* III 430a2-3.

21 "Akla, yani temaşa eden kuvveye gelince… öyle görünüyor ki, sanki başka cins bir ruh, sadece o ayrı olabilir bozulurdan, ebedî olduğu için." (*DA* II 413b 20-25) "Ayrı olduğunda, her neyse odur; ölümsüz ve ebedî olan da odur." (*DA* III 430a20-25)

22 *DA* II 424a18 ve KN, 40, 43.

23 *DA* II 417a10-30

24 *KN*, 43

gerçekleşmeyecek, bir zıttan diğerine hal değiştirme söz konusu olmayacak, bununla birlikte kuvve halinde olan kemalin fiil haline gelmesinden ibaret olacaktır.[25] Aristoteles'te olmayan iç his-dış his ayrımı beraberinde yine Aristoteles'te tam karşılığı olmayan bir terimi, idrak (algı) terimini getirir. İdrakin şartlarına tabi olmamış bir his, yani sadece fizikî veya fizyolojik bir maruz kalma hakikî anlamıyla, farkında olunan bir şey olarak hissi sağlamayacaktır. Dışa ilişkin hiçbir farkındalığım yoktur ki onu kendimde hissetmeyi gerektirmesin. Tek başına dış his farkındalık sağlamaz. Dışımdakini farkında olacak şekilde hissetmem (ki, bundan bağımsız olarak bir hissîden bahsetmek sorunludur) ancak iç farkındalığım sayesindedir. Tüm bunlar gözetildiğinde idrakten, aklî yeti gerektiren bilinci zorunlu kılmayacak bir fark etmeyi veya farkında olmayı anlamanın yerinde olacağı kanaatindeyiz. Böyle anlaşıldığında idrak etme Aristoteles'te aşağı yukarı aynı anlamları taşıyan *krinein* faaliyetine[26] yaklaşacaktır. Öte yandan hemen belirtmemiz gerekir ki, İbn Sînâ'da idrakten sadece hissî idraki anlamak da kısıtlayıcı olacak, başka türlü farkındalıkların önünü kesebilecektir.

Aristoteles'te hissetme ruhun dışındakini tanıma faaliyetidir; dışa yönelik olanın yanı sıra bir de iç his yoktur. Bununla birlikte İbn Sînâ'nın iç hisse atfettiği işlevin en azından bir kısmını karşılayan müşterek his vardır. Şimdi Aristoteles'in müşterek his öğretisi ile İbn Sînâ'nın iç his öğretisi üzerinde durarak farkındalığın farkındalığı sorununa nasıl çözüm önerdiklerini inceleyelim.

V

Aristoteles ile İbn Sînâ arasındaki devamlılığın ve farkların en kolay görülebileceği alan ilkinin metin açısından çok sorunlu müşterek his (*koine aisthesis*) ve sanki onun uzantısı olan tahayyül açıklaması ile ikincisinin bu sorunları aşmak için geliştirdiği iç his öğretisidir.[27] Aristoteles'te müşterek his, beş hassenin tek tek incelenmesinden sonra bunlardan başka 'özel' hasse olmadığını temellendirmeye çalışırken bahse konu olmaya başlar. [28] Hasselerin her biri belli bir şeye yönelmiş, uzmanlaşmıştır. Her birinin cismanî organı ve kendine has mahsusları vardır; biri diğerine özgü olanı hissedemez: Göz işitmez, kulak görmez. Ruhun faaliyetleri arasında organı

25 *KN*, 46

26 *DA* III 426b10-30. Burada Aristoteles her hassenin mütekabili olan hissîye ait farkları ayırt ettiğini belirtir. İlerleyen sayfalarda bu konuyu inceleyeceğiz.

27 Konuya ilişkin kapsamlı bir inceleme için bakınız. Esat Burak Şaman, "Aristoteles ve İbn Sînâ'da His ve İdrak", *Kutadgubilig*, Sayı 34 (Haziran 2017): 421-437.

28 *DA* III 425a14

olanlar sadece özel hislerdir. Fakat bu beş hasseden hiçbirine özgü olmamakla birlikte hissedilen, his konusu olan şeyler vardır; hareket, sükûnet, sayı, şekil ve büyüklük gibi.[29] Bunların his ile bağlarının kurulması için nasıl his mütekabili olabildiklerinin açıklanması gerekir. Özetle söyleyecek olursak, Aristoteles beş hasseden başkası olamayacağını temellendirdikten sonra, tek başına hiçbiriyle hissedilmedikleri halde müştereken hissedilenlerden hareket eder.

Fakat müşterek his konusu, sadece biraz önce saydığımız, tıpkı özel hisler gibi kendiliğinde (*kat' auta*) hissî olan müşterek hislerle sınırlı kalmaz. Dahil edilmesi gereken en az iki konu daha vardır: Birincisi gördüğümü, işittiğimi, yani hissettiğimi hissetmem[30], diğeri ise his mütekabillerinin farklılığını beraberce hissetmem; balın sarısı ile tadını hissetmem tıpkı beyazı Kleon'un oğlu diye hissetmem gibi.[31] Bunlardan başka, önceden hissedip artık hissetmiyor olduklarımı hatırlayabilmeme müşterek hissin dahli olduğu kesindir.[32] Ayrıca genel olarak akıl da dahil olmak üzere ruhun diğer yetilerinin (özellikle harekete geçirenlerin) tek tek hasselerle bağlantısı daima müşterek hissin aracılığına ihtiyaç duyar. Şimdilik yukarıda belirttiğimiz üç işlev üzerinde durmakla yetinelim.[33]

Aristoteles'in beş hasseden tek başına hiçbirine denk düşmedikleri halde his mütekabili olmaları nedeniyle müşterek his bahsini açtığı hareket, sükûnet, sayı, şekil ve büyüklük felsefenin, matematiğin ve doğa bilimin en temel konularındandır. Dolayısıyla Aristoteles'in bunları müşterek hisle açıklamaya çalışmasında eksiklikler olması neredeyse kaçınılmazdır. Bunların herhangi birini müştereken hissetmek ile ne kastedildiği belirsizdir. Mesela hareketin müştereken hissedilmesi hem tek başına görme ile hem de tek başına dokunma ile hissedilmesi mi demek? Yoksa en az iki hassenin birlikte işlemesi mi hareketi hissetmemizi sağlayan? İlkiyse, Aristoteles'e göre tek tek hasselerle hissedilecek her şeyi biz zaten dokunarak hissedebileceğimize göre[34], yani dokunmanın tüm hissîlere bağıntısı olduğuna göre, beş hasse ile aynı düzlemde olmayan müşterek hisse ne gerek var? Bunun rengi hem gözle görüp hem kulakla işitmekten ne farkı kalır? Hareketi ancak birden

29 *DA* III 425a18-19
30 *DA* III 425b12
31 *DA* III 426b22
32 *DA* III 425b25
33 Aristoteles'teki müşterek hissin kapsamlı bir şekilde incelenmesi Jacques Brunschwig'in şu makalesinde bulunabilir: "Les multiples chemins aristotéliciens de la sensation commune", *Revue de métaphysique et de morale*, No:4 (Paris: Presses Universitaires de La France, 1991): 455-474.
34 *DA* III 424b25-26

çok hassenin beraber işlemesiyle hissedebiliyorsak, dokunmadan başka hiçbir hasseyi haiz olmayan bazı hayvanların hareketi hissedemeyeceğini mi öne süreceğiz? Yoksa bunların müştereken hissedilmeleri biri veya birkaçının her bir hassenin mütekabiline dahil olması anlamında mı? Yani bunlar iştirak etmedikleri tek bir özel his mütekabili olmadığı için mi müşterekler? Demek istediğimiz, tek tek hislere mi müşterekler? Mesela, hiçbir renk yoktur ki büyüklüksüz hissedilebilsin; hiçbir ses yoktur ki bir yoğunluğu (şiddeti) olmasın, vs… Ve hiçbir özel his yoktur ki *bir* his olmasın.

Bu bizi müşterek hisle ilgili ikinci konuya; gördüğümü, işittiğimi hissetmem konusuna getirir. Fakat Aristoteles'in metnindeki en problemli yerlerden biri bu konuyu incelediği bölümdür:

> Ama görür ve işitir halde olduğumuzu da duyumsadığımıza göre, bunu ya görmeyle ya başka bir duyumuzla duyumsuyor olmalıyız, ancak bu başka duyu hem görmeyi hem de altta yatan rengi duyumsuyor olacak, dolayısıyla ya tek bir şeyi iki duyu duyumsuyor ya da bir duyu kendi kendini duyumsuyor olacak. Kaldı ki görmeyi başka bir duyu duyumsayacaksa ya bu sonsuza gider ya da kendi kendisini duyumsayan bir duyu olacak. Madem öyle, bunu duyunun kendisine yaptırmak gerekiyor. Ama bir sorun var: Görmek görme duyusuyla duyumsamak demekse, renk ya da renkli şey görülüyor demektir; eğer birisi göreni görecekse, o ilk gören renkli olacaktır. O halde görme duyusuyla duyumsamak diye tek bir şey olmadığı açık. Çünkü görmediğimiz zaman bile karanlığı ve ışığı görme duyumuzla ayırt ediyoruz—<rengi görmekle> aynı şekilde olmasa da.[35]

Görmem için gördüğümü hissetmem gerekir. Gördüğümü ya görerek ya da başka bir hasseyle hissedebilirim. Başka bir hasseyle, mesela işiterek hissediyorsam aynı sorun gördüğümü işiten işitme için de geçerli olacak. Bu durumda ya tek bir rengi görme ve işitme olmak üzere iki hasse hissediyor olacak ve hasseler arasındaki mütekabillerinden hareketle yapılan ayrım geçersiz hale gelecek ya da her bir hasse için yeni bir hasse gerekecek ve sonsuzca geri gidecek. Bunları engellemenin tek yolu hissettiğini hissedecek bir his. Rengi gördüğümde sadece rengi görmekle kalmıyorum, rengi gördüğümün de farkındayım, şu şartla ki, rengi bir hasse organı olarak gözün dahil olduğu görme hassesiyle görürken, rengi gördüğümün görmeye müşterek olanlar sayesinde farkındayım. Burada gördüğümü sayesinde hissettiğim şey görmenin yanı sıra ve onunla aynı seviyede olan başka bir hasse değil; görmenin tabi olduğu, hissedeni hisseden, kendi kendini

[35] *DA* III 425b12. Aristoteles, *Ruh Üzerine,* çev.ler Ömer Aygün ve Y. Gurur Sev (İstanbul: Pinhan Yayıncılık), 2018.

görmeye iştirak ederek hisseden his. Yani her gördüğümde görme mütekabili anlamında gördüğümü ve görmekte olduğumu hem ayrı ayrı hem de beraberce hissediyorum. Gördüğümü gördüğümü hissediyorum. Bu da bizi müşterek hisle ilgili üçüncü konuya taşıyor.

Müşterek his kendi başına hissedilir olan tek tek (sarı, tatlı, ılık gibi) hasse mütekabillerinin hem birbirleriyle hem de yine kendi başına hissedilir olan hareket, şekil, sayı gibi müşterek hissîlerle, farklı fakat beraber hissedilmeleri demektir. Balın tadı ile renginin farklı olduğunu hissetmemi sağlayacak şey tek bir şey olmalıdır. Rengi sadece görmeyle, tadı sadece tatmayla hissetseydim bu durum birini benim diğerini başkasının hissetmesine benzerdi, farklı olduklarını hissedemezdim. Balın rengi ile tadının farklı olduğunu ikisine aynı anda erişimi olan tek bir şey sayesinde fark edebilirim. Aynı şey üçgen prizma şeklindeki balmumu için de geçerlidir. Rengi ile şeklinin farklı olduğunu hem görülen renge hem de rengi görmeye iştirak eden şekli aynı anda hissederek fark edebilirim.

Genel olarak müşterek his tek tek hisleri veya tek tek hislerle müşterek olanları beraberce hissetme olarak anlaşıldığı takdirde özellikle beyazın Kleon'un oğlu zannedilmesi veya balın rengi ile tadının beraber hissedilmesinden hareketle acı safranın yanlışlıkla bal zannedilmesi gibi fark etmenin (*krinein*) zan (*doksa*) ile beraber olduğu durumların hepsi müşterek his bahsine bağlanacaktır. Tek tek hasselerde hata söz konusu değilken tüm doğruluk ve yanılgı içeren tahminler (aynı anlama gelmek üzere vehimler) önünde sonunda müşterek hisse geri götürüleceklerdir.

Özetleyecek olursak, Aristoteles'te müşterek his bir hasse değildir, organı yoktur. Bu nedenle tek tek özel hislerle aynı seviyede değildir. Bununla birlikte onlarla aynı adla, his diye anılır. Ulaştığımız noktada his adının hangisine has olduğunu tespit etmek mümkün değildir. Eğer hassaten his olanlar renk, koku, vs. ise müşterek olanlar ancak eş sesli olarak his diye adlandırılmış olabilirler. Yok hissi belirleyen şey bakmak ile görmek arasındaki farkın kaynağıysa, baktığımı görmemi sağlayan müşterek olanlarsa, esas his müşterek his diğerleri onun 'özel' halleriyse, özeller eş sesli olarak his olabileceklerdir. Kısacası Aristoteles'te bir yanda tek tek hasse mütekabilleri diğer yanda müşterekleri için kullanılan 'his' terimi eş seslidir. Farklı farklı hisleri eşzamanlı olarak tutabilecek olan şeyin ancak bu hislerle akraba olan bir şey olduğunu, bu şeyin hasse olmasa da hissî olduğunu düşünen Aristoteles'in bu eş sesliliğe ihtiyacı vardır. Beş hasse, organları olması nedeniyle cisimde, cismanî, fiziksel ve ruhsal kuvvelerdir. Görünen o ki, belki akıl veya belli bir açıdan aklî faaliyet hariç, müşterek

hissetme de dahil olmak üzere ruhun tahayyül, fark etme, zannetme, arzulama, kaçınma, vs. gibi faaliyetleri herhangi bir organı haiz olmamalarına rağmen cisimle bağlantılı oldukları için cismanî, cisme ulaşmanın tek yolu hasseler olduğu için hissî, ruhsal fakat hasselerin tersine fiziksel olmayan faaliyetlerdir.

Bu nokta tam da İbn Sînâ'nın his öğretisinde Aristoteles'ten farklılaştığı yerdir. Tıpkı Aristoteles gibi İbn Sînâ da hayvanî ruhu incelemeye, harekete geçirmeye (müteharrik) ve idrak etmeye (müdrike) yönelik iki kuvve belirleyerek başlar.[36] Kanaatimiz odur ki 'idrak' (veya eşanlamlısı olarak kullanılan 'algı') doğrudan Aristoteles'teki bir terimi karşılayan bir terim değildir. İdrak hissî olduğu gibi aklî de olabildiği için doğrudan Aristoteles'teki *aisthesis*'e denk düşemez. Ayrıca *aisthesis*'i his (veya duyum) değil de idrak (veya algı) olarak anlamak, idrak daima bilinç içerdiğinden, mesela görerek hissetmenin aynı zamanda hissettiğimin bilincini de içerip içermediği tartışmasını gereksiz hale getireceğinden gizlemiş, bilinçle ilgili önemli bir konunun üzerini örtmüş olacaktır.

İbn Sînâ hayvanî idrak kuvvesini dışarıdakileri hissedenler ve içeridekileri hissedenler olmak üzere ikiye ayırır. Aristoteles'in 'özel' hisleri İbn Sînâ'da dışa yönelik hisler diye anılırlar; sadece dokunmanın tek bir kuvve yerine dokunulanların sıcak-soğuk, ıslak-kuru, sert-yumuşak ve pürüzlü-düz olmak üzere dört farklı zıtlığa denk düşmelerinden hareketle dört farklı kuvve olarak görülmesinin daha uygun olacağını belirtir.[37] Dış his-iç his ayrımının işaret ettiği gibi hissetme sadece dışarıdakine yönelik olmaktan çıkar, his alanı genişler.

İç his kuvvelerine gelince bunlar beş tanedir: Fantasya, musavvire, mütehayyile-müfekkire, vehim ve hafıza. İlk olarak belirtmemiz gerekir ki bunların hepsi tıpkı dış hisler gibi bedende, beyinde yerleri olan kuvvelerdir. Bu nedenle sadece cismanî değil cisimdedirler, sadece hissî değil histirler, sadece (Aristoteles'teki tahayyülün aksine[38]) hareket değil kuvvedirler.

Fantasya müşterek hisse denk düşen kuvvedir. Tek tek dış hasselerin dışarıdakilerin maddelerinden ayırarak aldıkları suretler fantasya organına tab edilirler; dışa bağlantı devam ettiği müddetçe veya kesildikten çok kısa bir süre sonrasına kadar orada intiba olarak kalırlar. Fantasyanın sureti alması, dış hissin, mesela görerek hissetmenin tamamlanmasıdır. Yani görme ancak

36 *KN*, 28.
37 *KN*, 29-30.
38 *DA* III 429a1-2

müşterek his olarak fantasyada tamamlanır. Bununla birlikte İbn Sînâ ikisi arasındaki farkı özenle belirtir. "Görme kuvvesi ondan kaynaklansa (ve) onu o idare etse de görme kuvvesi görür; işitmez, koklamaz, dokunmaz, tatmaz; oysa ki müşterek hasse olan kuvve yakında öğreneceğin gibi görür, işitir, koklar, tadar."[39] Açıktır ki her bir özel kuvve gibi görme kuvvesinin işlemesi de müşterek hisse tabidir; müşterek his tek tek hislere müdahildir.

İbn Sînâ müştereken hissedilenleri Aristoteles'inkilerden biraz farklı olarak büyüklük, konum, sayı, hareket, sükûnet, şekil, yakınlık, uzaklık, bitişiklik ve bunların içerdiği başka şeyler diye sıralar.[40] Tıpkı Aristoteles'teki gibi bunlar arızî olarak değil kendi başlarına hissedilir şeylerdir. Fantasya, organı olmasına rağmen müşterek hisleri hisseden bir hasse değildir. "Müşterek hissîlerin idraki bu hasselerle mümkün olduğundan başka hasseye gerek yoktur, ya da dahası, idrak edilmeleri aracısız mümkün olmadığından onlar için apayrı bir hasse imkansızdır."[41] İbn Sînâ hangi hassenin hangi müşterek hissîleri idrak edebileceğini anlatır; dokunma hassesinin hepsini idrak edebildiğini belirtir. Bunların bu şekilde adlandırılmalarının nedeni, İbn Sînâ'ya göre birden çok hasse ile idrak edilebilmeleridir.[42] Aristoteles'in müşterek hisle ilgili olarak bahsettiği üçüncü konuyu da İbn Sînâ benzer şekilde ele alır. Renk ile dokunulanı ayıracak kuvvenin ikisini beraber tutabilecek, onlarla akraba bir kuvve olması gerekir. Hayvanlar belli bir sureti belli bir tatla hissederek birleştirmeyi başaramasalardı hayatlarını sürdürmeleri imkânsız olurdu. Belli bir beyazı o şarkıcı ile birleştiremeseydik şarkısını işitince işittiğimizi o şarkıcıya bağlayamazdık. Aristoteles'inkilere paralel olan bu açıklamalardan başka İbn Sînâ müşterek hisse bir de rüya görme işlevini atfeder. Rüya esnasında dış hisler işler halde olmadığından bir iç his olarak müşterek hissin işler halde olması, önceden edinilmiş olan suretlerin başka iç hisler tarafından buraya taşınması ve böylece idrak edilmesi gerekir. "Bu kuvve müşterek histir, hasselerin merkezidir, dallara ayrılır ve hakikaten hisseden odur."[43]

İbn Sînâ idrak kuvveleri olarak iç hisleri sadece idrak edenler ve hem idrak edip hem de fiil işleyenler olarak ikiye ayırır. Sadece idrak edici bir kuvve olan fantasyaya tab edilen suretleri, tab olmalarını sağlayan tek tek hislerin yokluğunda muhafaza eden musavvire kuvvesi hem idrak edici hem de fiil işleyici bir kuvvedir. Dış hislerin ve müşterek hissin aksine bu kuvve

39 *KN*, 107.
40 KN, 112.
41 KN, 113.
42 KN, 114.
43 KN, 116.

herhangi bir şekilde hüküm vermez, sadece tab edilmiş sureti muhafaza eder.[44] Verdiği örnekleri (şu kırmızı ekşidir ve şu hareketli siyahtır) dikkate aldığımızda burada hüküm verme ile kastedilen iki histen birinin diğeri hakkında onaylanmasıdır. Kanaatimiz odur ki, sadece his seviyesinde olumsuz hükümler söz konusu değildir. Musavvire kendisine tab edilen suretleri kaynaklandıkları dış hislerin yokluğunda tasdik veya ret etmeden hayal olarak muhafaza ederken, dış hisler ile müşterek hissin daîma onaylayıcı tutum sergilemeleri hükmün hisse ayrıca eklenen bir şey olmadığını, doğasında içerildiğine delalettir. Müşterek hisler daîma dış hislere müdahil olduklarından tekil bir hissi, mesela şu kırmızıyı tek başına hissetmek mümkün değildir; başka tekil hislerle (şu kırmızı ekşidir) ve müşterek hislerle (şu siyah hareketlidir) beraberdir. Kısacası, idrak faaliyeti en alt seviyesinde dahi hükme tabidir.

Ruhta musavviredeki hissî suretleri beraber tab edildikleri suretlerden ayırma ve başka suretlerle bağlama kuvvesi de vardır. Yukarıdaki örnekleri kullanacak olursak musavvireden yararlanarak kırmızıyı ekşiden ayırıp hareketliye bağlayabiliriz: Şu kırmızı hareketlidir. Musavvire hayalleri fantasyadaki düzenlerinde muhafaza eden kuvveyken, bağlama-ayırma yetisi bir üst tahayyül kuvvesi olarak hayalî suretleri yeniden düzenler, yeni hayaller oluşturur. Bu kuvve sadece vehim kuvvesi altında işliyorsa mütehayyile adını alır. İnsanda ise aklın hakimiyeti altında olduğu için müfekkire diye bahsedilir.[45]

Fantasya, musavvire, mütehayyile-müfekkire tahayyül kuvveleridir. Dış hislerin maddesini bırakarak aldıkları suretler bu üç kuvveyle farklı şekillerde işlenir. Bunların hizmet ettiği kuvve ise suretlerden belli bir ölçüde bağımsızlaşan vehim kuvvesidir. Vehim öğretisi İbn Sînâ'yı Aristoteles'ten ayıran ve ruh araştırması söz konusu olduğunda özgünleştiren öğretidir. Aristoteles'teki kullanımıyla zannetmeye (*doksa*) denk düşen tarafları elbette vardır.[46] Vehim kuvvesini özgün yapan şey bu kuvvenin hissî suretlere değil onlarda içerilen manalara yönelik oluşudur. Manaların bazıları herhangi bir hissi suretleri olmadığından gayrı hissîdir. Koyunun kurtta hükmettiği, ondan korkup kaçmasını sağlayan mana ve koyunun kuzusunda suret olarak karşılığı olmadığı halde hükmettiği, ona şefkat göstermesini sağlayan mana gayrı hissî manalara yaygın olarak verilen örneklerdir. Esasen suret olan şeyleri o hüküm esnasında suret olarak değil mana olarak hissetmeye gelince,

44 KN, 117.
45 *KN*, 117.
46 *Avicenna's Psychology*, çev. Rahman, 79-83.

önceden balın rengi ile tadını bağlamış canlının o rengi görünce o tada hükmetmesi, o tadı vehmetmesidir.[47]

İbn Sînâ'ya göre vehimden önce gelen tüm kuvveler vehmin hizmetinde, vehmin idaresi altındadır. Vehimden sonra geldiği halde yine vehmin hizmetinde olan kuvve ise hafızadır. Musavvire nasıl fantasyaya tab edilmiş suretleri muhafaza ediyorsa, nasıl suretlerin kaybolup gitmesini engelliyorsa, hafıza da vehmin yakaladığı manaları benzer şekilde muhafaza eder.[48] Hafıza genel olarak hayvanlarda vardır. Silinmiş olanın geri getirilmesi anlamında hatırlama ise sadece insana özgüdür.[49] Hisler arasındaki hiyerarşi hafızanın sonra gelmesine rağmen vehmin hizmetinde olmasının işaret edebileceği gibi zamansal işleyişteki öncelik sonralık bakımından değildir. Ayrıca bu tür öncelikler değişebilir. Hafızadaki mananın bağıntılı olduğu suretler müfekkirede veya mütehayyilede yeniden ve başka bir düzende canlandırılabilir. Hiyerarşiyi belirleyen ruhun faaliyetinin hangi kuvvede tamamlandığıdır. Hayvanî kuvveler söz konusu olduğunda vehim kuvvesi en üsttedir. Tam da en üstte olması nedeniyle kendinden önce gelen kuvvelerin fiiline; en çok da dış hislere ve depo olarak kullandığı hafızaya bağlı olarak işler.[50]

İbn Sînâ'nın iç his öğretisinin ana hatlarıyla tarif etmeye çalışırsak dış hislerden farklı olarak hepsi geniş anlamda tahayyül kuvveleridir; hepsi dış hislere bağlı olarak işlediğinden hissîdir; hepsi farklıları beraber tutucu, yani fark edici oldukları için de idrak kuvveleridir. Depo işlevi gören musavvire ve hafıza ayrı tutulacak olursa idrak edici oldukları ölçüde hükmedicidirler. Bu özelliklerin tümünün en yetkin hallerini vehim kuvvesinde fark etmek mümkündür. Bu nedenle vehim, hissî idrak söz konusu olduğunda en üst ve diğerlerine hâkim kuvvedir. Kanaatimiz odur ki, nasıl herhangi bir dış his müşterek histe tamamlanıyorsa iç his de vehimde tamamlanır. Vehim özellikle diğer iç hislere, müşterek hissin dış hislere olan bağlantısı nedeniyle de genel olarak sureti hisseden tüm hislere sonradan eklenen bir kuvve değil

47 *KN*, 117.

48 *KN*, 118.

49 *KN*, 31.

50 İbn Sînâ'nın ruh anlayışında vehim kuvvesinin hayvanî ruhun farkındalığında oynadığı rol üzerine yakın dönemlerde yapılmış bir ayrıntılı çalışma Ahmed Alwishah'ın "Avicenna on Animal Self-Awareness, Cognition and Identity", *Arabic Sciences and Philosophy*, vol.26 (Cambridge University Press, 2016) :73-96 başlıklı makalesidir. Deborah L. Black'in "Estimation (*Wahm*) in Avicenna: The Logical and Psychological Dimensions", *Dialogue: Canadian Philosophical Review/Revue Canadienne de Philosophie*, vol 32/2 (1993): 219-258, başlıklı makalesi ise vehim kuvvesini İbn Sînâ'nın tüm eserlerini gözeterek inceler.

hepsinin işleyişini belirleyen kuvvedir. Tabir yerindeyse ruhun hayvanî ciheti bakımından her hissî faaliyete vehim sadece eşlik etmekle kalmaz, hepsini belirler, hepsi onun gölgesi altındadır.

Vehim gibi surete değil manaya yönelen bir kuvveye imkân verenin İbn Sînâ'nın ruhu suret olarak tanımlamaktan kaçınması olduğunu burada hatırlamakta yarar görüyoruz. Ruh suret olsaydı daima suretlerle işlemesi gerekecekti. Kendisi bir suret olmaksızın suretleri yakalayabilen olarak anlaşılması suretsiz olanlara da bir şekilde erişebilmesinin yolunu açmış, hatta suretsizin yakalanabilmesi tüm idrak faaliyetini belirlemiştir. Vehim hissin suretten ayrı fakat surete bağımlı hissedilmesidir; bu onun doğasını hissî olmaktan çıkarmaz, aksine konusu her ne olursa olsun idrak daîma vehimle şekillenmiş olması nedeniyle hissin izlerini içinde taşır; ne kadar saflaşırsa saflaşsın hep hissî kalır. Natık ruhun aklî idrak faaliyeti de tam da idrak olduğu için hissin tabi olduğu en üst kuvve olarak vehmin gölgesini hep taşıyacaktır.

VI

Akıl ruh araştırmasına hem Aristoteles'te hem İbn Sînâ'da muharrik kuvve incelenirken dahil olur. *Peri Psykhes* ve *Kitâbü'n-Nefs*'in doğa araştırmasının son kısımlarını oluşturduklarını hatırladığımızda böyle olması doğaldır. Aristoteles beslenme, hissetme ve akletmenin muharrik ilke olamayacağını tespit ettikten sonra[51] arzulama kuvvesinin ve akla benzer bir şey olarak kabul edilmesi şartıyla tahayyülün ruhlunun zoraki olmayan hareketlerinin ilkesi olabileceğini belirtir. Burada akıl ile kast ettiği "bir amaç gözeterek hesap yapan pratik akıldır".[52] Benzer şekilde İbn Sînâ da tahayyül ve aklın arzulama kuvvesiyle bağlantılı olarak muharrik olabileceğini söyler.[53] Hemen belirtelim ki, akıl iki düşünüre göre de ruhluyu ancak arzulama ve tahayyül kuvveleriyle iş birliği içinde harekete geçirebileceğinden saf pratik akletme mümkün değildir; akıl pratik faaliyeti bakımından saf değildir. Bu nedenle pratik aklî faaliyet daîma idrak etmenin şartlarına tabi olmalıdır.

Aristoteles akletmeyi mümkün olduğunca hissetmeyle paralellik içinde açıklamaya çalışır. Nasıl ki doğada her cins için bir yanda madde işlevi gören, kuvve halinde olan bir ilke diğer yanda hepsini üreten faal bir ilke varsa ruh için de aynı şey geçerli olmalıdır.[54] Müfrette münfail olanın önce geldiği

51 *DA* III 432b19-433a10
52 *DA* III 433a16-17
53 *KN*, 138-139.
54 *DA* III 430a10-15

düşünülebilir; kişi önce bilkuvve aklettiğini fiilen akleder. Akıl akletmeden önce ruhluda *entelekheia* değil kuvve halindedir; üzerine hiçbir şeyin yazılı olmadığı, dolayısıyla her şeyin yazılabileceği yazı tahtasına benzer.[55] Fakat bütün gözetildiğinde kuvve halinde olan zamanda bile önce gelemez; faal olanın önceliği vardır. Bir yanda her şey haline gelebilecek akıl, öte yanda her şeyi üretebilecek akıl. Bu akıl işler halde olduğundan 'müstakildir', hiçbir şeyle karışmamıştır. "Ancak müstakil haldeyken tam olduğu gibidir ve ancak bu ölümsüz ve ezelidir."[56]

'Müstakil' olduğunda tam, ölümsüz, ezelî ve ebedî olan bu faal aklın ne olduğu, nasıl anlaşılması gerektiği, Aristoteles'ten itibaren sonu gelmez tartışmaların konusu olmuştur. Aklın müstakil olmasından ruhun ilk *entelekheiası* olduğu cismin tamamen dışında olmasını mı yoksa bu cisimde hiçbir şeye "karışmadan" bulunmasını mı anlayacağımız açık değildir. Hangisi tercih edilecek olursa olsun kendi problemlerini beraberinde getirecektir. Konumuz açısından vurgulamamız gereken husus, faal akıl ruhun his gerektiren diğer faaliyetleriyle karışmadan içindeyse aklın kendine özgü bir faaliyeti olabilir; natık ruh bu yolla kendi kendisini başka bir şeyin aracılığına gerek duymadan bilebilir ve bu sayede ruhun tüm faaliyetlerinin bir ve aynı bene ait olması temellendirilebilir. Faal akıl ruhun tamamen dışındaysa, ruhun aklî faaliyeti daima bir farkın bilinci olması zorunlu farkındalıktan ibaret olacaktır. Bu durumda Aristoteles'in metindeki yeri dikkate alındığında aklın sadece pratik faaliyeti için geçerli olması mümkün "Ruh bu yüzden asla hayalsiz akletmez"[57] sözünü, eserin önceki bölümlerinde "Teorik akla gelince o başka bir konu."[58] diyerek ayırdığı faaliyeti de kapsayacak şekilde genişletmek gerekir. Akletme hissî olmamakla birlikte hissî belirlenimlerin gölgesini taşıyan aklî farkındalık (aynı anlama gelmek üzere idrak) ile aynı şey olur. Natık ruh kendini ancak fark sayesinde, bilinenden farklı bilen diye, dolaylı olarak bilebilir. Ruhun kendini bilmesi başka bilme faaliyetlerinin zemini değil ürünü haline gelir.

İbn Sînâ da natık ruhun aklî faaliyetini kuvve halinde olanın fiil haline gelmesi olarak açıklar. Her kuvveden fiile geçişte olduğu gibi burada da bilkuvve makulleri bilfiil yapan bir sebep olmalıdır. Bu sebep saf aklî suretlerin ilkelerini ihtiva eden faal akıldır.[59] Faal akıl esas alındığında insanın natık ruhunun kuvvelerine, ister eylemeye (pratik) ister bilmeye (teorik)

55 *DA* III 430a1-5
56 *DA* III 430a15-20 (Alıntı Aygün ve Sev çevirisindendir.)
57 *DA* III 431a16-17 (Alıntı Aygün ve Sev çevirisindendir.)
58 *DA* II 415a10-15
59 *KN*, 166-167.

yönelik olsun, eş sesli olarak akıl denir.[60] Pratik akıl, tıpkı Aristoteles'teki gibi tüm faaliyetinde cisme ve cismanî kuvvelere muhtaçtır; saf pratik aklî faaliyet mümkün değildir. Teorik akla gelince, İbn Sînâ teorik aklın cisme ve kuvvelerine her zaman ve her bakımdan muhtaç olmadığını, bazı durumlarda kendi kendine yettiğini belirtir.[61] Akılla ilgili en önemli ve açık tespitler makulleri kabul edecek, böylece bilkuvve makullerin kendisinde bilfiil olacağı cevhere ilişkin olanlardır: Makullerin altlığı (*hypokeimenon*) olan cevher ne cisim olabilir ne de kuvve veya suret olarak bir şekilde cisimde yer alabilir.[62] Benzer şekilde aklî kuvvenin organı da olamaz. Organı olsaydı sadece onun sayesinde bilebileceğinden, İbn Sînâ'ya göre, kendi zatını, organını ve bildiğini bilemezdi.[63]

İbn Sînâ aklî faaliyeti kuvve halindekilerin fiil haline gelmesi olarak açıklaması ve burada önceliği faal akla vermesi dikkate alındığında Aristoteles çizgisinde kalmakla beraber faal aklın ruhun dışında olmasını açık bir şekilde belirtmesi, akıllı ruhun cisim olmamakla kalmayıp cisimde de olamayacağını yine açıklıkla dile getirmesiyle ondan ayrılır. Burası iki düşünür arasında simetrik olmayan bir hususu belirtmenin tam yeridir. Aristoteles'te organ gerektiren kuvveler sadece tek tek hasselerdir; müşterek his dahil başka hiçbir kuvvenin cismin/bedenin bir parçasında olması söz konusu değildir. İbn Sînâ'da ise akıl hariç, en üst hissî kuvve olan vehim dahil olmak tüm kuvveler cisimdedir. Bu nedenle akıllı ruh cevheri bakımından cisimden tamamen ayrıdır.

İbn Sînâ ruhun bilkuvve suretlerin bilfiil olması bakımından aklî faaliyetini farklı derecelerine göre sınıflandırır: Suretlerin tamamen kuvve halinde olduğu heyulanî (maddî) akıl, ikincil makullere ulaşmayı sağlayacak ilk makullerin edinildiği mümkün akıl, ilk makullere dönmeye ihtiyaç duymadan bilebilmeyi anlatan meleke (yeti) halindeki akıl ve faal akılla bir şekilde bağlantı kuran müstefad akıl.[64] Heyulanî akla nispetle diğer akıllara bilfiil akıl demek mümkündür; faal akla nispetle ise hepsi kuvve halindedir. Bazı kişiler bilgiden istifade etmeye akıl melekeleri nedeniyle daha yatkındır. İnsan kendi başına istifade edebiliyorsa buna aklî görü denir. Bazı kişilerde bu o kadar yoğundur ki öğretime ve fazla çabaya gerek kalmadan faal akılla bitişebilirler. Adeta her şeyi kendiliklerinden ve kolayca bilirler. Bu tür

60 *KN*, 31.
61 *KN*, 147.
62 *KN*, 149.
63 *KN*, 153.
64 *KN*, 34.

istidada kutsal akıl denir. Kutsal akıl, en üst nübüvvet kuvvesi ve insanî kuvvelerin en üstünüdür.[65]

VII

Dikkat çekmek istediğimiz konu bu derecelendirmenin önce kuvve halindeyken sonra fiilî hale gelen temsiller bakımından olduğudur. Zaten kuvve-fiil-kemal (*entelekheia*) öğretisinin işlevi (önceden) olmadığımızı (sonradan) bir değişim sürecinden geçerek olmayı açıklamaktır. Kanaatimiz odur ki, bir kez faal akıl ile münasebet kurarak, bir nispet tutturarak, belli bir derecede kemalle natık ruh olarak (değişimden geçmeden) başlayan bir cevherin mutlak anlamda sadece kuvve olması ister aklî ister hissî olsun ancak temsil üzerinden -temsiller ister suret ister mana olsun- akledecekleri bakımından olabilir. İbn Sînâ'nın bu aklın türün her ferdinde olduğunu öne sürmesi de ancak bu şekilde mümkündür.[66] Dolayısıyla ruhun akıllı olması akledecekleri bakımından kuvve-fiil bağıntısını gerektirmekle birlikte, fiilî akletmeyi ve akletmenin kesintiye uğramamasını, bir kez akleder hale gelenin ebediyen bozulmaya uğramadan kalmasını zorunlu kılar. Ruhun zaten olduğu şeyi (akleden) olabilmesi için kuvveden fiile geçmesi zorunlu olmadığı gibi mümkün de değildir.

Aristoteles'te ve İbn Sînâ'da natık ruhun aklı, diğerlerinin yanı sıra, onlara ek olarak haiz olduğu bir kuvve değildir. Mesela akıllının arzulama yetisi murat etmeye, mütehayyilesi müfekkireye dönüşür. İbn Sînâ akılla birlikte işlemenin hayvanî özellikleri nasıl bambaşka hale getirdiğini, insana nasıl sadece kendisine özgü hayret, kaygı, gülme, ağlama, utanma, gelecekten korkma, umut gibi özellikler kazandırdığını anlatır.[67] Aklın hayvanî kuvveler üzerindeki nüfuzu elbette bunlarla sınırlı olmamalıdır. Akıllı ruhta hayvanî kuvveler akıllı olmayanlardaki gibi işleyemez. Nasıl ki tüm iç hisler vehmin nüfuzu altındaysa, vehim de pratik akla hizmet ettiği için onun nüfuzu altındadır; pratik akıl ise teorik aklın. Bu kuvvelerin daima akılla uyum içinde işlediğini öne sürmek değil amacımız. Nasıl ki vehim idaresi altındaki tüm kuvvelere kendi tabiatını dayatıp idrak bakımından hepsini hükümle işler hale getiriyorsa natık ruhun aklı da tüm kuvvelere nüfuz eder. Akıl bazen ışık tutup bazen gölge edebilir; bilinç başka bir şeye yöneldiğinde ikisi beraber olmak üzere, hem müdrike hem de muharrik kuvve bakımından.

65 *KN*, 176-177.
66 *KN*, 33.
67 *KN*, 145-146.

Böyle bakıldığında, akıllı ruhlunun tüm faaliyetini çok geniş bir anlamda akletme olarak adlandırmak dahi mümkün görünebilir. Fakat bu adlandırma insan ruhu söz konusu olduğunda zaten neredeyse tamamen eş sesli olarak kullanılan akıl kelimesini[68], anlamını genişletmek yoluyla anlamsız bırakmak sonucunu doğurur. Tam aksi yolu tutup başka hiçbir şeyle 'bulaşık' olmayacak dar anlamıyla akletme fiilinin ne olduğunu anlamaya çalışabiliriz: Bu fiil, akıllı olmak ruhun diğer kuvvelerine en genel haliyle neyi dahil ediyorsa o olmalıdır. İster aydınlatsın ister başka kuvvelerin üstün gelmesi nedeniyle etkisi gölge olarak ortaya çıksın aklın nüfuzu diğer kuvvelerde daima onlara eşlik eden bilinç olarak ortaya çıkar. Akıllı ruhta idrak kuvveleri fark edici olmakla kalmaz, akıl sayesinde farkındalık bilince, fark etme bilincine varmaya dönüşür.

Şimdi, tüm faaliyeti akletmekten ibaret olmayan akıllı ruhun kendine has ayırt edici faaliyeti yine akletmedir. Böyle bakıldığında akıl ile akletme arasında bir fark yoktur. Akıl idraki haiz olan bir ruhta kendisini bilinç olarak ortaya koyduğundan en saf, hissî veya değil başka hiçbir şeyle karışmamış aklın fiili ancak kendi bilinci olabilir. Fakat bu bilinç bir temsile yönelir gibi kendine yönelmiş bir bilinç olamaz, çünkü yönelme kendini başka addetmeyi gerektirir. En saf haliyle akıllı ruh zatını akleder; fakat ona yöneldiği için değil o olduğu için, akletmeden başka bir şey olmadığı için, hiçbir aracıya ihtiyaç duymadığı için. Akıllı ruhlu olmak bu nedenle akleden olarak zatının bilincinde olmayı zorunlu kılar. Bir kez bu kemal derecesine erişmiş ruhta bu bakımdan bir değişiklik olması mümkün değildir. Aklın farklı yetkinlik dereceleri bu anlamda bilincin kazanılmasının dereceleri değil, bu bilinç sayesinde bilkuvveyken bilfiil akledilebilecek makuller bakımından olmalıdır.

Dolayısıyla en dar ve has anlamıyla akletme akıllı ruhun tüm diğer fiillerine eşlik ederek onları da bilinç seviyesine çıkaracak olan kendi bilincidir. Kendinin bilinci olarak akletme ile akıllı ruhun tüm diğer teorik faaliyeti arasında fark gözetilmelidir. İlk makullerin idraki bile İbn Sînâ'nın belirttiği gibi kuvveden fiile geçiş içeriyorsa, kendini kendi bilinci olarak gösteren akletmeden ayrılmalıdır. Benzer şekilde, ister farklı soyutlanma derecelerine denk düşecek şekilde sadece cisimden değil cismanî olanlardan tamamen arındırıldıkları için 'saf' olanlar isterse hiçbir zaman cisimde ve cisme veya cismin bağıntılarına tabi olmadıkları için arındırılmaksızın saf olanlar söz konusu olsun, temsil olmaları bakımından bunların idrakleri hissî olmamak anlamında saf olmalarına rağmen tek başına akılla değil başka kuvvelerin iş birliğiyle gerçekleştiklerinden saf akletme olamazlar. Elbette ruhun akıllı

68 *KN*, 31.

olması idrak faaliyetinin akıllı olmayan bir ruhtaki sınırlarını genişletir, idrak edemeyeceği şeyleri idrak menziline sokar. Hayvanî kuvve olarak hissî olana yönelik olmak zorunda olan idrak, akıl sayesinde aklî olana yönelebilir; hissî idrak hep tikel olmak zorundayken aklî idrak tümeli hedefleyebilir. Akıllı ruh, soyutlama yoluyla hissî içerikten arındırılmış şeyleri idrak edebilir ve bu faaliyet saf idrak olarak adlandırılabilir. Fakat bu idrak, daima başka bir şeyin bilinci olacağından saf akletmeden farklı olmalı ve imkânını ise ondan olmalıdır.

Tüm teorik faaliyeti akletmeye bağımlı fakat akletmeden ibaret olmayan ruha atfedilebilecek diğer aklî faaliyet akıl yürütme olabilir. Akıl yürütme akıl hariç diğer kuvvelerden bağımsız gibi görünebilir. Fakat dolaysız bir faaliyet olarak kendi bilinci ile idrakin, dolayısıyla vehmin, dolayısıyla hükmün aracılığını gerektiren muhakemenin (akıl yürütmenin) farkı açıktır. Bununla birlikte dar anlamıyla akletmeye en benzer aklî fiil, bir kıyasta orta terimin yakalanabilmesidir.

Saf akletmeye dayanan saf idrake bağlı bir aklî faaliyet olarak akıl yürütmeye verilebilecek bir örnek İbn Sînâ'nın akıllı ruhun kendinin bilincinde olması zorunluğunu tesis etmeye yönelik argümanıdır. Bu argüman, İbn Sînâ'da ruhun kendi bilinci söz konusu olduğu zaman tartışmaların merkezinde olan uçan adam argümanıdır. İbn Sînâ bizi bir düşünce deneyine iştirak etmeye davet eder: Bir anda fakat olgun bir insan olarak yaratıldığımızı vehmedelim. Havada, organlarımız birbirine ve başka hiçbir şeye temas etmeyecek, hava dahil başka hiçbir şeyi idrak etmeyecek şekilde uçuyor olalım. Bu durumda organlarımızın, bedenimizin olduğundan emin olamayız. Hatta el, ayak gibi organlarımızı tahayyül edebilsek dahi bunların bizim organlarımız olarak bilincinde olamayız. Organlarımızın ve organlarımız sayesinde farkında olabileceğimiz şeylerin bilincinden emin olamadığımız bu durumda dahi emin olmak zorunda olduğumuz bir şey vardır ki, bu bunların hepsinden ayrı olan kendimizin bilincidir. "Bunu unutan varsa hatırlatmak gerekir."[69]

Uçan adam argümanı idrake dayanan, dolayısıyla bir hüküm yetisi olarak idrakin tüm belirlenimlerin gölgesini taşıyan reflektif aklî faaliyet olarak muhakemenin ürünüdür ve reflektif olmayan bir kendi bilincinin zorunluluğunu tesis etmeyi hedefler.[70] Akıl yürütmeyi mümkün kılan ve

---

69 *KN*, 12-13.

70 Bu konuda Deborah L. Black'in İbn Sîna'nın tüm eserlerini gözeterek yazdığı kapsamlı "Avicenna on Self-Awareness and Knowing that One Knows", *The Unity of Science in the Arabic Tradition. Logic, Epistemology, and The Unity of Science*, editörler Rahman S., Street T., Tahiri H., vol 11 (Springer, Dordrecht, 2008): 63-87, başlıklı

hayvanî ruhun idrak faaliyetini saf idrak düzeyine yükseltmesini sağlayan kendi bilincinin faal akılla nasıl olduğunu bilemeyeceğimiz bir münasebeti vardır. Bilfiil ve müstefad akıl derecelerinde faal akla yönelebilir, hatta kutsal akıl derecesinde faal akılla ittisale geçebilir. Aklın bu şekilde anlaşılmasına imkan veren şey tıpkı Aristoteles'teki gibi tamamen gayrı-cismanî bir kuvve olması, organı olmamasıdır. Bunu sağlayan ise makullerin altlığı (*hypokeimenon*) olan cevherin cisim olamayacağı gibi kuvve veya suret olarak da cisimde olamaması, ancak bir kemal olarak anlaşılabilmesidir. Aklî kuvve gayrı cismanî ve organsız olması sayesinde zatını, organını ve bildiğini bilir.[71]

Kaynakça

Alwishah, Ahmed. "Avicenna on Animal Self-Awareness, Cognition and Identity". *Arabic Sciences and Philosophy*. Volume 26. Cambridge University Press (2016):73-96.

Aristoteles. *The Basic Works of Aristotle*. Editör Richard McKeon. Cilt I. New York: Random House, 1941.

-. *Aristote: de l'âme*. Editör Antonio Jannone. Çeviren Edmond Barbotin. Paris: Société d'Edition "Les Belles Lettres", 1966.

-. *Aristote : de l'âme*. Çeviren Richard Bodéüs. Paris : GF Flammarion, 1993.

-. *Aristotle's On The Soul and On Memory and Recollection*. Çeviren Joe Sachs. New Mexico: Green Lion Press, 2001.

-. *Aristoteles: Ruh Üzerine*. Çeviren Zeki Özcan. Ankara: Sentez Yayıncılık, 2014.

-. *Aristoteles: Ruh Üzerine*. Çevirenler. Ömer Aygün ve Y.Gurur Sev. İstanbul: Pinhan Yayıncılık, 2018.

makalesinde 'temel kendi bilinci' (*primitive self-awareness*) ile 'yansımalı kendi bilinci' (*reflexive self-awareness*) arasında yaptığı ayrımı (terimlere atfettiğimiz anlamlar arasında fark olmakla birlikte içeriği bakımından) genel olarak takip ediyoruz. Temel kendi bilincinin, argümanın da amaçladığı gibi hissî idrak olamayacağı konusunda hemfikiriz. Fakat bu bilincin Black'in iddiasının aksine bir aklî idrak *(intellectual understanding*) değil akletme olduğunu, akletme ile aklî idrak arasında gözetilecek farkın Black'in öne çıkardığı bazı güçlükleri çözebileceği kanaatindeyiz. Bu vesile ile şunu da belirtmemiz yerinde olacaktır: İbn Sînâ'nın metinlerinde terim düzeyinde böyle bir ayrımın olduğunu iddia ediyor değiliz; mevcut ayrımın bu terimlerle (veya iki bilinç arasındaki seviye farkını koruyacak başka terimlerle) tespit ve ifade edilmesinin terimlerin eş sesli kullanılmasından doğan sorunları gidereceğini, konuya nüfuzu geliştireceğini düşünüyoruz.

71 *KN*, 153.

Black, Deborah L. "Estimation (*Wahm*) in Avicenna: The Logical and Psychological Dimensions". *Dialogue: Canadian Philosophical Review/Revue Canadienne de Philosophie*. Volume 32/2 (1993): 219-258.

-. "Avicenna on Self-Awareness and Knowing that One Knows". *The Unity of Science in the Arabic Tradition. Logic, Epistemology, and The Unity of Science*. Editörler Rahman S., Street T., Tahiri H. Volume 11. Springer. Dordrecht (2008): 63-87.

Brunschwig, Jacques. "Les multiples chemins aristotéliens de la sensation commune". *Revue de métaphysique et de morale*. No:4. Paris: Presses Universitaires de La France (1991) : 55-474.

Descartes. *Oeuvre de Descartes*. Editörler Charles Adam ve Paul Tannery. Cilt IX. Paris: Libraire Philosophiques J. Vrin, 1996.

Gutas, Dimitri. *Avicenna and The Aristotelean Tradition*. Leiden/Boston: Brill, 2014

Ibn Sînâ. *Psychologie d'Ibn Sînâ (Avicenne) d'après son oeuvre As-Sifa*. Editör ve çeviren Jan Bakos. Prag: Çekoslovak Bilimler Akademisi Yayınları, 1956.

-. *Avicenna's Psychology*. Çeviren Fazlur Rahman. Westport-Connecticut: Hyperion Press, Inc.1981.

-. *En-Necat: Felsefenin Temel Konuları*. Çeviren Kübra Şenel. İstanbul: Kabalcı Yayıncılık, 2012.

-. *İbn Sînâ. El-İşârât ve't-Tenbîhât. İşaretler ve Tembihler*. Çevirenler Ali Durusoy, Muhittin Macit, Ekrem Demirli. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2014.

McGinnis, Jon ve Reisman, David C. Editör ve çevirenler. *Classical Arabic Philosophy*. Indianapolis/Cambridge: Hackett Publishing Company, Inc. 2007.

Platon, *The Collected Dialogs of Plato*. Editörler Edith Hamilton ve Huntington Cairns. Cilt II. Princeton: Princeton University Press, 1961.

-. *Platon: Diyaloglar*. Editör M. Bayka. İstanbul: Remzi Kitabevi, 2013.

Şaman, Esat Burak. "Aristoteles ve İbn Sînâ'da His ve İdrak". *Kutadgubilig*. Sayı 34 (Haziran 2017): 421-437.

Visnowsky, Robert. *Avicenna's Metaphysics in Context*. Ithaca, New York: Cornell University Press, 2003.

SUAREZ'DE AKIL VARLIKLARI OLARAK OLUMSUZLAMA VE YOKSUNLUK

Esma KAYAR*

NEGATION AND PRIVATION AS BEINGS OF REASON IN SUAREZ

Öz

Olumsuzlama ve yoksunluk Aristoteles felsefesinden beri bir çeşit varlık olarak görülmüştür. Barok skolastisizmi temsilcilerinden olan Francisco Suarez bu iki kavramı akıl ilişkileri ile birlikte akıl varlıkları olarak nitelemiş ve *Metafizik Tartışmalar* isimli eserinin 54. tartışmasını bu konuya ayırmıştır. Akıl varlıklarını metafizik içerisinde bir incelemeye tabi tutan ilk filozof Suarez olarak bilinir. Bunun nedeni Suarez'in metafizik konularının akıl varlıkları olmadan zor anlaşılacağını düşünmesidir. Suarez'de metafizik, gerçek öze sahip ve varoluşa uygun olan gerçek varlıkları konu edinir. Akıl varlıkları ise gerçek varoluş için yetersiz olup gerçek varlıklarla bir analoji yoluyla anlaşılırlar. Akıl varlıkları olarak olumsuzlama ve yoksunluk bir formu ortadan kaldırma karakterine sahiptir. Her iki kavram da içinde bir çeşit olumsuzluk unsuru barındırsa da yoksunluk olumsuzlamadan bir forma eğilimli olması ile ayırt edilir. Suarez kimera gibi hayali varlıkları olanaksız olarak nitelemiş ve olumsuzlama sınıfı altında görmüştür. Akıl varlıkları zihnin aktları yoluyla oluşur. Bu varlıklarla ilgili yeti akıl ve düşünme olsa da hayal gücü de akıl ile işbirliği içinde bu varlıkların oluşumunda etkin olmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Suarez, akıl varlıkları, olumsuzlama, yoksunluk, öz, metafizik.

* İstanbul Üniversitesi, Felsefe Bölümü Mezunu, Dr., esmakayar@gmail.com.

Felsefi Düşün Akademik Felsefe Dergisi, Sayı: 10 / Ortaçağ ve Rönesans Felsefesi, Nisan 2018: 149-169.
(Makale Gönderim: 01.01.2018 / Makale Kabul: 30.03.2018)

Abstract

Negation and privation have been seen as a kind of being since Aristotle. Francisco Suarez, one of the representatives of Baroque scholasticism, characterized these two concepts together with relations of reason as being of reason and examined them in the 54th disputation of his *Metaphysical Disputations*. Suarez is known as the first philosopher who has studied beings of reason in a metaphysical enquiry. His reason for this investigation is that the metaphysical issues are difficult to comprehend without beings of reason. In Suarez, metaphysics deals with real beings which have real essence and are apt to existence. Beings of reason are not sufficient for a real existence. These beings are understood via an analogy with real beings. Negation and privation as the being of reason have the character of removing a form. Both negation and privation contain negativity, even though privation is distinguished from negation by the tendency to a form. Suarez described imaginary beings such as chimera as impossible beings and classified them under the negation. Beings of reason are made by an act of the mind or intellect. The powers of mind about beings of reason are reason and thinking. The faculty of imagination is also effective for the formation of these beings in cooperation with reason.

Keywords: Suarez, beings of reason, negation, privation, essence, metaphysics.

***

1548 yılında İspanyol altın çağına denk gelen bir dönemde doğup 1617 yılında ölen Francisco Suarez, Cizvit okuluna mensup geç dönem skolastik düşüncenin önemli felsefecilerinden biridir. Skolastik felsefe açısından onun temsil ettiği dönem bazen ikinci skolastik diye de anılmaktadır. Daniel Novotný gibi bazı isimler ise Suarez'in eser verdiği dönem için Barok skolastisizmi tabirini tercih eder.[1] Skolastik düşünce modern dönemde önemini yitirmiş gibi düşünülse de Suarez'in ölüm yılına dikkat edildiğinde onun yaşamının son yıllarında Descartes ile çağdaş olduğu görülür. Skolastisizmin bu kadar geç bir dönemde önemli bir isim çıkarması görece şaşırtıcıdır. Her ne kadar Suarez'i modern dönemin başlangıcı için aday olarak sunan bazı görüşler olsa da onun kurumsal bir şekilde temsil ettiği teolog yanı ile konuları işleme biçimi ve amacı skolastik olarak nitelenmesi için daha uygun bir resim sunmaktadır.

Suarez'in felsefesinde diğer birçok skolastik gibi Hıristiyanlık ve

1 Daniel D. Novotný, "In Defense of Baroque Scholasticism", *Studia Neoaristotelica,* 6/2 (2009): 209.

Aristotelesçiliğin yoğun etkisi görülür. Yine onun düşüncelerinde skolastik bir yönelim olarak Aristotelesçiliğin Hıristiyanlık ile uyuşmadığı yerlerde bir tadilata maruz kaldığı söylenebilir.[2] Suarez'in en önemli eserlerinden biri olan 1597 yılında yazılmış *Metafizik Tartışmalar* (*Disputationes Metaphysicae*) da onun Aristoteleçiliğinin bir göstergesi sayılır. Aristoteles'ten sonra gelen filozoflar Aristoteles'in *Metafizik*'teki konuları ele alış tarzını takip etmiştir. Fakat Suarez kendisinden önceki filozofların aksine Aristoteles'in metafiziğine sadece şerh yazmayıp farklı bir metafizik sistem önermiştir. Suarez *Metafizik Tartışmalar*'da Aristoteles'in metafiziğinin düzenini niye takip etmediğini şöyle açıklar;

> Şarihler genelde Aristoteles'in niçin bu yerde çözmeksizin sorular ortaya atarak kitap boyunca tartışma yürüttüğünü soruyorlar. Benim fikrimce o bunu, bu disiplinin zorluğuna ve faydasına dikkat çekmek ve belki de Bölüm 1'de kendisinin işaret ettiği ve aynı bölümde yeterince açık olan diğer nedenler kadar, okuyucuda içinde çözülecek bu kadar şüphenin olduğu bir bilime karşı araştırma arzusu uyandırmak için de yaptı. Aristoteles bu şekilde diğer bölümlerde her iki taraftan da şüphe duyulacak nedenler getirip hiçbirini çözmezken Bölüm 1'de çeşitli sorular ortaya atar. Dahası o bu soruları ortaya koyduğunda adeta ne bir metot ne de kesin bir düzen izler, onları sadece zihnine geldiği haliyle ortaya döker görünür. Bu yüzden kimse onun düzeni için bir neden vermek ya da bu soruları tartışırken o düzeni takip etmek zorunda olduğumuzu düşünmesin diye bunu not ediyorum. [3]

Heidegger'e göre Suarez ilk kez ontolojik sorunlara sistematik bir form vermiş; Hegel'e kadar da metafiziğin onun tarafından belirlenen yapısı devam etmiştir. [4] Bu ontolojik sorunların ele alındığı *Metafizik Tartışmalar,* 54 tartışmadan oluşan hacimli bir eserdir. Suarez bu eserde kendisine kadar gelen felsefi tartışmaları referanslar vererek tanıtmış ve sınıflamış olduğu için eser skolastik felsefe tarihi açısından da önemli bir kaynaktır. Makalede incelenecek olan olumsuzlama ve yoksunluğun ait olduğu akıl varlıkları (*entia rationis*) konusu ise eserin son tartışması yani 54. tartışmada işlenmiştir. Akıl varlığının ne olduğunu daha iyi açıklamak için öncelikle Suarez'in ilgili eserde varlığı hangi açılardan incelediğine genel olarak değinmek faydalı olacaktır.

---

2 Sydney Penner, Francisco Suárez (1548-1617), *Internet Encyclopedia of Philosophy*, http://www.iep.utm.edu/suarez/ çevrimiçi Aralık 2017.

3 Francisco Suárez, *A Commentary on Aristotle's Metaphysics*, çev. John P. Doyle (Marquette UP, 2004), 53.

4 Martin Heidegger, *The Basic Problems of Phenomenology*, çev. Alber Hofstadter (Midland, 1998), 112-114.

Varlık

Bilindiği üzere Aristoteles metafiziğin asıl konusunu varlık olarak varlığı araştırmak olarak belirlemiştir. Suarez için ise metafiziğin konusu gerçek varlık olması bakımından varlıktır.[5] Onun açısından gerçek varlık, ileride daha ayrıntılı ele alacağımız olumsuzlama, yoksunluk gibi akıl varlıklarını içermez. Bu nedenle akıl varlıkları Suarez'e göre metafiziğin konusu değildir.[6]

Suarez varlığın çeşitli ayrımları olduğunu kabul etmiştir. Bu ayrımlardan biri partisip olarak varlık ve isim olarak varlık arasındadır. Partisip olarak varlık Suarez'e göre aktüel varoluşu gösterir. Oysa varlık isim olarak alındığında formel bir varlığı olan ya da olabilecek şeyin özünü işaret eder. Ona göre aktüel bir uygulanan olarak değil fakat potansiyel ya da uygunluk şeklinde isim olarak varlık, varlığın kendisini gösterir. Suarez, partisip olarak varlığın sadece aktüel varoluşu kastetmesi ve zamandan bağımsız olmaması nedeniyle varlığın partisip değil isim olarak alınması taraftarıdır.[7]

Suarez'e göre metafizik gerçek özle ilgilenir.[8] Suarez açısından özdeki gerçeklik onun akıl varlığından ayrımını sağlar. Özün gerçekliği onun içsel bir zıtlık (*repugnantia*) içermemesi ve entelektin bir uydurması (*conficta*) olmaması demektir.[9] O isim olarak varlık için de gerçek özün geçerli olduğunu düşünür. Gerçek özdeki gerçek, kurmaca (*fictus*) veya kimerik olmayıp doğru ve gerçek varoluşa uygundur.[10] Suarez kurmaca ve kimerik sıfatlarını akıl varlıkları için kullanmıştır. İsim olarak varlık sonuç olarak gerçek özü ve gerçek varoluşu da kapsamaktadır ve akıl varlıkları da gerçek öze sahip olmamaları nedeniyle isim olarak varlığa girmemektedir. Diğer yandan Suarez'in akıl varlığını isim açısından varlığa dâhil ettiği yerler de vardır.[11] Bu nedenle isim açısından varlıklarda da gerçek öze sahip olamayanların bulunduğu söylenebilir.

Varlığı incelerken yolumuz bir şekilde öz ve varoluşla kesişmektedir. Akıl varlıkları ise ne gerçek varoluşa ne de gerçek öze sahiptir. Bu durumu daha anlaşılır kılmak için skolastik dönemde en tartışmalı konulardan biri olan öz

5 "*ens in quantum ens reale esse*"
6 Suarez, *Disputationes Metaphysicae* (Bundan sonra eser *DM* olarak kısaltılacaktır), I, 1, 26 (Berton Edisyonu)
7 Suarez, *DM*, II, 4, 3.
8 Suarez, *DM*, I, 1, 26.
9 Suarez, *DM*, II, 4, 7.
10 Suarez, *DM*, II, 4, 5.
11 Suarez, *DM*, XXXI, 13, 7.

ve varoluş ayrımına kısaca değineceğiz.

i. (Varlıktaki) Öz ve Varoluş Ayrımı

Suarez'den önce skolastik felsefede varoluş ve öz ayrımında iki ana okulun yani Aquinasçı ve Scotusçu okulun olduğu söylenebilir. Thomas Aquinas özün sadece gerçek varlıklar için kullanılabileceği fikrindedir. Onun gerçek olmayan varlık ile kastettiği asıl itibariyle Aristoteles'ten kaynaklanan ve Suarez'de akıl varlığı olarak göreceğimiz olumsuzlama ve yoksunluk gibi şeylerdir. Aquinas'a göre öz sadece gerçeklikte bir şey koyan varlıklar için söylendiğinden olumsuzlamanın ve yoksunluğun özü yoktur.[12] Varoluş ise Aquinas için aktüel varlık anlamına gelmektedir. Martin Heidegger, Aquinas'ın varoluşu, zaman zaman öz ile aynı anlamda kullandığını ifade eder. Aquinas kendi eserlerinde varoluş ve öz arasında açık bir ayrım vermemesine rağmen kendisinden sonraki Aquinasçı okul bu ikisi arasında gerçek bir ayrım olduğunu ileri sürmüştür. [13] Öz ve varoluş arasında bu şekilde yapılan ayrım özün, varoluşu olmasa da bir gerçekliğe sahip olduğu anlamına gelir. Öz ve varoluş ayrımı ile ilgili ikinci okul olan Scotusçular için ise yaratılmış varlıktaki varoluş ve öz ayrımı gerçek değil modal ve formeldir.[14] Bu okula göre yaratılmış olanda varoluş özün bir modudur. Varoluş aktüel varlığa aitse de varoluş, şey (*res*) değildir.[15]

Suarez bu iki okuldan birincisinden epey ayrı ikincisinden ise kısmen ayrı üçüncü bir görüşe sahiptir. Bu görüşe göre aktüel varolan şeyde, öz ve varoluş arasında gerçek bir ayrım yoktur. Bir yaratılmışın öz ve varoluşu gerçek olarak değil akılda ayrılmaktadır. [16] Öz, Suarez açısından aktüel bir varoluşa uygunluğu (*apt*) gösterir. [17] Suarez'in özü, varoluşa sahip olan veya sahip olabilecek olan varlığı işaret eder.[18] Bu durumda varlığa « gelemeyen » yani aktüel varoluşu « olamayan » şeylerin özleri olmadığı ortaya çıkar. Yine de Suarez'in aktüel varoluşun yanına aktüel varoluşa uygun bir özü ekleyerek aktüel varolanlara ek bir olanaklı varlıklar dünyasını işaret ettiği düşünülmemelidir.[19]Çünkü Suarez varoluş ortadan kaldırılırsa özün de yok

12 Thomas Aquinas*, De Ente et Essentia*, Bölüm I.
13 Heidegger, *A.g.e.,*122-126.
14 *A.g.e.*, 125-126.
15 *A.g.e.*, 130-133.
16 Alexei Chernyakov, *The Ontology of Time* (Springer, 2002), 87.
17 Suarez, *DM*, II, 4, 7
18 Oliva Blanchette, "Suárez and the Latent Essentialism of Heidegger's Fundamental Ontology", *The Review of Metaphysics,* Cilt 53, No. 1 (Eylül, 1999): 9.
19 Suarez, *DM*, II, 4, 9

olacağını açıklar.[20] Onun bu ifadesi varoluşu olamayan bir özün bulunamayacağı şeklinde yorumlanmalıdır. Aquinasçı okulun gerçek ayrımına karşı itirazın açıklığı burada görülebilir. Eğer öz ve varoluş ayrı gerçek şeyler olsaydı öz, varoluşunun bulunmamasından bu şekilde etkilenmezdi. Bu durumda da varoluşu bulunmayan bir gerçek olanaklılar dünyası olurdu.

Heidegger, Suarez'de soyutlama yoluyla özün saf olanak olduğunu düşünebilsek de aktüel varlıkta öz ve varoluşu gerçek olarak ayırt edemeyeceğimizi belirtir. Suarez için şeylerin özleri ya da olanaklarının aktüelleşmeden önce kendilerinde bir varlığı yoktur; onlar tamamıyla hiçtir (*omnino nihil*). Aktüel olmanın doğası, özün varlığa gelmesidir. Özden varoluşa geçişi düşünelim. Heidegger'in belirttiğine göre bu durumu olanaklı bir varolma tarzının yaratılışla birlikte bırakıldığı bir aktüel varolma yoluna geçiş olarak değil özün ilk kez varlık edinmesi olarak düşünmek gerekir. Öz bu şekilde sadece Tanrı tarafından düşünülmüş olmaz, aktüel de olur. Varlık şimdi ilk kez Tanrı tarafından yaratılır.[21] Öz ve varoluşun Tanrı tarafından birlikte yaratıldığı göz önüne alınırsa bu durumda bir özler/olanaklılar dünyasından varolanlar dünyasına geçiş anlamsızlaşacaktır.

Suarez metafiziğin konusunu gerçek varlık olarak belirlemişti. Metafizik yine gerçek özle ilgilenmektedir. O metafiziğin nesnesinin de nesnel kavram olduğunu ifade etmekte[22] ve nesnel kavramın karşısına ise formel kavramı yerleştirmektedir. Varlıkla ilgili bu iki kavram farkına daha yakından bakalım.

ii. Varlığın Formel Kavramı ve Nesnel Kavramının Farkı

Suarez formel kavramı, onunla entelektin bir şeyi veya genel doğayı kavradığı aktın kendisi yahut söz olarak düşünmektedir. Nesnel kavram ise formel kavram yoluyla dolayımsızca bilinen ya da temsil edilen şey ya da doğadır. Mesela bir insanı tasavvur ederken zihinde oluşan akt formel kavramken bu akt ile bilinen ya da temsil edilen insan ise nesnel kavramdır. Nesnel kavram, formel kavramın veya zihnin gözünün doğru bir şekilde yöneldiği bir nesne ya da madde olarak tasavvur edilir. Bu yüzden ona entelektüel yönelim de denir.[23]

Skolastik dönemin formel kavramı içi boş anlamında düşünülmemelidir.

20 Suarez, *DM*, XXXI, 12, 38
21 Heidegger, *A.g.e.*,133-138.
22 Suarez, *DM*, II, 1,1
23 Suarez, *DM*, II, 1,1

Heidegger burada *forma* kelimesinin boş, gerçek içeriği olmayan değil, bir şeyi aktüel yapan anlamına geldiğini belirtir. Buradaki formel kavram, kavrama (*concipiendi/conceptio*) anlamında aktüel kavram demektir. Yani bir varlığı kavrama (tamalgı), varlığın anlaşılmasıdır. Skolastikte boş ve basit kavrama denk gelen ise nesnel kavrama daha uygundur.[24] Formel kavram entelekt yoluyla üretilen ve onun içinde bulunan bir şey olduğundan her zaman tekil ve bireyseldir. Nesnel kavram zihne sunulur ve formel akt yoluyla tasavvur edilirse o da tekil ve bireysel olabilir ama bu kavram genel olarak tümel ve genel bir şeydir (insan, töz vb). Suarez'in formel kavramı daima doğru ve olumlu bir şeyken, nesnel kavram her zaman doğru ve olumlu değildir. Çünkü nesnel kavram yoluyla sadece entelektte varlığa sahip olan akıl varlıkları dediğimiz şeyler de tasavvur edilir.[25]

Varlıkla ilgili şimdiye dek verilen genel çerçeveden bakıldığında akıl varlıklarının ne gerçek varlığa kabiliyeti ne de gerçek özü bulunmaktadır. Ancak onlar nesnel kavram yoluyla bir şekilde tasavvur edilmektedirler. Şimdi akıl varlıklarına daha yakından bakabiliriz.

Akıl Varlıkları

Heidegger'e göre Suarez kendinden önceki geleneğin aksine akıl varlığının aynı zamanda metafiziğin objesi olduğunu ileri süren ilk kişidir.[26] Skolastik felsefede akıl varlıkları Suarez'e kadar sistematik bir şekilde ele alınmamıştır.[27] Suarez'de metafiziğin nesnesinin gerçek varlık olduğunu açıklarken akıl varlıklarının gerçek varlık olmaması nedeniyle metafizikte incelenmediğini söylemiştik. Peki, Suarez neden metafizik tartışmalarının sonuncusunu akıl varlıklarına ayırmıştır? Suarez, akıl varlıkları metafiziğin doğrudan nesnesi olmasa da onlara ortak ve genel olanın ne olduğunun incelenmesini metafizikçinin işi olarak görmektedir. Çünkü o, akıl varlıklarının bilinişi ve bilgisinin insan eğitimi için şart olduğu fikrindedir. O, akıl varlıkları olmadan, metazifik, mantık gibi konuları konuşmanın zor olduğunu söyler ve kendi döneminde akıl varlıklarının diyalektiğin konusu olmasına da karşı çıkar. Bunu da diyalektiğin asıl ilgilenmesi gereken şeyin gerçek varlıklar olmasına bağlar.[28] Ancak hatırlanırsa Suarez'in metafiziği de tam da gerçek varlıklarla ilgilenmesi gerekirken akıl varlıklarını

24 Heidegger, *A.g.e.*,116-119.
25 Suarez, *DM*, II, 1, 1
26 Heidegger, *A.g.e.*,113.
27 Daniel Dominik Novotný, "Prolegomena to a Study of Beings of Reason in Post-Suarezian Scholasticism", 1600-1650, *Studia Neoaristotelica,* 3/2 (2006): 117.
28 Suarez, *DM*, LIV, Prolog

incelemektedir. Bazı yorumcular *Metafizik Tartışmalar*'ı aynı zamanda bir mantık felsefesi metni olarak da görmektedir. Diğer yandan Suarez'in hacmi hiç de azımsanamayacak eserleri içinde özel olarak mantık eserine rastlanmaz.[29] Suarez döneminde diyalektik tabirinin büyük oranda mantığı nitelemek için kullanıldığı göz önüne alınırsa Suarez mantığa karşı tutumu nedeni ile akıl varlıklarını metafiziğin içine dâhil etmiş görünür.

Nasıl ki Suarez için akıl varlıkları olmadan metafizik konuşmak zorsa metafizik olmadan da akıl varlıklarının genel karakteri, özelliği ve ayrımını inceleyemeyiz. Suarez akıl varlığının özelliklerinin varlığın doğru ve gerçek özellikleriyle karşılaştırılması gerektiğini düşünür. Akıl varlıkları doğru varlık değil varlığın gölgesi olduğundan onlar doğru varlıklarla analoji yoluyla ve onlarla birlikte anlaşılır. Çünkü kurmaca olan, doğru bir şekilde varolanla karşılaştırılarak kavranır. [30]

Suarez kendisine kadar gelen dönemde filozofların akıl varlıklarına karşı takındığı tavrı ikiye ayırmaktadır. O ilk türdeki filozofların akıl varlığını kabul etmediğini belirtir. Bu kişiler bir şeye akıl varlığı denmesinin nedenini onun akılda olmasına ya da akıl tarafından yapılmasına bağlar. Fakat onlara göre "içinde olmak" da, "üretilme" de gerçek varlıkların özelliğidir. Bu yüzden aklın ürettiği ya da akılda bulunan aktlar ve türler gerçek varlıktır. Onlar, akıl varlıklarının varlığının akıl tarafından kurulmasına (*fictum*) bağlandığında ve sadece kurulmuş olan (*fingitur*) da varolmadığında ortada bir çelişki olacağını düşünmüşlerdir. Bu da doğru şeyleri açıklamak için akıl varlıklarına gerek olmadığını gösterir.[31] Suarez akıl varlıklarını reddedenlerin aksine ikinci kesimin ise akıl varlıklarıyla gerçek varlık arasında eşsesli benzerlik kuranlardan oluştuğunu söyler. Bunlardan kimisi zihnin aktüel bilgisinden bağımsız olarak akıl varlıklarına entite atfederler. Suarez'e göre bu kimseler akıl varlıklarının gerçek varlıkla karakter olarak uyumda olduğunu düşünür.[32]

Suarez bu iki görüşe de katılmayarak bir ara yol olan kendi görüşünü sunar. Ona göre akıl varlıkları kabul edilmeli ancak onların gerçek varlık oldukları reddedilmelidir. Akıl varlıkları doğru ve gerçek varoluşa sahip değildirler ve bu varlıkların gerçek varlıklarla bir benzerliği bulunmaz. Bu da akıl varlıklarının gerçek varlıklarla genel bir varlık kavramını paylaşmasını

29 Daniel D. Novotný, "Suarez on Beings of Reason", *A Companion to Francisco Suárez* içinde, ed. V. M. Salas ve R. L. Fastiggi, (Brill, 2015), 269
30 Suarez, *DM*, LIV, Prolog
31 Suarez, *DM*, LIV, 1, 2
32 Suarez, *DM*, LIV, 1, 3

engeller.[33] Suarez'de akıl varlıkları gerçek varlıklardan ayrı olarak zihin için ya da bu varlıkları düşünen akıl için bir nesne olmak dışında gerçek ve olumlu bir varlığa sahip değildir. Bu da Suarez'in gerçek varlık için bir dışsallığa ihtiyaç duymasından kaynaklanır. Bu yüzden Suarez akıl varlığını sadece zihinde nesnel varlığı olan ya da akıl tarafından varlık olarak düşünülen ama kendisinde entitesi olmayan olarak tanımlar.[34]

Robert Miner akıl varlıklarının olanaklı varlık ile karıştırılmaması gerektiğini söylemektedir. Akıl varlığı ne olanaklı ne de aktüel bir gerçekliğe sahiptir. Suarezci metafizikte bu varlıklar nesne olmak için yeterli değildir. Hatta bu varlıkların tartışması, aktüel ya da potansiyel fark etmeden gerçek varlık olmak bakımından varlıkla (bunlar eninde sonunda Tanrı'ya referansa uzanan işlevsel nedenselliğe dayanırlar) ilgilenmiş olan 53. Tartışma'ya bir ek gibidir. Akıl varlıkları gerçek varlıkların sahip olduğu "varoluş"tan (*esse*) pay almaz. [35] Bu bir anlamda onların "varolmadığı"nı gösterir. Normalde de zihnin uygun nesnesi varlık olduğundan zihin "hiçbir şey"i varlık şeklinde tasavvur eder.[36] Akıl varlıklarının zihin tarafından düşünülmesi de bu şekildedir.

Akıl varlıkları Suarez açısından olumsuzlama, yoksunluk ve akıl ilişkileri olmak üzere üçe ayrılır. Bu üçlü ayrımdaki akıl ilişkisi ile entelektin şeyleri kendinde oldukları gibi bilmediği zaman, onları birbiriyle karşılaştırıp, gerçek ilişkilerin olmadığı yerde oluşturduğu ilişki kastedilmektedir.[37] Akıl ilişkileri gerçeklikte bir şeye yönelen doğru bir varlığa sahip değildir; sadece bu şekilde düşünülmüştür. Bu yüzden akıl ilişkileri düşünme ile biçimlenirler.[38] Yine de akıl ilişkileri olumsuzlama ve yoksunluğun olumsuzluk içeren karakterine karşıt olarak olumludur. Bu yazıda akıl ilişkilerine ayrıca değinilmeyecek olumsuzlama ve yoksunluk açıklanacaktır.

Olumsuzluk ve yoksunluk metafizik incelemesine Aristoteles ile dâhil olmuştur. Kısaca Aristoteles'in bu konudaki açıklamalarına bakalım.

---

33 Suarez, *DM*, LIV, 1, 4
34 Suarez, *DM*, LIV, 1, 6
35 Robert C. Miner, "Suarez as Founder of Modernity: Reflections on a Topos in Recent Historiography", *History of Philosophy Quarterly*, Cilt 18, No. 1, (Ocak 2001): 29.
36 Suarez, *DM*, LIV, 1, 8
37 Suarez, *DM*, LIV, 1, 8
38 Suarez, *DM,* LIV, 3, 3

i. Aristoteles'te Olumsuzlama ve Yoksunluk

Aristoteles *Metafizik* IV. Kitap İkinci Bölüm'de varlığın anlamlarını incelerken tözün ortadan kalkışı veya varolmayışını ve varlığın anlamlarından birinin veya tözün kendisinin inkârını bir varlık türü olarak görür.[39] Aristoteles, metafiziğinde asıl varlık olarak tözü incelese de olumsuzlama ve yoksunluğu varlığın anlamlarına böylece dâhil etmiş olur. Yine o, *Metafizik* V. Kitap Yedinci Bölüm'de varlığın dört biçimini incelerken üçüncü biçim olarak, varlığın önermenin doğruluğu anlamına geldiği durumu açıklar. Yukarıda söylenen "varlığın anlamlarından birinin veya tözün kendisinin inkârı" bu anlamda bir varlık olarak görülmelidir. "Sokrates beyaz değildir" Aristoteles için doğru bir önermedir. [40] Burada dikkat edilirse beyazlığın inkârı yani bir olumsuzlama vardır. Bu olumsuzlama da doğru bir önerme olduğu için varlığın anlamlarından birini gösterir.

Aristoteles *Metafizik* VI. Kitap Dördüncü Bölüm'de ise tekrardan doğru anlamında varlığa döner. Doğru anlamında varlık, özne ve yüklemin gerçek birleşmelerinin tasdiki, gerçek ayrılmalarının ise inkârıdır. Aristoteles açısından böyle bir doğruluk, şeyin kendinde değil düşüncededir (*dianoia*) ve basit doğalar ve özleri göz önüne alınınca düşüncede bile değildir. Bu doğru anlamında varlığın nedeni ise ona göre düşüncenin bir etkilenimidir (*pathos*).[41] "Sokrates beyaz değildir"i tekrar hatırlayalım. Sokrates ve beyazlık gerçekten ayrılmış olduğu için bu önerme doğrudur. Yani Sokrates beyaz bir kişi olmadığı için buradaki olumsuz önerme doğru bir önermedir. Bu önermenin doğru olmasının kökleri görüleceği gibi gerçek durumun kendisinde olsa da Aristoteles önermenin doğruluğunu şeylerde değil düşüncede olarak sunar. Bu karmaşık durumun Suarez'de de devam edeceği tahmin edilebilir. Aristoteles aynı yerde olumsuzlamayı ilgilendiren doğru anlamında varlığın diğer varlık cinsi dediği "gerçek" varlığa bağlı olduğunu söylemektedir. Rolf Darge, bu anlamda Aristoteles'in "gerçek varlık" ve akıl varlığını daha yüksek genel bir varlık kavramına indirgememesini Suarez'in kendi felsefesi için bir varsayım olarak kabul ettiğini ifade eder.[42]

Aristoteles'in doğru anlamında varlığından olumsuzlamanın nasıl bir varlık çeşidi olduğu çıkarılabilmektedir. O, yoksunluk anlamında varlığı ise daha

---

39 Aristoteles, Metafizik (Bundan sonra eser M olarak kısaltılacaktır) 1003 b 8-11 (Bekker Edisyonu)

40 Aristoteles, *M* 1017 a 30-35

41 Aristoteles, *M* 1027 b 25-33

42 Rolf Darge, "Suárez On the Subject of Metaphysics", *A Companion to Francisco Suárez* içinde, ed. V. M. Salas ve R. L. Fastiggi, (Brill, 2015), 98

ayrıntılı işlemektedir. Hatta yoksunluğun, kategorilerden biri olan sahip olmanın karşıtı olduğu ve yine yoksunluğun oluşun ilkesi olduğu düşünüldüğünde bu kavramın onun felsefesindeki önemi daha iyi anlaşılacaktır. Aristoteles yoksunluk türlerini başına olumsuzluk bildiren öntakının geldiği ne kadar kelime varsa o kadar diye ilan eder. Eşit-olmayan, görünmez, ayaksız, kör gibi kelimelerin hepsi onun için yoksunluk bildirir.[43] Aslına bakılırsa bu durum yoksunluğun içerisinde de bir çeşit olumsuzluk olduğunun işareti olarak görülebilir.

ii. Suarez'de Olumsuzlama ve Yoksunluk

Suarez'de varlık, öz gibi birçok kavrama benzer şekilde olumsuzlamanın da gerçeği vardır. O, gerçek olumsuzlamada entelekten gelen bir uydurma (*fictio*) olmadığını söyler. Entelekt, mesela insanın at olmadığını doğru bir şekilde kavradığında, olabilecek şeyin gerçekte ne olduğunu yani uçların entitelerindeki olumlu ve temel olanı, olumsuzlamanın özel mantığına göre sadece ortadan kaldırma yoluyla kavrar. Birisi tarafından doğru bir şekilde ve gerçeklik yönünde düşünülmese veya bilinmese bile bir şey, diğer şey değildir. Bu, doğru olumsuzlamanın karakteridir. Doğru olumsuzlama doğru gerçek formları ve doğayı ortadan kaldırdığı müddetçe gerçek olumsuzlamadır.[44] Suarez'in açıklamalarında iki yön ortaya çıkmaktadır. İlk yön gerçek olumsuzlamanın Aristotelesçi gelenekten çok farkı olmayan "A B değildir" tarzındaki formudur: "İnsan at değildir". Suarez burada bir ortadan kaldırma durumu olduğu düşüncesindedir. İnsanın at olmamasının doğruluğu ise gerçekte insanın at olmamasından gelmektedir. Bu gerçek temel de olumsuzlamanın bir uydurma olmasını engellemektedir. At olma zaten gerçekte insana atfedilmiş durumda değildir. Olumsuzlama, ifadedeki atın insana atfedilmesini ortadan kaldırarak gerçeğe uygun bir durumu niteler.

Ancak olumsuzlamalar her durumda doğru değildir. Suarez yanlış olumsuzlamaya örnek olarak birisinin canlı olmayan bir insan düşünmesini verir. Burada olumsuzlama, olumsuzlama karakterinde olsa da entelekt tarafından yapılmıştır. Mevzubahis olumsuzlamanın varlığı ise sadece entelektte nesne olma şeklinde vardır. Bu yüzden buradaki olumsuzlama gerçek bir olumsuzlama değil akıl varlığı veya akıl olumsuzlamasıdır. Bu olumsuzlamanın karakteri varlık tarzında değil var-olmayan tarzında

43 Aristoteles, *M* 1022 b 33-1023 a 6
44 Suarez, *DM*, LIV, 5, 2

kavranır. [45] Suarez'in örneğini gerçek olumsuzlamada gördüğümüz forma birkaç şekilde dönüştürebiliriz: "Canlı olmayan bir insan vardır", "Canlı olmayan bir insan düşünüyorum", "Düşündüğüm insan canlı değildir", "Varolan bir insan canlı değildir". Canlı olmak bilindiği üzere Aristotelesçi gelenekte insanın özüne aittir. Daha önce gördüğümüz üzere Suarez öz ve varoluşun sadece akılda ayrıldığını söylemekteydi. Bu ise varoluşun öz ile aynı anda yaratılarak varlığa gelmesi ama insanın bunu zihninde iki ayrı şeymiş gibi düşünebilmesini işaret ediyordu. Canlı olmak bir cümle içerisinde sanki insana ait değilmiş gibi düşünülebilse de varoluşta bunların birbirinden ayrı olması Suarez tarafından kabul edilebilir bir durum değildir. Bu da canlılığı olmayan bir insan tabiri ile aslında olmayan bir şeyden bahsettiğimiz anlamına gelir.

Birisinin canlı olmayan bir insanı düşünmesini standart olumsuz bir cümleye en yakın haliyle yeniden ele alalım: "Düşündüğüm insan canlı değildir". Örnekteki olumsuzlama ne gerçek ne de doğru bir olumsuzlamadır. O bir akıl olumsuzlamasıdır ve yanlıştır. Bu yine de onun bir olumsuzlama olmasını engellemez. Çünkü Suarez olumsuzlamanın, olumlu olarak yani bir şey koyarak değil, olumsuz olarak yani bir şey kaldırarak bulunduğunu söyler. Bu olumlu bir şey koymama karakteri nedeniyle olumsuzlama ile ilgili bir öz de yoktur.[46] Olumsuzlamanın gerçek varlık olamayıp akıl varlığı olması bir öze sahip olamamasındandır.

Suarez olanaksız ve kurmaca (*ficta*) varlıkları da olumsuzlama olarak görmektedir. Bu varlıklar töz veya ilinek şeklinde kurulmuştur (*fingantur*). Uçan bir öküz Suarez için olanaksız bir varlıktır. "Bir öküz uçamaz" cümlesi için olumsuzluk gereklidir. Bu olumsuzluk uçan öküze olanaksız ve akıl varlığı demeyi sağlar. Kimera, hem aslan hem at birlikte düşünüldüğünde ortaya çıkan kurmaca bir varlıktır. Kurmaca varlığın kurmaca olması Suarez açısından olumsuzlamaya dayanır. Çünkü at aslan olmadığı ve atın aslan olması olanaksız olduğu için kimera bir kurmaca varlıktır.[47]

Yoksunluk da olumsuzlama gibi gerçek formları ve doğayı ortadan kaldırdığı müddetçe entelekten gelen bir uydurma olmaz ve gerçek yoksunluk diye isimlendirilebilir. Yine yoksunluk da şeylerde olumlu bir şey koymadığı, onlardan bir şey kaldırarak bulunduğu için yoksunluğun da özü yoktur.[48] Yoksunluk ve olumsuzlamanın gerçek formları ve doğayı ortadan kaldırması

45 Suarez, *DM*, LIV, 5, 2
46 Suarez, *DM*, LIV, 5, 2
47 Suarez, *DM*, LIV, 4, 10; *DM*, LIV, 5, 23
48 Suarez, *DM*, LIV, 5, 2

olumsuzlama ya da yoksunlukla ilgili işlem yapan entelektin şeydeki bir şeyi inkâr için temeli olduğunu gösterir. Yoksunluğun bilgisi önceden olumlu bir şey varsayar. Bu yüzden olumsuzlama da yoksunluk da olumlu bir şeyin vasıtasıyla, bu şeyi kaldırması yoluyla bilinir.[49] Olumsuzlama ve yoksunluk Suarez tarafından akıl varlıklarının iki farklı üyesi gibi verilmiş olsa da yoksunluğun olumsuzluk ile olan ilişkisi Suarez'in ilgili metafizik tartışmasında görece karmaşıktır. O, zaman zaman yoksunluğu olumsuzluğun bir türü olarak görmektedir.[50] Olumsuzlama ve yoksunluğun ikisi de formel olarak düşünülüp uydurulmuş bir varlıktan bahsetmiyorsa onlar ayrı değildirler.[51]

Yoksunlukla ilgili düşüncelerinde çoğunlukla Aristoteles'ten devralınan bir anlayışı devam ettiren Suarez'in yoksunluk için en çok kullandığı örneklerden biri körlüktür. Suarez'e göre "Adam kördür" dediğimizde "dır" adamdaki bir şeyi göstermez, yükleme ile bir şey o adamdan alınır. Yine de entelekt bu görme eksikliğini varlık modunda kavrar ve bahsedilen adamda olduğunu söyler. Burada "dır" gerçekte varoluşu değil önermenin doğruluğunu gösterir. [52] Dikkat edilirse Suarez'in yoksunluk için verdiği bu örnek önerme formu açısından bir olumsuzluk içermemektedir. Yani o, "A B değildir" gibi bir forma sahip değildir. Ancak yine de yoksunluk gerçeklikte öznesine olumlu bir şey eklememekte, ondan bir şeyi kaldırmaktadır. Fakat olumsuzlamadan biraz farklı olarak yoksunluk, varlık modunda görülmeye daha uygun bir yapı sergilemektedir. Çünkü körlüğü öznesine doğru bir şekilde yüklemektedir ve bu bir varlık modu olarak anlaşılmaktadır. Suarez bu varlık moduna haliyle varoluş demekten imtina eder. Yoksunluktaki varlık modu, varoluşu değil önermenin doğruluğu anlamında varlığı göstermektedir.

Suarez için olumsuzlama ve yoksunluğu bazı açılardan sadece zihin üretmez. Onlar aktüel gerçeklikte bir insanın siyahsa beyaz olmaması, havanın karanlık ve ışıksız olması gibi hallerde şeylerin kendine aittir. Fakat olumsuzlama ve yoksunluğun akıl varlıkları olduğu, varlık tarzında biçimlendiği için söylenirse akıl varlıklarının hiçbiri gerçek ve doğru varlıklar olmadığından ve içsel olarak olumsuzluk içerdiğinden onlar olumsuz olacaktır.[53] Dikkat edilirse Suarez olumsuzlamada da yoksunlukta da bir olumsuzluk görmektedir. Bu durum, onun akıl varlıklarını sınıflaması

49 Suarez, *DM*, LIV, 5, 5
50 Suarez, *DM*, LIV, 3, 8
51 Suarez, *DM*, LIV, 3, 2
52 Suarez, *DM*, LIV, 1, 4
53 Suarez, *DM*, LIV, 3, 2

açısından yol göstericidir. Akıl ilişkisi, olumsuzlama ve yoksunluk olarak üçlü şekilde bölünen akıl varlıkları aslında olumsuzlama ve yoksunluğun olumsuz olmaları, akıl ilişkisinin ise olumlu olması açısından bir ikiye bölmeye de olanak sağlar.[54] Yoksunluktaki olumsuz unsur nedeniyle bir yoksunluk olumsuzlama tarzında ifade edilmek zorunda olmasa bile böyle bir yapıya uygun bir özellik gösterir. Körlükten yola çıkarsak "Adam kördür" ifadesi "Adam görmüyor" haline de getirilebilir. Bu onun içsel olumsuzluğunu da açıklayacaktır. Buna uygun bir şekilde Suarez de bir yoksunluk olan körlüğün iki şekilde düşünülebileceğini açıklar. İlki olumsuz bir şekilde düşünmedir. Bir organda görme gücü olmaması olumsuz şekle girer ve burada akıl varlığı ortaya çıkmaz çünkü ortada varlık şeklinde kavranan bir şey yoktur, varolmama şeklinde kavranma bulunur. İkincisinde ise entelekt körlük kavramını oluşturmak için onu hayvanı ya da organı etkileyen bir şey olarak kavrar. Bu ise varolma şeklinde bir şeyi kavramadır. Bu da gerçek bir varlığı kavrama değil belirli bir akıl varlığını biçimlendirme şeklindedir.[55]

Suarez'de yoksunluk olumsuzluktan temelde öznesi ile ilişkisi nedeniyle farklılaşmaktadır. O, gerçek anlamıyla yoksunluğun öznede bir form eksikliği olduğunu düşünür. Buna eksiklik denmesinin nedeni öznenin aslında daha iyisine sahip olabilecek olmasından kaynaklanır. Kör adamı düşünelim. Bu adamın kör değil görebiliyor olması onun form olarak daha iyi bir durumunu temsil eder. İnsan olmanın doğal halinde form olarak tamlık açısından körlüğe değil daha iyi olan görmeye eğilim vardır. Yoksunluk, öznesiyle ilişkisinde bu eğilimdeki eksikliği gösterir. Yine de yoksunluk içsel olarak bir özne ya da eğilim içermez. Diğer türlü yoksunluk ile yoksun özne ayrı olmayacaktır. Olumsuzlamada ise bir öznenin bir forma eğilimi bulunmaz. Olumsuzlama öznede mutlak ve nitelendirilmemiş bir eksikliği açıklar.[56]

Yine Suarez'e göre olumsuzlama özne için zorunlu olabilir. Bunun nedeni ise olumsuzlamanın bir öznede eğilim varsaymaya gerek duymamasıdır. Fakat yoksunluk hiçbir zaman öznesi için zorunlu olamaz çünkü o karşıt aktın potansiyelliğini varsayar. Suarez olumsuzlamadaki zorunluluk durumunu bir yarı-özsellik olarak görmektedir.[57] Suarez'in olumsuzlamadaki zorunlu hali her olumsuzlama için geçerli görmemesi önemlidir. "İnsan cansız değildir" örneğini düşünelim. Bu cümledeki olumsuzlama insan için

54 Suarez, *DM*, LIV, 3, 8
55 Suarez, *DM*, LIV, 2, 15
56 Suarez, *DM,* LIV, 3, 3; *DM*, LIV, 3, 8; *DM*, LIV, 5, 7
57 Suarez, *DM*, LIV, 5, 11

zorunludur. Eğer Aristoteles'in genel tanımını hatırlarsak cansızlık da bir olumsuzluk eki aldığını için bu genel tanıma göre bir yoksunluktur. Fakat Suarez'in yoksunluk için verdiği ayırt edici özellik yoksunluğun bir form eğilimine sahip olmasıdır. İnsan için cansız olma, canlı olmanın eksik bir hali değildir. Cansız olma aksine insan olmayı olanaksız hale getirir. Suarez olumsuzluğun öznede bir formu özel bir koşula ihtiyaç duymadan ortadan kaldırdığını belirtir. Bu da ya formun ya da formun olumsuzunun zorunluca özneye ait olması demektir. Mesela bir taş kör değildir, o görmez. Yine de bir taş zorunlu olarak ya gören ya görmeyendir.[58] Oysa insan kör olduğunda görmüyordur ama bu nitelik ya da karşıtı ona zorunlu olarak ait değildir. Görme daha iyi bir forma eğilim halinde insana aittir. Olumsuzlama formu ya da doğası bir karşıtlık almaya eğilimli şeye de zorunlu ihtiyaç duymaz. O, öznenin kendi içsel doğasında da temellenebilir. İnsanda kükreme ya da kişneme olumsuzluğu insanın içsel ayrımıdır. Aksine yoksunluk bu şekilde içsel doğaya dayanmayıp başka bir form ya da ek bir koşul gereksinir. Bir insan körse bu insanın özel doğasından değildir.[59] Bu da insanın cansız olmamasındaki zorunluluğun özsellikle ilgili bir bağdan kaynaklanırken kör olmamada özsellik bağı bulunmaması nedeniyle bir zorunluluk olmamasını başka bir açıdan açıklar.

Olumsuzlama bir forma eğilim duymak zorunda olmasa da bir formu ortadan kaldırma açısından yoksunlukla ortak bir paydada buluşur. Suarez yoksunluğu olması gereken forma, yani eğilimli olduğu forma ulaşamadığı anlamında bir varolmama olarak görmektedir. Çünkü o bir formu, yukarıdaki örneğimizde görmeyi ortadan kaldırmıştır. O, olumsuzlamanın da yoksunluğun da varlık-olmayanlar olarak ele alınınca ne gerçek varlık ne de akıl varlığı olduğunu ifade eder. Onlar böyle bir durumda varlık değil varlık-olmayan olmaktadır. Ancak Suarez'in zaten akıl varlığını gerçeklikte varolmayan olarak gördüğü hatırlanırsa onun bu açıklamaları durumu karmaşıklaştırmaktadır. Bu karmaşıklık onun körlükteki yoksunluğun şeyde aktüel olarak bulunduğunu söylemesi ile daha da artar.[60] Suarez, yoksunluk söz konusu olduğunda bir açıdan yoksunluğun varolmadığını söyleyebilse de başka açılardan yoksunluğu aktüelitede bulabilmektedir. Aslında bu durumun zihnin aktüaliteyi nasıl kavradığı ile ilgili olduğu düşünülebilir. Çünkü karanlık bir havaya baktığımızda havanın karanlık olduğunu görürüz yani karanlığı havada buluruz. Ama havanın aydınlık olmasını onun form olarak eğilimli olduğu hali gibi düşünürsek karanlık, aydınlığı ortadan

58 Suarez, *DM*, LIV, 5, 13
59 Suarez, *DM*, LIV, 5, 4
60 Suarez, *DM*, LIV, 3, 3

kaldırmış bir yoksunluk halidir ve bir varolma değil varolmamayı gösterir. Ancak Suarez'in ilgili tartışmada konuyu sıklıkla farklı yönlerden değerlendirmesi bu yorumu da yeniden muallakta bırakmaktadır. O, "Karanlık havadadır" dediğimizde bununla karanlığın havada gerçekten içerilen bir şey olmasını değil, havanın ışığı olmadığından, onun doğru bir şekilde karanlık diye bilinip nitelenmesini işaret ettiğimizi söyler.[61] Ancak her halükarda, gerçek varlığı olmayan olumsuzlama ve yoksunluk varolan tarzında kavranırsa akıl varlığıdır.[62]

Suarez, forma eğilim sadece gerçek nesnede olduğu için yoksunluğun sadece doğru ve gerçek varlıklara atfedilebileceği fikrindedir. Mesela varolmayan insanın kör olduğu doğru olarak söylenemez. Ama ona göre bu modal veya olanaklı olarak söylenebilir: "Varolmayan bir insan kör olabilir". Ancak o, modal durumda atfedilenin bir yoksunluk değil içsel ve olumsuz olan yoksunluk kapasitesi olduğunu da ekler.[63] Bu durumda Suarez olumsuzlamanın bir türü olan kimera gibi kurmaca varlıklarda da bir kapasite olarak yoksunluğun bulunacağını kabul edeceği söylenebilir. Ne bir varoluşa ne de bir forma eğilimi olmayan kurmaca varlıklara neyin nasıl yüklenebileceği ise bir sorundur.

Suarez'in yoksunluk ve olumsuzlama ile ilgili açıklamaları genel hatlarıyla Aristoteles felsefesine uymaktadır. Suarez de Aristoteles gibi fiziki değişimin olumsuzlamadan değil yoksunluktan ortaya çıktığı fikrindedir. Ancak Hıristiyanlık inancındaki yaratılma, yokluktan varlığa gelme şeklinde anlaşıldığı için Suarez olumsuzluğu bazı aksiyonlar için yeter ilke olarak görmek zorunda kalmıştır.[64] Bu da olumsuzlamanın da yoksunluktan ayrı olarak fiziki değişimin ilkesi olmasına kapı aralayacaktır.

iii. Suarez'de Olumsuzlama ve Yoksunlukla İlgili Yeti

Suarez akıl varlıklarının oluşumunda hangi yetinin etkili olduğunu da incelemiştir. O, bu varlıkların irade ya da duyumla oluşturulmadığını ifade eder.[65] Şimdiye kadar söylenenlerden ise akıl varlığının oluşumunda zihin ve entelektin işlevsel olduğu anlaşılmaktadır. Suarez akıl varlığının entelektte nesnel bir varlığa sahip olmasını, entelektin bazı aktlarının işlemlerine

61 Suarez, *DM*, LIV, 5, 6.
62 Suarez, *DM*, LIV, 5, 2.
63 Suarez, *DM*, LIV, 5, 15.
64 Suarez, *DM*, LIV, 5, 18.
65 Suarez, *DM*, LIV, 2, 17.

bağlar.[66] Entelektteki bu aktlar gerçeklikte entiteye sahip olmasa da varlık olarak kavranır.[67] Akıl varlığının nedeni şu halde entelektin bir aktı olmaktadır.

Suarez açısından akıl varlıklarıyla ilgili asıl yeti akıldır. Ona göre akıl varlıkları aklın nesnesidir. Suarez için sadece akılla ilgili olma özelliği, gerçek varoluş için gerekli koşulu sağlamayan bir nitelik sergilemektedir. O, sadece akılda nesnel olarak varolmanın, varolmak değil daha ziyade düşünülmek ya da uydurulmak (*fingi*) olduğu görüşündedir. Akıl varlıkları da zihin aktları ile düşünülür veya uydurulur (*fingintur*). Varoluşa (*esse*) sahip olma olarak görülen genel varlık kavramı bu anlamda akıl varlığına uygun değildir. Bu yüzden akıl varlıklarının özü de yoktur. Akıl varlığı mutlak anlamıyla bir varlık olmayıp daha ziyade varlık şeklinde düşünülmüştür.[68] Sadece düşünülmek de "olmak" değildir.[69]

Suarez akıldan başka hayal gücünün (*imaginatio*) aktlarının da akıl varlıkları ile ilgili olabileceğini ifade etmektedir. Bunun nedeni hayal gücünün duyumlanmış şeylerden kompozisyon yoluyla gerçekte bulunmayan ve bulunamayacak olan varlıkları kurabilmesidir (*fingit*). Hayal gücü, hayali (*imaginaria*) ve olanaksız varlıklar kurduğu (*fingi*) ve tasarımladığı müddetçe onun aktları da akıl varlıklarıyla ilgili hale gelmektedir.[70] Hayal gücü varolmayan şeyler üretebilmektedir. Suarez hayal gücünün varolmayan ama olanaklı bir şekilde kurduğu bir örnek olarak altın bir dağı verir. Kimera da yine ona göre hayal gücünün kurduğu olanaksız bir örnektir. Hayal gücünün, basit *phantasm*larla tasarımlanmış şeyler oluşturma yoluyla bir imaja (*idolum*) biçim vererek basit görünüşleri birleştirme gücüne sahip olması, onun zıtlık (*repugnatia*) gerektirmeyen şeyleri birleştirebilmesini sağlar. Olguda bu şeyler birleşmiş olmasa da hayal gücü zıt olan şeylerin kombinasyonunu "üretebilir" (*fingere*). Suarez bu yüzden diyalektikçilerin hayal edilebilir şeylerin, olanaklı şeylerden daha geniş kapsamlı olduğunu söylediğini hatırlatır. Suarez tüm bu nedenlerle, olanaksız olan ve gerçekte bir araya getirilemeyen şeyi birleştirme gücünden ayrı bir dayanağı olmayan akıl varlıklarının hayal gücüyle de "üretilebildiğini" kabul eder. Ancak ona göre yine de hayal gücü bu işlemler için bir şekilde akıl gücünden pay alır ve belki bunu aklın işbirliği olmadan asla yapamaz. Suarez bu noktada kararsız kalıp

66 Suarez, *DM*, LIV, 2, 4.
67 Suarez, *DM*, LIV, 2, 15.
68 Suarez, *DM*, LIV, 1, 10; *DM*, XLVII, 8, 6.
69 Miner, *A.g.e.*, 29.
70 Suarez, *DM*, XLVII, 8, 6

akıl varlıklarını sonuç olarak yine akla atfeder.[71]

Burada Latince "*ratio*"nun sadece akıl yürütmeyi değil düşünmeyi de karşıladığı hatırlanmalıdır. Bu nedenle akıl varlıkları ile ilgili yetinin akıl gibi düşünme olduğu da söylenebilir. Diğer yandan zihin ve entelektin de akıldan ve düşünmeden ne kadar ayrı ya da ayrışmış bir yeti olduğu da daha ayrıntılı bir incelemeye muhtaçtır. Ayrıca hayal gücünün aktları da Suarez açısından bir zihin aktıdır.[72] Suarez'in akıl varlıklarının yeti olarak duyumla bir ilişkisinin olmadığını söylemesine rağmen duyumu şekillendiren hayal gücü yetisinin akıl varlıklarını kurabilmesi de aydınlatılmaya muhtaçtır.

Suarez'in kimera gibi varlıkları olanaksız görmesi bizim açımızdan şaşırtıcıdır. Onun hayali ve kurmaca olan şeylere olanaksız demesi olanaklılığı aktüel varoluşa uygunluk üzerinden değerlendirmesiyle ilgili olsa gerektir. Daniel Novotný de benzer bir şekilde Suarez'deki olanaksız varlıkların aktüel gerçeklikte varoluşu olanaksız nesneler olarak anlaşılması ve kendiyle çelişik nesnelerden (kare-daire vb) ayrılması gerektiğini düşünmektedir. [73] Ancak John Doyle Aristotelesçi bir açıdan bakıldığında kimera gibi varlıkların da kare-daire gibi çelişik olduğunu belirtmektedir. Bunun nedeni kimeranın aynı anda hem aslan olan hem de aslan olmayan bit at olmasıdır.[74] Suarez'in bu anlamda Aristoteles'i takip ederek kimera gibi hayali varlıkları olanaksız olarak nitelendirdiği düşünülebilir. Ayrıca bu durum, varoluşa gelmek için bir özü varsaymayı ve hem aslan hem de at olan bir yaratıkta iki özün bir arada bulunamamasını işaret eder.

Sonuç

Suarez'de incelemiş olduğumuz akıl varlıkları olarak olumsuzlama ve yoksunluğun metafiziksel, mantıksal ve epistemolojik yanlarının olduğu ortaya çıkmaktır. Metafizik Aristoteles'ten itibaren bir varlık araştırması halindedir. Suarez de skolastik geleneğin etkisiyle Aristotelesçi bir metafizik anlayışına sahip olsa da metafizik konularını düzenlemesi açısından kendine özgü bir yöntem sunmuştur. O ayrıca metafiziğinde merkezi konumu varlık

71 Suarez, *DM*, LIV, 2, 18

72 Suarez, *DM*, XLVII, 8, 6

73 Daniel D. Novotný, "Scholastic Debates About Beings of Reason and Contemporary Analytical Metaphysics", *Metaphysics: Aristotelian, Scholastic, Analytic* içinde, ed. L. Novák, D.D. Novotný vd. (Ontos Verlag, 2012), 30.

74 John P. Doyle, "Another God, Chimerae, Goat-Stags, and Man-Lions: A Seventeenth-Century Debate about Impossible Objects", *The Review of Metaphysics*, Cilt. 48, No. 4 (1995): 773. Doyle'un verdiği örnek at-aslan değil, keçi-geyiktir.

olarak varlığa değil gerçek olması açısından varlığa vermiştir. Gerçek varlıklar, gerçek öze ve aktüel varoluşa uygun bir karakterdedir. Gerçek varlık olmayan olumsuzlama ve yoksunluk ise akıl varlığı olarak ne gerçek bir öze ne de aktüel varoluşa sahip olabilir. Bu varlıklar gerçek varlıkla karşılaştırılarak anlaşılır ancak onlarla genel bir kavram paylaşmaz. Yine de bu varlıklar isim olarak varlık çerçevesi dâhilinde nesnel bir kavrama sahip oldukları için akıl tarafından düşünülürler.

Bir akıl varlığı olan olumsuzlama, Suarez öncesinde daha çok mantığın konusu olarak görülmüştür. Suarez hayatı boyunca birçok eser vermesine rağmen mantıkla özel olarak ilgilenmediği için onun olumsuzluk konusunu metafiziğin içerisine almış olduğu söylenebilir. Bu durum onun olanaksızlığı anlayışında açık bir şekilde görülür. Suarez olanaksızlık için mantıksal değil metafiziksel bir kıstas getirmiştir. Suarez hayali bir varlık olan kimeranın gerçek bir öze sahip olmadığını ve gerçeklikte varoluşunun olanaksız olduğunu düşündüğü için onu olumsuzlamanın bir türü olan olanaksız varlıklar içinde görmektedir. Bu onun skolastik düşüncedeki olanaklının, gerçek varlık nedeniyle gerçeklik üzerinden anlaşılmasından etkilendiğini gösterir. Modern dönemde özellikle Leibniz'in etkisi ile mantıksal olanak, metafiziksel olanaktan farklılaşmış ve bizim aktüel dünyamızda varoluşu ol(a)mayan şeyler çelişme olmadan düşünülebildikleri zaman olanaklı olarak görülmeye başlanmıştır. Hatta 20. Yüzyıla geldiğimizde Meinong'un üçgen-daire gibi düşünülemediği için olanaksız olarak görülen ve varolmayan nesneleri de incelemesi iki değerli mantık dışında mantıkların ortaya çıkmasına vesile olmuştur. Bu yeni mantıklar Aristotelesçi özü temel alan çelişmezlik ilkesinin mantıksal açıdan daha derinden sorgulanmasına neden olacaktır. Bu konuyla ilgili sorgulama ve tartışmalar henüz bitmediği ve olumsuzluk da çelişmeyi anlamak için temel bir kavram olduğu için Suarez'in hem yoksunluk hem olumsuzlama ilgili sistemli bir şekilde sunduğu görüşlerinin hala başvuru için önemli olduğu söylenebilir.

Akıl varlıkları ile ilgili epistemolojik yan ise bu varlıkların hangi yeti ile ilgili olduğudur. Suarez akıl varlıkları ile ilgili yetiyi hem akıl ve düşünme hem de hayal gücü olarak görmüş ama hayal gücünün akıl ile ilişkisini tam açıklayamamıştır. Bu sorun çağdaş zihin felsefesinde izdüşümlerine sahiptir. Hayal gücü felsefesi özellikle modalite epistemolojisi başlığı altında çelişkiye yol açabilecek durumların kavranmasını ve hayal edilebilmesini tartışmaktadır. Suarez'in yoksunluğu modalite ile kullanması modal epistemolojinin gelişimi açısından tarihsel bir durak olarak görülebilir.

Kaynakça

Aristotle. *The Metaphysics* (Books I-IX). Çeviri Hugh Tredennick. London: Harvard University Press, 1961.

Aristoteles. *Metafizik*. Çeviren Ahmet Arslan. 2. basım. İstanbul: Sosyal Yayınları, 1996.

Blanchette, Oliva. "Suárez and the Latent Essentialism of Heidegger's Fundamental Ontology". *The Review of Metaphysics* Volume 53, No. 1 (1999): 3-19.

Chernyakov, Alexei. *The Ontology of Time*. Springer, 2002.

Darge, Rolf. "Suárez On the Subject Of Metaphysics". *A Companion to Francisco Suárez*. Editör by V. M. Salas and R. L. Fastiggi. Brill, 2015.

Doyle, John P. "Another God, Chimerae, Goat-Stags, and Man-Lions: A Seventeenth-Century Debate about Impossible Objects", *The Review of Metaphysics*, Volume 48, No. 4 (1995):771-808

Heidegger, Martin. *The Basic Problems of Phenomenology*. Çeviri Alber Hofstadter. Midland, 1998.

Miner, Robert C.. "Suarez as Founder of Modernity: Reflections on a Topos in Recent Historiography". *History of Philosophy Quarterly*, Volume 18, No. 1, (2001):17-36.

Novotný, Daniel Dominik. "Prolegomena to a Study of Beings of Reason in Post-Suarezian Scholasticism 1600-1650". *Studia Neoaristotelica,* 3/2 (2006): 117-141.

-."In Defense of Baroque Scholasticism". *Studia Neoaristotelica* 6/2 (2009): 209-233.

-."Scholastic Debates About Beings of Reason and Contemporary Analytical Metaphysics". *Metaphysics: Aristotelian, Scholastic, Analytic*, Editör L. Novák, D.D. Novotný and others. Ontos Verlag, 2012.

-. "Suarez on Beings of Reason". *A Companion to Francisco Suárez*. Editör V. M. Salas and R. L. Fastiggi, Brill, 2015.

Penner, Sydney. *Francisco Suárez*. S. J. DM II, SECT. 4 Jan. 31 2008.

-. *Francisco Suárez (1548-1617)*, Internet Encyclopedia of Philosophy, çevrimiçi: http://www.iep.utm.edu/suarez/ Aralık 2017.

Suarez, R. P. Francisci. *Opera Omnia*. XXVI. Parisiis. MDCCCLXI.

-. *On the Essence of Finite Being as Such, On the Existence of That Essence and Their Distinction*. Çeviri Norman J. Wells. Marquette University Press, 1983

-. *On Beings of Reason (De Entibus Rationis) Metaphysical Disputation LIV*. Çeviri John P. Doyle. Marquette UP, 1995.

-. *A Commentary on Aristotle's Metaphysics*. Çeviri John P. Doyle. Marquette UP, 2004.

-. *On Real Relation (Disputatio Metaphysica XLVII)*. Çeviri John P. Doyle. Marquette UP, 2006.

Thomas Aquinas. *On Being and Essence (De Ente et Essentia)*. Çeviri Robert T. Miller, 1997.

ORTAÇAĞDAN RÖNESANSA: HÜMANİZM VE BATI FELSEFE GELENEĞİ AÇISINDAN DEĞERLENDİRMESİ

Aylin KILIÇ CEPDİBİ *

FROM THE MIDDLE AGES TO RENAISSANCE: HUMANISM AND THE ASSESSMENT OF HUMANISM IN TERMS OF THE WESTERN PHILOSOPHICAL TRADITION

Öz

Rönesans, kökenleri XI. yüzyılda Avrupa'da kentlerin ve ticaretin canlanmasına kadar geri götürülebilen, ancak belirgin bir biçimde ortaya çıkışı XV. yüzyılda İtalyan kent-devletlerinde mümkün olan öncelikli olarak edebiyat, resim, mimarlık gibi sanat alanlarında belirginleşerek zamanla tüm Avrupa'ya yayılan bir yenileşme hareketidir. Rönesans'ın tartıştığı konular, insan yaratıcılığı ve dehasıyla ortaya koyduğu tüm eserler dikkate alındığında onu 'süreklilik içinde bir değişim' olarak değerlendirmek mümkündür. Bu bakımdan Rönesans, üzerinde yükseldiği Ortaçağdaki kimi değişimlerin etkilediği ve kendinden sonraki modern dünyanın oluşumunu biçimlendiren bir yenileşme hareketidir. Burada süreklilik kadar kopuş, benzerlikler kadar farklılıklar, uyum kadar karşıtlık da vardır. Ortaçağ(lar)dan kopuşu oluşturan en önemli unsur hiç şüphesiz bu dönemle birlikte insanın, kendi eylemiyle kendini gerçekleştiren, kendi tarihini kendi yapıp ettikleriyle oluşturan bir varlık olduğu anlayışıdır. En yetkin ifadesini 'yurttaşlık Hümanizması' akımında bulan bu akım, kamusal hayata etkin katılım ve siyasal görev bilincinin ve erdeminin yüceltilmesidir. Böylece bütün bir Ortaçağa damgasını vuran tümüyle tefekkür hayatının (*vita contemplativa*) yüceltilmesine karşıt bir biçimde ilk kez *vita activa*, insanın siyaseten etkin olması, hayatını kendi eylemleri ve kararlarıyla biçimlendirebileceği görüşü yüksek sesle dile getirilmiş ve gerçeklik kazanma şansı yakalamıştır. Bu bakımdan, Batı felsefe geleneği içinden bakıldığında (Machiavelli'ye kadar) Rönesans'ın ayrı bir felsefi akım yaratamamış olması anlaşılırdır. Kendine dayanak oluşturacak

* İstanbul Bilgi Üniversitesi, Sosyal ve Beşeri Bilimler Fakültesi, Dr., aylin.kilic@bilgi.edu.tr.

Felsefi Düşün Akademik Felsefe Dergisi, Sayı: 10 / Ortaçağ ve Rönesans Felsefesi, Nisan 2018:170-203.
(Makale Gönderim: 31.12.2017 / Makale Kabul: 13.04.2018)

bir felsefi gelenek bulamayan bu ilk dönem, bütün bir Ortaçağ boyunca devam eden Aristoteles ve Platon arasındaki çekişmelerin yeni döneme uygun olarak yeni sentezlere varılmasıyla yetinmek zorunda kalmıştır.

Anahtar Kelimeler: Rönesans, Batı felsefe geleneği, Ortaçağ felsefesi, yurttaşlık Hümanizması, vita activa, vita contemplativa.

Abstract

Renaissance is a reform movement which has roots that can be extended as far as the European city and trade enlivenment in the 11st century. Its visible appearance however became possible in 15th century Italian city states and primarily in the artistic endeavors of literature, painting and architecture. Renaissance, eventually spread all over Europe. When we take into account, all subjects that Renaissance discussed, and all artifacts that human creativity and genius has brought into existence, it can be understood as a 'change in continuity'. In this regard, Renaissance is a reform movement which is influenced by some changes in the Middle Ages, and which also has influence on the formation of the modern world after itself. Here, a break as much as continuity, differences as much as similarities and dichotomy as much as agreement exists. The most important factor that formed the break from the Middle Ages is certainly the understanding that a human being realizes herself with her own deed, and is a being that builds her own history through what she does. The movement which finds its most complete expression in 'civic humanism', is elevation of the virtues of active participation in civic life and a conscience of political duty. Thus, contrary to the glorification of a contemplative life (*vita contemplativa*) which influenced to the whole Middle Ages, for the first time, *vita activa*, the idea that a human being can be politically active, shaping her life with her own actions and decisions has been voiced and got chance to gain realty on. In this respect, it can be understood that Renaissance (until Machiavelli) did not create a distinctive philosophical current in the terms of Western philosophical tradition. This early period, unable to find any mainstay in the philosophical tradition to build on itself, had to be contended with getting new syntheses in accordance with the new turn in the controversy between Plato and Aristotle which have continued throughout the whole Middle Ages.

Keywords: Renaissance, tradition of Western philosophy, philosophy of Middle ages, civic humanity, vita activa, vita contemplativa.

***

Giriş

Rönesans, merkez olarak İtalya'da XIV. yüzyılda başlayıp XV. ve XVI. yüzyıllarda da devam etmiş olan sanatta, edebiyatta ve mimaride "klasik modellerin" etkisi altında büyük bir canlanma hareketi[1] olarak kabul ediliyor.[2] Elbette bugün bu değerlendirme, biten bir dönemi kendinden önce ve sonra gelen dönemlerle ilişkiselliği içinde çok daha objektif olarak değerlendirebilecek soğukkanlılığa sahip bulunan bizler açısından geçerlidir. Oysa XIV. yüzyıldan XVI. yüzyıla Avrupa'da Rönesans dönemini bizzat deneyimleyen örneğin Paris Üniversitesi'nde okuyabilecek ekonomik ve eğitimsel yeterliğe sahip bir erkek, yaşadığı dönemin "yeni bir çağ" olduğu kanaatindeydi; "karanlık" olarak nitelendirdiği Ortaçağ'dan kesinlikle ayrılan ama Antikitenin kültürünü de hayranlıkla canlandırma peşinde olan bir çağ. Erwin Panofsky'nin dediği gibi "tıpkı annesiyle babasına isyan eden ve büyükannesiyle büyükbabasından destek arayan genç bir adam (insan)"[3]dır Rönesans. Ancak son derece tartışmalı zamansal ve fikirsel yanlışlıklar, bu "yeniden doğuş" mitinin peşini bırakmaz, zira "mit"in kendisi de iyice irdelenmeyi gerektirir. Bilincin, pek de kendinin bilincinde olarak bildiğini söyleyemeyiz bu durumda, Platoncu bir perspektiften "bildiğini" bile iddia edemez öyleyse bilinç. Nitekim insanın çağının bilincinde olarak yaşaması pek de olası değildir; sonuçta bir çağı oluşturan tüm edimler ve gelişmeler insan eylemliliğine dayandığına ve insan eylemlerinin başlangıcını tespit edebilsek dahi sonuçlarını öngörememiz, dahası bu eylemlerin

1 Erwin Panofsky, "'Rönesans': Kendini Tanımlamak mı, Kendini Tanımamak mı?", çev. Ömer Madra, *Rönesans'ın Serüveni* içinde, yay. haz. Enis Batur (İstanbul: Sel Yayıncılık, 2016), 12.

2 "Yeniden doğuş" kelimesini ilk bulan ve bunu özellikle sanattaki canlanma ile ilgili olarak kullanan kişi *Ressamların Yaşamöyküleri* isimli kitabın yazarı Giorgio Vasari idi. Vasari, en yüksek sanatsal gelişmeyi Eski Yunan-Roma çağında görmüş, bunu İmparator Constantinus döneminde başlayan uzun bir çöküş döneminin izlediğini belirtmiştir. Ona göre sanatta doğaya geri dönüş ile Eski Yunan-Roma kültürüne geri dönüş neredeyse özdeştiler. Eski sanatın yetkinliği, doğanın o sanata örnek ve rehber olmasının bir sonucuydu. Rönesans ile birlikte eskilerin ardından gidilerek doğa yeniden keşfediliyordu. Bu dönemde en çok kullanılan kavramlar "yeniden doğma", "yeni yaşam", "yenileme" gibi aslında Hıristiyanlığın kendi inanç sisteminde bir yeri olan kavramlardır. *Renasci*, yeniden doğmak; *regeneratio*, yeniden dünyaya gelme; *nova vita*, yeni yaşam; *renovari*, yenilemek; *renovatio*, yenileme; *reformari*, yeni bir biçim verme.

3 Panofsky, "'Rönesans': Kendini Tanımlamak mı, Kendini Tanımamak mı?" *Rönesans'ın Serüveni* içinde, 17. Huizinga, Rönesans'ın her şeyin "majör gamında" ve bence giderek "kreşendo" olduğu bir dönem olduğunu yazar. Giotto'dan Van Eyck'e oradan Leonardo da Vinci'ye gider gibi! Şaşırtıcı ve coşkuludur Rönesans.

başlatıcılarının onun nihai sonucunda hiç de etkilerinin bulunamayabileceği gerçeği düşünüldüğünde o çağın "sağlıklı" bir değerlendirmesi ancak sona erdikten sonra ve belki de o çağın yaratıcılarının ölümlerinden çok sonra yapılabileceği içindir.

Öncelikle, görülüyor ki Rönesans'ın zamansal sınırlarıyla ilgili net bir anlaşmazlıkla karşı karşıyayız. Bu, tarihi belirli dönemlere ayırmak gibi zorlu bir çabanın sonucu olsa da Rönesans'ın işaret ettiği yüzyılların genel olarak Avrupa'da bir büyük değişimin yaşanmasına rağmen eskinin de büyük ölçüde varlığını sürdürdüğü bir dönem olmasından kaynaklanıyor. Bu nedenle de Rönesans çok çeşitli, renkli, ihtilaflı, çelişkili ve yaratıcı bir dönem. Ben bu çalışmada, tam da Rönesans'ın ihtilaflı konularını gündeme getirmeyi diliyorum. Gerek tarihsel olarak nasıl bir yere konumlandırılacağı tartışması, gerek Rönesans'ı Ortaçağdan ve canlandırma iddiasında bulunduğu Antikiteden ayıran ve birleştiren noktaların neler olduğu üzerinde durmaya çalışacağım. Bütün bu meselelerle ilgili olarak düşünce tarihi ve onun üzerinde yükseldiği toplumsal ve ekonomik yapıyı serimlemeye çalışacağım ve Batı felsefe geleneği içinde Rönesans'ı "nereye yerleştirebiliriz?" ve "nasıl değerlendirebiliriz?" sorularına cevap aramaya çalışacağım. Bunu yaparken başlangıç noktam, Rönesans'ı anlamak ve yerli yerine oturtabilmek için mutlaka bakmamız gereken Ortaçağ olacaktır. Öyle anlaşılıyor ki Ortaçağ ile ilgili pek çok yanlış bilgi, Rönesans'la ilgili de yanlış değerlendirmelerde bulunmamıza yol açıyor. Ortaçağ'a bakarken Platon, Aristoteles, başka bir ifadeyle Batı felsefe geleneğini kuran Antik felsefe elbette bizimle olacaktır.

Amerikalı Ortaçağ uzmanı Charles Homer Haskins *The Renaissance of the Twelfth Century* isimli kitabında, Latin yazınına duyulan büyük merakın da dâhil olmak üzere yüksek kültürün ortaya çıkışı anlamındaki "Rönesans" teriminin, XII. yüzyılın belirgin bir ayırt edici özelliği olduğunu belirterek kültürel yenilenmenin tüm "Avrupa uygarlığı" denebilecek şeyin de doğrudan atası olduğunu iddia etmiştir.[4] Demek ki Rönesans'ın başlangıcı, XIV. değil XII. yüzyıla kadar geriye götürülebilir. Gerçekten de Rönesans'ın başlangıcını XIV. yüzyıl İtalya'sında kendini gösteren bir dizi toplumsal, siyasal ve ekonomik duruma bağlayarak açıklayan Jacob Bruckhardt'ın[5] izinden gidilirse daha XII. ve XIII. yüzyıl Avrupa'sına bakıldığında İtalya'nın en gelişmiş, en zengin ve en kentleşmiş bölgesi olduğu görülecektir.

4 Charles Homer Haskins, *The Renaissance of the Twelfth Century* (Harvard University Press, 1955), 3.

5 Jacob Burckhardt, *İtalya'da Rönesans Kültürü*, çev. Bekir Sıtkı Baykal (İstanbul: Okuyan us, 2010).

Dolayısıyla Rönesans'ı diğer dönemlerden "ayırt edici" kılan özelliklerin kristalize olmasını sağlayan toplumsal ve ekonomik iklim daha birkaç yüzyıl öncesinde belirmişse neden daha önce bu "kopuş" (varsa!) yaşanmamıştır? Bu birkaç yüzyılda neler olmuştur? Başka bir ifadeyle burada tartışma, büyük ölçüde, Rönesans'ı ortaya çıkaran ve aynı zamanda onun ne'liğine ilişkin sorunun cevabında da can alıcı bir rol oynayacak olan, bu kültürel "uyanışın" gerçekten uykuya dalmış olan düşüncelerin, bilme ve sorgulama biçimlerinin dirilmesi mi, yoksa ortaçağa egemen olan ruhban sınıf ve feodal aristokratik kültürün içinden çıkan bir yükseliş mi olduğudur; bu tezlerden biri "kopuşa" işaret ederken diğeri "süreklilik" vurgusu yapmaya çalışmaktadır.

Charles Nauert, Avrupa'nın bin yıl boyunca karanlığa, barbarlığa ve boş inanca gömüldüğü tezinin bugün artık geçersizliğinin kabul edildiğini yazıyor. Gerçekten de bu çalışmada da değerlendirilmeye çalışılacağı gibi yüksek Rönesans kültürü yüksek Ortaçağ kültüründen doğmuştur. Ancak bu, bir farklılığın ya da kopuş olarak değerlendirilebilecek sıçramaların olmadığı anlamına gelmemektedir. Rönesans ile ilgili kafa karışıklığının esas olarak Ortaçağ ile ilgili kafa karışıklığından kaynaklandığı kanısındayım. Bu konudaki tartışmada ibre iki kaşıt tez arasında gidip gelmektedir: Ortaçağı yekpare biçimde "Skolastik" felsefenin egemenliğinde "karanlık", tartışmasız bir biçimde dinin ve boş inançların egemenliğinde bir dönem olarak değerlendiren belki Aydınlanmanın ilerlemeci tezine karşılık Ortaçağı tamamen buna karşıt bir biçimde büyük gelişmelerin olduğu, Antik Roma ve Yunan metinlerinin elden ele dolaşıp okunduğu, bilindiği ve bu bilginin zaman içinde evrimleşerek Rönesans'ı doğurduğu antitezinin ortaya çıkması… Bu iki tezin ikisi de çok kritik noktalarda yanlıştır. Bir kere Ortaçağ için iddia ettiği Nauert'nin "Antik Roma'nın belli başlı yazarlarının birçoğu Ortaçağın zirve dönemlerinde okullarda da biliniyor ve eserleri derinlemesine inceleniyordu"[6] şeklindeki cümlesi mutlaka irdelenmelidir. Nauert'nin Ortaçağın "zirve" dediği dönemi XII. yüzyıl olsa gerektir; zira Antik Roma'nın belli başlı eserlerinin incelenmesi bu dönemle başlar.[7] Ancak Ortaçağın klasik dönemi VIII.-XI. yüzyıllar arasında bunları göremeyiz. Demek ki Ortaçağın içinde de çeşitli dönemler vardır ve bizim de başlangıç noktamız bu dönemler ve aralarındaki düşünsel, dinsel ve toplumsal değişmeler nedeniyle ortaya çıkan farklılaşmalar olmalıdır.

6 Charles G. Nauert, *Avrupa'da Hümanizma ve Rönesans Kültürü*, çev. Bahar Tırnakçı (İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2011), 3.

7 Jacqueline Russ, *Avrupa Düşüncesinin Serüveni (Antik Çağlardan Günümüze Batı Düşüncesi)*, çev. Özcan Doğan (2. Baskı, Ankara: DoğuBatı Yayınları, 2001), 71-73.

Batı Roma'nın yıkıldığı 476, yani V. yüzyıldan IX. yüzyıla kadar geçen süreçte, Germen (Cermen) kabilelerinin üzerine çöreklendikleri Roma mirasında yaptıkları kimi değişiklikler ile sonuçta Antikiteden farklı (kimi açılardan onu da içinde barındıran) "feodalite" adını verdiğimiz bir yeni toplumsal ve ekonomik sistem doğmuş, Ortaçağ denilen dönem boyunca ideolojik, kurumsal ve toplumsal tüm ilişkilerde can alıcı bir rol oynayacak olan Kilise'nin kurumsallaşması gerçekleşmiştir. Ancak Ortaçağın bu "ilk" dönemine damgasını vuracak olan Kilise ve Hıristiyanlık öğretisinin şekillenmesi hiç şüphe yok ki II. yüzyıla kadar geriye gitmektedir. Daha bu aşamada bile çağları tarihlendirmenin, düşüncenin bir boşluğa doğmaması gerçeği düşünüldüğünde ne kadar zor olduğu görülebilir. Bu çerçevede, II ve VI. yüzyıllar arasında sistemleştirilecek ve Ortaçağın bu ilk dönemine damgasını vuracak olan "Patristik felsefe" ("Kilise Babaları"nın Öğretisi olarak da bilinir) esas olarak Hıristiyan öğretisini Antik felsefenin kavramlarıyla biçimlendiren ve Hıristiyanlığa metafizik, ontolojik bir temel kazandıran öğretidir. Genel olarak Patristik felsefenin düşünürleri[8], Platon'un öğretileriyle Stoacı ahlak anlayışını, Hıristiyanlığın temellendirilmesinde kullanmışlardır. Bu öğretiyi sistematik ve tutarlı bir dünya görüşü haline getiren Augustinus da Manesçilerin kimi öğelerini, Akademiacıların kuşkuculuğunun eleştirisi ile Yeni-Platonculuğun evren ve Tanrı'ya ilişkin görüşlerinde kimi "revizyonlar" yaparak Ortaçağın bu ilk dönemine damgasını vuracak ama sonraki tüm düşünsel, felsefi ve dinsel değişim ve mücadelelerde referans verilmek durumunda kalınacak öğretisini oluşturmuştur. Hıristiyanlığın dinsel görüşlerine felsefeden bir temel arama, dinsel dogmayı felsefileştirme çabasını Augustinus büyük bir ustalıkla başarmıştır. Onun öğretisi tüm Ortaçağ boyunca görülecek Platonculuk ve Aristotelesçilik çekişmesinin de başlangıcıdır denebilir. Bu çalışmada elbette onun Hıristiyanlık öğretisi üzerinde duramayacağız; ancak belirtmek gerekir ki öğretisinde, Hıristiyanlıkla harmanladığı Antik felsefe bağlamında Antikiteden koptuğu[9] en önemli hususlardan birisi "hakikat"in[10] aklın

8 En önemlileri Kartacalı Tertullianus (155-220), İskenderiyeli Clementus (150-215), Origenes (185-250), Eusebios (263-339) ve Ambrosius'tur (340-397).

9 Kopuşun çok daha temelde olduğunu düşünüyorum; bütün bir Batı felsefe geleneğinin Platon okumasının önce Aristoteles ardından Plotinos ve Yeni-Platonculuk ve Hıristiyanlığa giden süreçte son derce sorunlu ve yeniden değerlendirmeyi hak ettiği kanaatindeyim. Ancak bunu bir başka makalede ortaya koymaya çalıştığım için burada başka bir mezunun üzerinde durma ihtiyacından dolayı Platon'la ilgili her göndermenin hâkim Batı felsefe geleneğinin Platon değerlendirmesini referans aldığını belirtmek isterim. Yeni Platonculuk ve Plotinos hakkında derli toplu bir bilgi için bkz. François Ribes, "Yeni-Platonculuk ve Plotinos", A. Baudart vd., *Modern Dünyanın Yaratılması, (Felsefe Tarihi),* Cilt: 2, çev. İsmail Yerguz (İstanbul: İletişim Yayınları, 2012), 17-39.

10 Yunanca "hakikat" kelimesinin tam karşılığı "açığa vurmak/ortaya koymak"tır.

ulaşacağı bir "açımlama", "kendini gösterme" olmayıp "inanca" ve Tanrı'nın "inayetine" bırakılmasıdır. Nitekim felsefi görüşlerinin temelinde "anlayayım diye inanıyorum" (*credo ut intelligam*)[11] bulunan Augustinus, Hıristiyan hakikatinin kuramsal mükemmelliğe ve mantıksal tutarlılığa dayanmasının gerekmediğini belirterek onun doğruluğunun garantisini Tanrı'dan kaynaklanmasında görür. Oysa Antik Yunan'da bir argümanda hakikat iddiasında aranan başlıca noktalardan biri, mantıksal tutarlılıktır. Sokrates bildiklerini zannettikleri (bir de üstelik bu sözüm ona bildikleri şeyleri öğretmeye de kalkan) onca Sofiste, bizzat onların argümanlarındaki mantıksal tutarsızlığı göstererek aslında hiç de bir şey bilmediklerini ve bu nedenle öğrettikleri şeyin de aslında bilgi değil "inanç" (doksa, kanı) olduğunu göstermemiş midir? Dolayısıyla Augustinus'un, Antik dünyanın "aklı" esas alan dünya görüşünün yerine Tanrı-merkezli "vahyi" esas alan bir inanç sistemini getirdiği söylenebilir. Başka bir ifadeyle, ister Tanrısal vahye dayansın isterse "seküler" mahiyette olsun Antik Yunan felsefesinde inanç, "doksalojik" âleme ilişkindir ve Platoncu anlamda buradan hakikate ulaşılamaz. Oysa Hıristiyanlık inançtan/inanç yoluyla hakikate ulaşılabileceği iddiasındadır. Yalnızca "akıl" ve "inanç" geriliminde olmayıp "yoktan var etme", "yaratma" gibi Antik Yunan'da (en azından Parmenides'ten beri kabul edildiği şekilde) yer bulamayan kavramlar bu tek tanrılı dinle birlikte her türlü düşünüş biçiminde merkezi bir rol oynamaya başlamıştır. Ancak bu noktada bile Ortaçağ Antikçağdan tam anlamıyla kopmuş değildir. Nitekim Ortaçağın filozofu için de "varlık" son kertede "öz"e indirgenerek ve "bir şeyin var olması", "o şeyin olduğu şey", "o şeyi o şey yapan şey" (Aristoteles'in sık sık kullandığı şekilde *quod quid erat esse*) olarak tanımlanmıştır.[12] Ve insan zihninin, düşünme etkinliği yoluyla varlığı kavrayabileceği kabul edilmiştir ancak Antik Yunan'dan farklı olarak Tanrı'nın inayetiyle! Dolayısıyla Ortaçağ içinde de hangi Antikçağın olduğu, başka bir ifadeyle Antikçağın nasıl ve ne kadar Ortaçağ Hıristiyan düşüncesinde varlığını sürdürebildiğinin tetkiki de iyi yapılmalıdır.

Batı Roma'nın yıkılışından sonra ortaya çıkan iktidar boşluğu ortamında tek örgütlü birleştirici güç olarak kalan Hıristiyan Kilisesi, giderek dünyevi otoriteler üzerinde de güç kazanmış, bu durum, Frank Kralı Charlemagne'ın 800 yılının Noel gününde Papa Leo tarafından Roma İmparatoru ilan edilmesi ve tacının bizzat Papa tarafından giydirilmesi simgesel olayıyla yaklaşık iki yüz yıl boyunca sürmüştür. Böylece, daha V. yüzyılın sonlarında Papa I. Gelasius'un öğretileri ile Kilise, devlet (dünyevi otorite) - bu

[11] Betül Çotuksöken, Saffet Babür, *Metinlerle Ortaçağda Felsefe* (İstanbul: Kabalcı Yayınevi, 2000), 71.

[12] Betül Çotuksöken, *Ortaçağ Yazıları* (İstanbul: Kabalcı Yayınları, 1993), 14.

dönemin Batı Roma'nın yıkılışına denk geldiği hatırlanmalı- karşısında özerkliğini ilan etmişken bundan böyle, dünyevi iktidar karşısında özerklikten üstünlüğe geçmekteydi. Gelasius'un *auctoritas-potestas* ayrımı, X. yüzyıldan itibaren "İki Kılıç Kuramı"na[13] dönüştürülerek "iktidarın ilkesini" (*auctoritas*) temsil eden Kilise/Papalık "iktidarın kullanımı" (*potestas*) karşısında da üstünlük elde etmiştir. Bunun en önemli göstergelerinden biri hiç şüphesiz Haçlı Seferleri'nin gerçekleşmesinde Kilise'nin oynadığı roldür. Nitekim kutsal toprakları ele geçirme söylemiyle başlatılan Haçlı Seferleri, Kilise'nin dünyevi işlerde de söz sahibi olabileceği hatta gerektiğinde savaş çıkarabileceğini ve kan dökebileceğini göstermesi bakımından önemlidir.

Dönüşüm Başlıyor

XII. yüzyıl, Ortaçağ Avrupa'sında bir dönüşüm dönemidir. Bu dönüşüm, ekonomik düzeyde ticaretin canlanmasına koşut olarak gelişen kent yaşamının giderek önem kazanması ve kentlerin, kentlilerin ve ticari sermayenin birikimiyle gelişen yeni bir sınıfın, burjuvazinin, siyasal iktidar düzeni içinde çeşitli biçimlerde yer almaya başlaması; kültürel düzeyde Augustinus'un yeni Platoncu etkiler altında biçimlendirdiği Patristik felsefenin yerini, Aristotelesçi etkilerin daha ağır bastığı "Skolastik felsefesi"nin almaya başlaması; siyasal düzeyde ise krallıklara bölünmüş bir Avrupa'da modern devletin en belirgin unsurlarından biri olan "ülke"nin ağırlık kazanmaya başladığı bir devlet düzeninin ve buna bağlı olarak kralın kişisel iradesinden bağımsızlaşarak kurumlaşan tabakalar yönetiminin yerleşmesiydi.

XII. yüzyıldan itibaren gözlenen ekonomik ve toplumsal hayattaki canlanmanın en önemli sonuçlarından biri, feodal tabakalar düzeni hakkındaki eski anlayışın değişmesidir.[14] Bu dönemde kendi kendini

[13] Ruhani ve dünyevi iktidarları birbirlerinden ayrı alanlara yerleştirerek Kilise'nin özerkliğini sağlamlaştırmayı amaçlayan "Gelasius Öğretisi"nden farklı olarak "İki Kılıç Kuramı", Kilise'ye, hem dünya işlerini idare etme, düzeni ve adaleti sağlama hem de ruhsal alanı yönetme güçlerini kendi elinde bulundurduğunu, ama dünya işlerini idare etmeye yarayan maddi kılıcı kralların eline verdiğini, kralların bu kılıcı, Kilise'nin buyruklarına uygun olarak kullanmak zorunda olduklarını ileri sürme olanağı vermiştir. İki Kılıç Kuramı, Papa'nın ve piskoposların doğrudan dünya işlerine bulaşmalarını engellemekle birlikte, bu işlerin krallar tarafından ama "Kilise için" yapılması gerektiğini vurgulamaktadır. Bu kuram, dördüncü Haçlı Seferi'ni başlatan Papa III. Innocente döneminde (1198-1216) teokratik iktidar anlayışını doruk noktasına ulaştırır. Bkz. Mehmet Ali Ağaoğulları, *İmparatorluktan Tanrı Devletine*, 4. Baskı (Ankara: İmge Kitabevi, 2001), 201-202.

[14] XII. yüzyıl Rönesans'ı için bkz. Edoeard Jeauneau, *Ortaçağ Felsefesi*, çev. Betül Çotuksöken (İstanbul: İletişim Yayınları, 2003), 57-58.

yönetme yetkisini alarak özerkleşmiş kentler, tek başlarına güçsüz görünen bireylerin dayanışma içinde eylemde bulundukları merkezler haline gelmişlerdir. Böylece tek bir ortak çıkarın parçaları olarak davranan kentli bireyler, özünde bu ortak çıkara bağlı (*corporate*) bir nitelik taşıyan haklar ileri sürmüşler ve bunları kabul ettirmenin mücadelesini vermişlerdir. Bu bağlamda kentler "herhangi bir bireyin eylem gücünü aşan ve dolayısıyla maddi ve ahlaki kaynaklar hakkında gönüllü olarak birlik oluşturmayı gerektiren belirli çıkarlar hakkında ortaklaşa bir bilinçlenme"nin[15] ortaya çıktığı mekânlardır. Kentlerin kendilerini özerk ve ortak bir çıkarlar birliği biçiminde yönetme hakkını elde etmeleri, feodal yönetim mekanizmasının değişimi bakımından çok önemli iki sonuç doğurmuştur. Bunlardan ilki; kentlerin kentte yaşayan insanın feodal yükümlülüklerden ve feodal ilişkilerin bağlayıcılıklarından kurtulması anlamında özgürlük fikrinin yerleşmesine zemin oluşturmasıdır. "Kentin havası özgür kılar" (*Stadtluft macht frei*) şeklindeki Alman atasözü bu süreçteki gelişmelerin özlü ifadesidir. İkinci olarak kentlerin gelişmesi, klasik feodalitenin *commendatio* ve *gefolgschaft* ilişkisine dayalı kişisel tabiiyet kavramında da değişmeye neden olmuştur. Kentlerdeki gelişme, belirli bir ülke ya da toprak parçası üzerinde yaşayanların ortak çıkarlarının temsil edilmesi anlamında bir komünal örgütlenmeye yol açmıştır. Son olarak ise toplumsal tabakalar, kralın ya da prensin kişisel ilişkilerinden ve isteklerinden bağımsız, hukuk kurallarıyla belirlenmiş "statüler" çerçevesinde ayrı bir temsili-siyasal birim niteliğini kazanmışlardır.[16] Söz konusu ekonomik ve toplumsal gelişmelerin kültürel sonucu, sonradan XII. yüzyıl Rönesans'ı denilen yeni bir akımın ortaya çıkmasıdır.

Vikinglerin, Macarların ve Müslümanların Avrupa'ya yönelik saldırılarının sona ermesi, kralların ve senyörlerin düzeni ve istikrarı sağlamada başarılı olmaları, ticaretin ve dolayısıyla iletişimin gelişmesini mümkün kılarken İslam ve Doğu Roma'daki kültürel düzeyle temas da söz konusu yenilenmede rol oynamıştır. Bu dönemdeki kültürel uyanışın merkezi tıpkı XV. yüzyılda "yurttaşlık Hümanizması" akımında da görüleceği gibi "üniversiteler"dir. Ortaçağ manastır okullarının yerine zamanla gelişen ve kurumsallaşan üniversitelerde gramer, hitabet sanatı, mantık, aritmetik, geometri, astronomi, müzik gibi derslerin yanı sıra kilise hukuku ve teoloji de okutulmaktaydı. Buralarda okutulan metinler büyük ölçüde Antikçağ metinlerine, özellikle de Aristoteles'in çalışmalarına dayanmaktaydı. Demek

15 Gianfranco Poggi, *The Development of the Modern State – A Sociological Introduction* (London: Hutchinson University Library, 1978), 38. Ayrıca bkz. Leonardo Benevolo, *Avrupa Tarihinde Kentler*, çev. Nur Nirven (İstanbul: Afa Yayıncılık, 1995).

16 Ağaoğulları, *İmparatorluktan Tanrı Devletine*, 207-208.

ki Platon-Aristoteles çekişmesinde şimdi sıra Aristoteles'teydi. Nitekim bu dönemde, Aquinumlu Thomas Hıristiyan teolojisini "Aristotelesçi" temellere oturtmuş böylece Hıristiyanlığı Platon ağırlıklı felsefi çerçeveden çıkarmıştır. Bu süreç o kadar da hızlı olmadı hiç şüphesiz. Yukarıda da söz edildiği gibi İslam ve Doğu Roma'yla kültürel temasın bir sonucu olarak yeniden gündeme gelen Aristoteles'in yapıtları bu dönemde Arapçadan Latinceye çevrilmeye başlanmıştır. Bu noktada Aristotelesçilikte merkez, Paris'tir. Ancak Kilise başlangıçta, Paris Üniversitesi'nde yaygın bir ilgi ve kabul gören Aristotelesçilikten son derce rahatsız olmuş, üniversitelerde okutulmasına da yasaklama girişimlerinde bulunmuştur. Peki, XIII. yüzyılda çeşitli kereler Paris üniversitesinde okutulması Kilise tarafından yasaklanan Aristotelesçilikte Kilise açısından tehlikeli olan düşünce öğeleri nelerdi?

Augustinus'un sistemleştirdiği Kilise Babaları'nın temsil ettiği "Patristik felsefe" bilgi için, bilmek için imanın önce geldiğini, evrenin ve insanın Tanrı tarafından belli bir anda yaratılmış olduğunu, evrendeki her şeyin Tanrı tarafından belirlenmiş bir hareketliliğe ve düzenliliğe sahip bulunduğunu, evreni ve insanı yaratmış olan Tanrı'nın evrensel ve doğru bilgi anlamında "mutlak hakikati" temsil ettiğini ve bu "mutlak hakikat"in bilgisine yani Tanrı'ya "akıl" yoluyla değil, öncelikle "vahiy" yoluyla ulaşılabileceğini kabul ediyordu. Buna karşılık Aristoteles felsefesinin temel kavram ve kategorileri, doğa ve insan hakkındaki görüşleri, Patristik felsefenin kabulleriyle karşıtlık oluşturuyordu. Aristoteles'e göre Tanrı, bir "kişilik" değil, evrendeki düzen ve hareketin "sebebi" niteliğinde, kişisel olmayan bir "ilke"dir. İkinci olarak Platonculuğun "bu dünya"dan ayrı bir "idealar evreni" ve bu evrenin en üstünde yer alan "iyi" ideasını kabul eden görüşüne karşılık Aristoteles dünyayı "form" ve "madde" kavramları çerçevesinde düşünmekteydi. Buna göre, bu dünyadaki varlıklar kendi içlerinde, kendi "özlerinde" hareket ve değişim ilkelerini taşımaktaydılar. Dolayısıyla Aristoteles, "evrimci" bir doğa kavramını, fiziksel bir gerçekliği ya da "gerçek" var oluşu esas almaktaydı. Ona göre, doğa üzerindeki her varlık, kendi değişim ilkesini ve bu ilkeye göre de gerçekleşen hareketlerdeki düzenliliği kendi içinde taşımaktaydı. Aristotelesçi görüş açısından doğayı, doğa üzerindeki olayları, doğuş-büyüme-yok oluş biçimindeki döngüsel olarak gerçekleşen hareketliliği anlamak ve bilmek için vahiy değil doğanın kendisine başvurmak yeterliydi. Bu ilkeler kabul edildiği andan itibaren "bilmek için önce inanmak" ilkesi geçerliliğini yitirmiş demektir. İşte bu dönemde önemli bir Aristotelesçi Albertus Magnus'un öğrencisi de olan Aquinumlu Thomas[17], teolojide Aristotelesçiliğin kullanılmasına karşı çıkan

[17] 1567 yılında Papa V. Pius tarafından Katolik Kilisesi ululları arasına yükseltilen ve "Aziz" ("Saint") unvanını alan Aquinumlu Thomas, 1879'da Papa XIII. Leo'nun

Augustinusçularla mücadele ederken Aristoteles felsefesi ile Hıristiyanlık arasında bir sentez kurmaya çalışmıştır.[18] Aquinumlu Thomas, Augustinus'ta gördüğümüz Kilise Babaları'nın daha çok Platon etkisindeki görüşlerinden önemli ölçüde farklılaşmış "akıl" ve "vahiy" arasındaki yukarıda dile getirdiğimiz denklemde bir uzlaşı bulmaya çalışmıştır. Bu çerçevede akıl ve vahyin birbirine karşıt olamayacağını, bunların "hakikat"in bilgisine giden yolda birbirlerini tamamlayıcı unsurlar olduğunu iddia etmiştir. Ancak şu açıktır ki artık "bilmek için inanıyorum" ilkesi yerine (madem akıl ile vahiy karşıtlık oluşturmuyor) "inanmak için biliyorum" ilkesi kabul edilmiş oluyordu.

Bir başka önemli nokta ise epistemolojiye ilişkindir. Bilindiği gibi Yeni Platonculuğun etkisiyle Augustinus'un felsefesinde son şeklini almış bulunan klasik feodal Ortaçağ kilise görüşünde "tümden gelimci" bir argümantasyon yöntemi geçerliydi. Buna göre tümel kavramlar, "idealar evreninde" yani başka bir dünyada bulunuyor, buna bağlı olarak da bilginin tanrısal ve inanç kaynaklı olduğu düşünülüyordu. Oysa Thomas, bilgiye ulaşma yolundaki ilk basamağı "deney" olarak kabul etmiş ve tümel kavramların nesnelerin özünde bulunduğunu benimsemiştir. Ona göre dünya üzerindeki nesnelerin nasıl hareket edecekleri ve nasıl bir değişim geçirecekleri, yine bu nesnelerin içinde yer alan "öz" tarafından belirlenmektedir. Buna göre, dünyanın, her nesnenin kendi özünde var olan ve gerçekleştirmek istediği bir ereği (telos) vardır. Nesneler bu ereğe doğru bir hareket içindedirler. Yani dünya üzerinde nesnelerin hareketi, ereğe göre belirlenmiş (teleolojik) bir harekettir. Her nesne kendi özünde var olan nitelikleri, kendisini o nesne yapan nitelikleri gerçekleştirmeye yöneliktir ve bu nitelikleri gerçekleştirmeye, kendi özünü en mükemmel haliyle ortaya koymaya doğru bir değişim içinde bulunmaktadır.[19]

Thomasçı öğretiyi teolojinin gerçek temeli olarak kabul etmesinden sonra Katolik Kilisesi'nin resmi görüşü haline gelmiş olur. Aziz Thomas'ın görüşlerini tartışmak, 1914'ten (Papa X. Pius'tan) sonra günaha girmekle eşanlamlı olmuş; 1917'de yürürlüğe giren Kilise yasasıyla da Katolikliğin resmi görüşü haline gelmiştir. Bkz. Mete Tunçay, "Aquinumlu Thomas", çev. Mete Tunçay, *Batı'da Siyasal Düşünceler Tarihi I (Eski ve Ortaçağlar)* içinde, der. Mete Tunçay (İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2006), 425-426.Ayrıca bkz. Betül Çotuksöken, Saffet Babür, "Thomas Aquinas", *Metinlerle Ortaçağda Felsefe* içinde (İstanbul: Kabalcı yayınları, 2000), 233-274.

18 Bkz. Paul Oskar Kristeller, *Medieval Aspects of Rennaissance Learning,* çev.ve ed. Edward P. Mahoney (NY: Columbia University Press, 1992) 29-91. Ayrıca bkz. Derek Heater, *Yurttaşlığın Kısa Tarihi*, çev. Meral Delikara Üst (Ankara: İmge Kitabevi Yayınları, 2007), 70.

19 Ağaoğulları, *İmparatorluktan Tanrı Devletine*, 233.

Bu bahsi kapatırken denebilir ki bütün bir Ortaçağ boyunca çekişmelerle geçen Aristoteles ve Platon felsefeleri arasındaki rekabette XIII. yüzyıldan itibaren Aristotelesçilik liderliği kapmış, Rönesans'a girerken de Aristotelesçiliğin Hıristiyanlıkla harmanlandığı Thomasoculuk hâkim Kilise öğretisi konumuna yükselmiştir. Bu geçişler bir düşünürden diğer düşünüre sıradan geçişler değildir şüphesiz; epistemolojik olarak da, doğa, insan, toplum ve politika anlayışında da kökten değişimlerin başladığı önemli dönüşümlerle birlikte anlaşılabilirler.

Kilise, Ortaçağ boyunca feodal düzene özgü parçalanmış bir siyasal alan üzerinde, çeşitli siyasal güçleri birbirlerine karşı kullanarak hüküm sürebilmiştir. Ancak XII. yüzyıldan itibaren başlayan değişimler, siyasal düzeyde merkezileşme çabalarını beraberinde getirmiş, özellikle İngiltere ve Fransa'da merkezi krallıkların oluşması ve bunların da Kilise karşısında özerkliklerini kazanma çabaları başlamıştır. Kentlerin gelişmesiyle beraber ortaya çıkmış bulunan ve giderek güçlenen burjuvazi de kendi sermaye birikimi önünde en büyük engeli teşkil eden Kilise karşısında krallarla işbirliği yapma yoluna gitmiştir. Dolayısıyla düşünsel ve entelektüel hayattaki gelişmeler Ortaçağ Avrupası'nın girdiği bu yeni ekonomik, toplumsal ve siyasal değişim ve mücadele süreci incelenmeden açıklanamaz. Zira tam da bu dönemde dünyevi iktidarı simgeleyen krallar ve imparatorluklar Papalığın elindeki "aforoz"[20] gibi bir büyük silaha karşı Antikçağa dönecek ve bir süredir gündemde olan Aristotelesçilikten ve yeni tercümelerle birlikte Roma hukukundan güç almaya çalışacaklardır. Örneğin XIII. yüzyılın sonlarında İngiltere'de Kral I. Edward'ın ve Fransız kralı IV. Philippe'in hukukçuları, Roma hukukunu inceleyerek krallık iktidarının yararlanabileceği kimi argümanlar geliştirmeye başlamışlardır. Bir yandan feodalizmin iktidarı parçalayıp kamusal ve özel alanları birbirlerine karıştıran anlayışının yerine belirli bir kamusal ve özel alan ayrımına dayanan Roma hukukunun kabul görmesi ülkede tek bir kamusal gücün bulunduğu düşüncesine de yol açarken diğer yandan bu hukukun temel taşlarından biri olan "*imperium*un halktan kaynaklandığı" ilkesi de gündeme gelmiştir. Siyasal iktidarın kaynağına halkın yerleştirilmesi ise Papalığın *plenitudo potestatis* savının iflası anlamına gelmekteydi. Aristotelesçiliğin Hıristiyan düşüncesinin içine sızmasını sağlamış bulunan Aquinumlu Thomas'ın bizzat Aristoteles'in *Politika* isimli eseri üzerine yaptığı incelemelerin de etkisiyle geliştirdiği insan/yurttaş ayrımı ve toplumsal ve politik hayat tasavvuru, devletin doğallığı içinde Kilise'ye yer olmadığı gibi bir sonuca da yol açmıştır.

[20] Papa VII. Gregorius tarafından aforoz edilen IV. Henry, 1077 yılında Papa'dan af dilemiş, Papa ise günah çıkarma giysileri içindeki imparatoru üç gün boyunca soğukta sarayının kapısının önünde beklettikten sonra huzuruna kabul etmiş ve bağışlamıştı.

Aristotelesçi teleolojik evren tasavvuruna göre insani birlikteliklerin nihai evresi olan devletin kendi kendine yeterli yetkin bir form olarak kabul edilmesi ve yurttaşlarının yalnızca maddi değil fakat ahlaki gereksinimlerini de karşılamasından dolayı herhangi bir başka üst manevi gücün otoritesi altında bulunması gereği de ortadan kalkmaktaydı. Aristotelesçi yaklaşımları genellikle İbni Rüşd'ün aracılığıyla öğrenen dünyevi iktidarı savunan düşünürlerin bu sonuçlara ulaşması gayet tutarlıydı. Ayrıca İbni Rüşd'ün (1126-1198) düşünceleri de Kilise'nin savlarına karşı kullanılabilecek önemli malzemeler sağlamaktaydı. İbni Rüşdçülük akıl ile imanı kesin çizgilerle birbirinden ayırıyor ve bu dünyada mutlu olmak için salt aklın yeterli olduğunu belirtiyordu. Böylece din, bu dünya işleriyle hiçbir ilgisi bulunmayan bir inanç sorunu düzeyine gerilemekteydi. Bu düşüncenin siyasal alana yansıması, devletin Kilise'den bağımsızlığını savunmaktı. Çünkü her iki otorite de farklı alanlara ait bulunduklarından bu dünyanın işlerini düzenleme ve yönetme yetkisi dünyevi otoriteye ait olmalıydı. Bundan sonraki mücadele, önce Fransa Kralı IV. Philippe'nin (Güzel Philippe) İngiltere Kralı I. Edward'ı da yanına alarak hükümranlık haklarını Papa'ya ve Papa'ya karşı yürüttüğü politikaları da toplantıya çağırdığı (10 Nisan 1302) *Etats Generaux*'ya onaylatması ile sonuçlanacak, böylelikle "ulusal" devlet, Kiliseye karşı bağımsızlığını ilan ederek egemenliği yolunda büyük bir adım atarken siyasal düşünceler alanında bir dizi yeni çalışma dünyevi iktidarın sağlamlaşmasına katkıda bulunacaktır. Bu konuda evrensel laik monarşinin savunusunu yapan Dante, İbni Rüştçü Aristotelesçiliği benimseyen ve Kiliseyi siyasal iktidarın boyunduruğu altına sokarak modern anlamda devlet kavramının düşünülmesinin yolunu açan Podovalı Marsilius, Kilise'nin mal mülk edinmesinin Hıristiyanlığın özüne uygun olmadığını söyleyen ve Kilise'nin hakikatin bilgisinin tümelde olduğu savına karşılık nominalizmi (adcılık) savunan Ockham'lı William Kilise'nin dünyevi iktidar savının çöküşünde büyük rol oynamışlardır. Bilindiği gibi nominalizm, tümel kavramların yani tümellerin en azından bu dünyada hiçbir gerçekliklerinin bulunmadığını; bunların insanın düşünme biçimlerine yakıştırdıkları birer "ad"dan (*numen*) ibaret olduklarını savunur. Dolayısıyla genel kavramların gerçek sayılmaması, Kilise ile onun öğretisinin bu dünyanın işleri açısından gerçekliklerinin bulunamayacağı sonucunu doğurmaktaydı. Ockham'lı William kaynağını Platon'un *idealar* felsefesinde bulan Kilise görüşünü reddetmiştir. Ona göre "evrensel" bir nesne değildir, ama bir "ad"dır; başka bir ifadeyle birbirine benzeyen nesnelerden soyutlama yoluyla türetilmiş bir kavramdır.[21] Dolayısıyla "gerçek" olan duyularla algılanan evrende bulunan tek tek nesneler, tikel (ya da bireysel) varlıklar tartışmasız gerçeklerdir.

[21] Mehmet Ali Ağaoğulları, *Tanrı Devletinden Kral-Devlete*, 3. Baskı (Ankara: İmge Kitabevi, 2001), 77-78.

Tanrı'nın varlığına ilişkin olarak ise Tanrı'nın kendiliğinden var olduğunu ve onun varlığının töz oluşuyla açıklanabileceği bunun da akıl değil inancın konusu olduğunu söylemiştir. Dolayısıyla Tanrı ve diğer kanıtlanamayan varlıklar, bu dünyadaki sorunların çözümlenmesinde veya kanıtlanmasında birer ölçü olarak kullanılamazlar. Böylece Ockham'lı William, bilgi ile imanı, felsefe ile teolojiyi birbirinden ayırarak insanın yeryüzündeki sorunlarını Tanrı'ya başvurmadan kendi aklıyla çözebileceği sonucuna ulaşmıştır.

Buraya kadar işaret etmeye çalıştığımız bütün bir Ortaçağ boyunca değişen ekonomik, toplumsal, siyasal ve düşünsel durumlar ortadayken Rönesans'ı "Batı toplumunun kültürel dinamizminin başlangıcı" sayamayacak ve Hümanizmayı da "dindar bir skolastik felsefeyi yerinden eden rakip bir dünyevi felsefe" olarak değerlendirmeyecek miyiz? Hatta daha da ileri giderek Hümanizmanın Batı felsefe geleneği içinden bakacak olursak bir "felsefe" bile saylamayacağını iddia edebilir miyiz? Gerçekten de bundan sonraki sayfalarda incelenmeye çalışılacağı gibi Ortaçağ felsefesi ve doğa bilim konusunda da Skolastisizm ve Aristoteles, Rönesans yüzyılları boyunca sarsılmaz ve neredeyse tartışmasız üstünlüğünü korumuştur. Öyleyse Hümanizmin, Skolastisizmin yerini alacak yeni bir felsefe üretemediyse, modern felsefenin hiç değilse yolunu açmaktaki rolü nedir?

Pek çok veri gösteriyor ki Ortaçağ boyunca Antikçağ kitapları bulunamaz değillerdi, ancak tabir-i caizse rafa kalkmışlardı. Örneğin Konstantinopolis'in 1204'te dördüncü kez düzenlenen Haçlı Seferi'nde fethedilmesinden 1261'e kadar bu kent Venedikli kukla prenslerce yönetilmiş ve bu bölgeye Yunanlıları Roma'yla dinsel birliği onaylamaya ikna etmek ve zorlamak üzere Batı'dan pek çok din adamı doluşmuş olmasına karşın Antik Yunan dili ve yazını konusunda dikkat çekici herhangi bir ilgi görülmemiştir.[22] Yine, XV. yüzyıl başında "Hümanistlerin" keşfettikleri Latince elyazmaları ortaçağ boyunca orada bir yerlerde hazır dururken bu tarihe kadar pek az okur onların varlığından haberdardı. Ayrıca Papaların Avignon'da "Babil tutsaklığı" yaşadıkları dönem boyunca (1305-1377) yalnızca İtalya değil, Fransa ve İngiltere de Latin yazınına merak duyan araştırmacılara ev sahipliği yapmaktaydı. Öyleyse, burada sorulması gereken soru, ne oldu da böyle bir ilginin ortaya çıktığıdır. İnsanların bu kitapları edinmeye ve son derece zor olan bu dili (Antik Grekçe) öğrenmeye iten şey neydi? Bakış açılarında neden ve nasıl böyle bir değişim meydana gelmişti? Görünen o ki gerek klasik Latince gerekse de Yunanca açısından XIII. yüzyıl başından XV. yüzyıl başına kadar bir şeyler değişmişti. Bu, düşünce biçiminde,

22 Nauert, *Avrupa'da Hümanizma ve Rönesans Kültürü,* 14.

değerlerde meydana gelen bir değişiklikti. Şimdi, buraya kadarki bilgiler ışığında bu değişikliğe ev sahipliğini yapacak olan İtalya'ya ve Rönesans dönemine odaklanmaya çalışalım.

Henri Pirenne ve Regine Pernoud'nun Ortaçağ kentlerine ilişkin incelemeleri dikkate alındığında görülmektedir ki İtalyan şehir cumhuriyetleri, Roma'nın doğu ve batı olarak ayrılışı ve ardından gelen ekonomik ve dinsel kopuşlara rağmen canlılıklarını sürdürmeye, bu bakımdan ticaret sermayesini oluşturmaya devam etmişlerdir.[23] Ancak özellikle XI. yüzyıldan itibaren bizzat Batı Avrupa'da ticaretin ve kentlerin canlanmaya başlaması, İtalyan kentlerinin daha da parlamasına yol açmıştır. Başka bir ifadeyle, Doğu'yla ticari ilişkilerini sürdürmekte olan İtalya, XI. yüzyıldan itibaren Batı'yı da kendi eksenine almayı başarmıştır. İtalyan kentlerinin bu çifte taraflı zenginliği, onların baronlarına karşı bağımsızlık savaşına girişmelerine de olanak vermiş, öncelikle yargı haklarını elde etmişler, arkasından da *municipia* denilen belde yönetim birimlerini kurabilmişlerdir. İtalyan baronlarının topraklarının başında oturmayan *absenteist* senyörler olmaları kentlerin bundan yararlanarak kır-kent birliğini kurmalarına ve kırları baronlardan kurtararak kendi yönetimlerine bağlamalarına olanak vermiştir.[24] XIII. yüzyılda tüm Kuzey İtalya, kent devletleri biçiminde örgütlenmiş hale gelmiştir. Bu kent devletlerinin çoğu cumhuriyetle yönetilmektedirler. Halk, önemli konularda toplanıp kentin sorunlarını konuşmakta, bu toplantılara da "parlamento" adı verilmektedir. Ancak, feodal ayrıcalıklarını yitiren daha doğrusu bu ayrıcalıkları kentlerin hükmi şahsiyetlerine kaptıran soylular kent yönetimlerinde egemenliği ele geçirmeye çalışınca Kuzey İtalya kanlı mücadelelere girmiştir. Sonunda da eskiden tüm halkın katılabildiği toplantılara iştirak edebilmek için mülk ve servet sahibi olma koşulu getirilmiş, resmi görevlere seçilmek için de bu kıstas geçerli hale gelmiştir. XIV. yüzyılda doğrudan demokrasinin bu şekilde sınırlandırılması feodal aileler arasında bir iktidar mücadelesine de yol açmıştır. Bu kanlı çatışmalar ve *condottieri*nin zenginlikleri talan etmeleri sonucunda cumhuriyetçi geleneği güçlü kentler bile *signoria* denilen bir sisteme başvurmak zorunda kalmışlardır. Buna göre, demokratik

---

23 Ortaçağ kentleri ve ticari yaşamın XI. yüzyıldan itibaren canlanması hakkında bkz. Henri Pirenne *Ortaçağ Avrupası'nın Ekonomik ve Sosyal Tarihi*, çev. Uygur Kocabaşoğlu (İstanbul: İletişim Yayınları, 2005), 25-69; Henri Pirenne, *Ortaçağ Kentleri*, çev. Şadan Karadeniz (İstanbul: İletişim Yayınları, 2000), 47-171.

24 Mehmet Ali Kılıçbay, "Bir İtalyan İcadı: Rönesans ve Doğunun Olanaksız/Olanaklı Rönesans'ı", *Gergedan*, sayı 13, (Mart 1988): 175. Fernand Braudel, Floransa'nın "XII. yüzyıldan, "a fortiori" XV. yüzyıldan itibaren, bu kelimeye ne anlam verilirse verilsin, kapitalist bir kent olduğunu" yazmaktadır. Fernand Braudel, "Quattrocento Floransa'sında Yeni Bir Yaşama Sanatı", *Gergedan*, sayı 13, (Mart 1988): 182.

mekanizmalar kısmen muhafaza edilmekle birlikte yönetim soylu ailelerden birine emanet edilmiştir. Kılıçbay, bu tür bir feodalleşme ve soylu sınıfın egemenliği nedeniyle de Rönesans'ın bir burjuva hareketi olmayıp bir soylu hareketi olduğunu iddia etmektedir.[25] "Burjuva" sözcüğünün çoğu zaman "yanlış" olarak kabul ettiğimiz bir şekilde "kent soylu" olarak çevrilmesi belki de Rönesans ve bu yeni sınıfın geliştiği ilk evre için yanlış olmayabilir. Zira burjuvazinin, belirli bir ekonomik ve düşünsel güç haline gelmeye başladığı bu ilk dönemde toplumsal olarak çabası da "soyluluğa" öykünmek olmuştur. Ancak bunlar, Ortaçağın bilinen anlamıyla "aristokratik soyluları" değildirler, kentlerde yaşayan kentlerde zenginleşen ama içinde yaşadıkları siyasal kurulu düzende hâkim sınıfların içine dâhil olmaya çalışan belki "melez" denebilecek bir durumdadırlar. Dönemin koşulları içinde gerek toplumsal gerek hukuksal gerekse de yönetimsel açıdan iktidar sahibi olan soylular olduğundan yeni gelişen bu sınıfın davranış yönü son derece anlaşılırdır. Bu nedenle burjuvaziye tam da bu bağlamında "kent-soylu" demek yanlış olmayacaktır. Ancak Kılıçbay'ın da kabul ettiği gibi Kuzey İtalya kentlerinin gelişmesi ve zenginleşmesiyle birlikte entelektüel üstünlük, kiliseden soylulaşma çarelerini arayan bu ticaret burjuvazisine geçmiştir.

Hümanist Akım ve Yurttaşlık Hümanizması

Özellikle XII. yüzyıldan itibaren belirginleşen dünyevi-ruhani iktidar mücadelesinden zekice yararlanan kuzey İtalya kentleri, bu dönemde Papalarla işbirliği yaparak kendilerini Roma İmparatoru olarak adlandıran ve kuzey İtalya'yı denetim altında tutmaya çalışan Germen krallarının askeri ve siyasal güçlerini kırmayı başarmışlardı.[26] Bu sayede İtalya, Fransa ve İngiltere'nin aksine feodalizme dayalı güçlü, merkezileştirici bir monarşi kurmak yerine, *de facto* bağımsızlığa sahip kent cumhuriyetlerinden oluşan bir ülke durumuna gelmiştir. Kentlerde egemen sınıflar, varlıklı tüccarlar ve orta halli esnaf ve zanaatçılardı. Kişisel mülkiyet ve özel sözleşme ilişkilerinin baskın olduğu bu siyasal birliklerde hukukçular ve noterlerin ön plana çıktıkları görülmektedir. Ticaretin gelişmesiyle kapitalizmin ihtiyacına uygun olarak sözleşmeleri, kuralları, yazılı anlaşmaları kaleme alacak ve gerektiğinde sorunları çözecek uzmanlara ihtiyaç duyulması tabiidir. Ticari ilişkiler karmaşıklaştıkça söz konusu uzmanların kendilerini geliştirme, Latincede tam bir yetkinliğe kavuşma, belge ve mektuplarını klasik ve Hıristiyan yazarlardan alıntılarla süsleme çabaları, Antikçağın dilini, kurumlarını ve göreneklerini öğrenme hevesi de artmıştır. Nitekim bugün artık Rönesans'ın

[25] Kılıçbay, "Bir İtalyan İcadı: Rönesans ve Doğunun Olanaksız/Olanaklı Rönesans'ı", 176.

[26] Nauert, *Avrupa'da Hümanizma ve Rönesans Kültürü*, 6.

habercisi olarak kabul edilen XIII. yüzyıldaki isimlerin hepsinin ya hukukçu ya da noter olmaları rastlantı olmasa gerektir. Örneğin her ne kadar kendisini Rönesans'tan çok Ortaçağ kültürüyle ilişkilendirse de Floransa'nın ilk önemli edebi ve entelektüel ismi olan Dante Alighieri'nin en önemli Floransalı öncüsü Brunetto Latini, bir noterdi. Ancak genel olarak Hümanistler ne sınıfsal açıdan ne de eğitim ve uğraşıları açısından tutarlılık gösteren bir toplumsal kategoriydiler; aralarında din adamları, zenginler ve yoksullar, yüksek görevlerde bulunanlar, noterler, tacirler ve öğretmenler, hukukçular ve bilim adamları bulunmaktaydı.

Öyle görünüyor ki XIV. yüzyıl başından itibaren İtalyan kentlerindeki varlıklı ve eğitimli seküler kesim, gerek ortaçağ aristokrasisinin şövalye kültüründen gerekse de ruhban sınıfının skolastik kültüründen ayrı, yeni bir kültür arayışı içine girmiştir. Bu yeni kültür, XIX. yüzyıldan beri "Hümanizma" olarak adlandırılmaktadır. Başlangıçta, dilbilgisi, şiir, retorik, tarih ve ahlak felsefesi gibi belirli akademik konularda ders veren öğretmenleri adlandırmak için öğrencilerin kullandıkları bir deyim olan "Hümanizma", Latince öğrenim yapan okullarda ve üniversitelerin beşeri bilimler fakültelerinde okutulan bir dizi dersten oluşmaktaydı. Ancak belirtmek gerekir ki *studia humanitatis*, Ortaçağ üniversitelerinin üç yüksek fakültesinde okutulan hukuk, tıp ve teoloji branşlarını içermemekteydi.[27]

İlk kez Cicero'nun *Pro Archaia* isimli eserinde "insan bilimleri ve edebiyat" (*studia humanitatis ac litterarum*) bağlamında geçen bu terime düşünürün yüklediği anlam, "çocukların", insan olarak kendi gizilgüçlerini (potansiyellerini) tam olarak ortaya çıkarıp geliştirebilmeleri ve "özgür" bir yurttaş[28] haline gelmeleri için öğrenmeleri gereken konulardı. Bu çerçevede Roma Cumhuriyeti'nin yönetici seçkinleri açısından bir eğitim programı anlamına gelen *studia humanitatis* terimi seçkinlerin ihtiyaç duydukları söylevcilik becerilerini geliştirmekten geleneği ve kültürü bilme ve sürdürme yükümlülüğünü de içeren bir ahlak felsefesi öğretimini de kapsamaktaydı. Nitekim hümanistlerin öğrenim programlarında bulunan dilbilgisi, retorik, şiir, özellikle de siyaseti ve ahlaki kararların sonuçlarını ele almak şeklinde tarih bilgisi ve siyasal yükümlülük konusunu da içeren ahlak felsefesi tam da

27 İtalya'daki Hümanist eğitim konusunda ayrıntılı bir çalışma için bkz. Robert Black, *Hümanism and Education in Medieval and Renaissance Italy: Tradition on Innovation in Latin Schools from the Twelfth to the Fifteenth Century* (Cambridge: Cambridge University Press, 2004).

28 Burada özgür insan, Roma cumhuriyeti yönetimine katılma hakkına ve de sorumluluğuna sahip olan ve yaşamını mekanik ya da kölelere özgü işlerden birinde fiziksel emek harcayarak kazanması gerekmeyen erkek yurttaş anlamına gelmektedir.

yukarıdaki amaçlara göre belirlenmiştir. Geleceğin özgür yurttaşı olmaya hazırlanan bir genç Romalı erkeğin kamusal hayata ve dolayısıyla da politikaya katılma yükümlülüğü duyması kaçınılmazdır. İşte bu eğitim idealinin gelişiminde özendirici olan koşullar İtalya'da öyle görünüyor ki XII. yüzyıldan başlayarak belirli ölçülerde yinelenmiştir. İtalya'nın kuzey ve orta bölümlerindeki kent cumhuriyetleri sınıfsal çeşitlilik ve dolayısıyla çıkarlarda rekabet nedeniyle sürekli bir çatışma ve düşmanlıklar nedeniyle çoğu zaman istikrarsız olsalar da hemen hepsi cumhuriyetçi bir politik yaşam evresinden geçmişlerdir. Üstelik sonunda otoriter bir hükümdarın yönetimi altına girseler de cumhuriyetçi kurum ve uygulamalar çoğu kez korunmuştur. Cumhuriyet demek, bir anlamda kamu hukuku ve politikasının tartışma ve müzakere süreciyle biçimlendiği bir siyasal rejim demekse Ortaçağın aristokrat ve ruhban yöneticilerine Roma'nın cumhuriyetçi kurum ve değerleri pek bir anlam ifade etmeyecek üstelik kimi zaman kendi iktidarları açısından sorun bile oluşturabileceği anlaşılırdır. Oysa söz konusu İtalyan komünlerinin yurttaşları ve yöneticileri açısından Roma'nın kurumları da, kamusal tartışmaları da ve elbette eğitim sistemi de son derece ilgi çekici gelmiştir. Örneğin Romalıların eğitim sisteminde önemli bir yeri bulunan söylevcilik becerileri ve kamu hizmeti yükümlülüğü duygusu İtalyan kent devletleri yöneticileri için ilham vericiydi.

Başlangıçta yargıçlar, hukukçular ve noterler hümanist çalışmalara ilgi duymaktaydılar. XIV. ve XV. yüzyıllarda cumhuriyetlerin geliştiği ve kimileyin de despotluklara dönüştüğü koşullarda siyasal yaşama egemen olan toplumsal grupların erkek çocukları yönetici olma çabasında hümanist eğitim alma ihtiyacı duydular. Böylelikle İtalyan seçkin sınıfının eğitsel *paideia*sı durumuna gelen hümanist eğitim programı pratik ihtiyaçları karşılamasından ötürü tercih edilmiş oluyordu. Burada öne çıkan örnek, hiç şüphe yok ki Floransa Cumhuriyeti'dir. Yaklaşık yüz yıllık bir siyasal, toplumsal ve ekonomik çalkantıdan sonra nihayet XIV. yüzyıl sonlarında varlıklı tüccar aileler, yasal olarak tanınmış yirmi bir meslek, ticaret ve zanaat loncasının üyeleri için yönetimde belirli bir pay hala korunmakla birlikte, siyasal sistemin denetimini etkili bir biçimde ele geçirmişlerdir. Buna karşılık Hans Baron, Floransa Cumhuriyeti'ne yönelik güçlü bir askeri ve siyasi tehdidin bu kentin hem siyasal ideolojisi hem de kültür yaşamı üzerinde devrimci bir etkisi olduğunu öne sürmüştür.[29] Milano dükü Visconti,

[29] "Civic Hümanism", https://plato.stanford.edu/entries/humanism-civic/.Derek Heater, "oligarşik bir cumhuriyet" olarak nitelendirdiği Floransa için yalnızca "lonca üyelerinin" yurttaş konumunda bulunduğunu; yurttaşların siyasal haklarının da yüzyıllar içinde sürekli değiştiğini ve "bir ara diğerlerinden çok daha eşit olan küçük bir üst yurttaş tabakası bile" oluştuğunu belirtir. Bkz. Derek Heater, *Yurttaşlığın Kısa Tarihi*, 83-84.

1385'ten ansızın öldüğü 1402 yılına kadar Floransa'nın gücünü ve bağımsızlığını tehlikeye atan yayılmacı bir dış politika izlemiştir. İşte Baron, söz konusu dış müdahale tehdidinin kentin hem siyasal görüşünde hem de hümanist kültüründe kesin bir değişikliğe yol açtığını belirtmiştir. Bağımsızlıklarını yitirme tehdidiyle karşı karşıya kalan yönetici seçkinler, cumhuriyetçi yapının savunusu için seferber olmuşlar ve siyasi krizi kendi "cumhuriyetçi özgürlükleri"yle Milano dükünün "tiranlığı" arasındaki bir mücadele olarak yorumlamışlardır.[30] Bu çerçevede Baron, Floransa'da Hümanizmanın tarihsel bir dönüşüm geçtiği sonucuna varmıştır: bireyci ve apolitik bir yazınsal akımdan Roma Cumhuriyeti'ni örnek alan, etkin bir yaşam ve cumhuriyete hizmet düşüncesinin yurttaşlarca yaşamın en yüce seküler amaçları olarak görülmesi gerektiğini öğütleyen siyasal bir ideale dönüşüm. İşte bu ideali Baron, "yurttaşlık Hümanizması" olarak adlandırmıştır.[31] Demek ki Hümanizmanın XV. yüzyılda Floransa'yı yöneten aileler için eğitim alanında önemli bir işlevi olduğu gibi cumhuriyetçi siyasetle hümanist eğitim arasında bir ortak yaşam bulunmaktaydı.

Görünen o ki siyasal karar alma süreçlerine katılım, yurttaşların birincil yükümlülüğü haline geldikçe soyut genellemelerin geçerliliği ve yararlılığı da kuşkulu hale gelmiş, Ortaçağ eğitiminin belkemiğini oluşturan mantık, metafizik ve doğa bilimlerine yönelik bilgiler sorgulanmaya başlanmıştır. Siyasal kararlar, elbette bilimsel olarak kanıtlanmış olguların etkisiyle verilebilirler ancak siyaset mutlaka kesinliğe dayanan bir bilim değildir. Her biri belirli kazanımlar sunan ya da en azından böyle bir iddiada bulunan alternatif önermeler arasında seçim yapmayı gerektirir. Dolayısıyla bir önermenin yandaşları, ne tür bir iddiada bulunurlarsa bulunsunlar hiçbir siyasal karar, bir geometri ya da biçimsel mantık çıkarımında içkin olan mutlak kesinlik iddiasında bulunamaz. Yurttaşlar olasılık hesaplarına dayanabilen seçenekler üzerinde düşünürler ve buna göre seçimler yaparlar. Bu çerçevede, mantığı, diğer tüm beşeri bilimlerden yüce tutan skolastik Ortaçağ eğitimi, teolojide ve doğa bilimlerinde gerekli olan mutlak kesinliğin arayışındaki insanların gereksinimlerine uygun gibi görünse de kendi geleceklerini, yönetimin ya da mahkemelerin gerektirdiği tartışmalı hükümlerde bulunmakta gören genç erkekler açısından çekici gelmemeye

---

Ancak burada bizim açımızdan önemli olan tıpkı Antik Yunan'da örneğin Atina Polis'inde olduğu gibi niceliksel anlamda yurttaşlık değil, yurttaşlığın "niteliği" ve yurttaş etkinliği ile Hümanizma arasındaki ilişkidir.

30 Bkz. J.G.A. Pocock, *The Machiavellian Moment: Florantine Political Thought and The Atalantic Republican Tradition* (Princeton: Princeton University Press, 1975), 57.

31 Nauert, *Avrupa'da Hümanizma ve Rönesans Kültür,* 41.

başlayacaktır.[32] Bu nedenle, hümanist dilbilgisi ve retorik sanatları siyasal olarak egemen sınıfın genç erkekleri arasında çok daha fazla yararlı görülmüş; örneğin Cicero'nun etik yapıtları ve söylevsel incelemeleri, siyaset yönetiminde etkili konuşma becerilerini ve toplumsal sorumluluk duygusunu geliştirme ihtiyacı içindeki genç İtalyan erkeklerce rağbet görmüştür.[33] Bu gençler, bugün bize biraz da garip gelecek biçimde mantık ve doğa bilimleri gibi derslerin olgulara ilişkin bilgi arayışı nedeniyle yararlı ve pratik olmadıklarını oysa bilgece ahlaki seçimler yapmanın daha önemli olduğu kanaatindeydiler, sanki bu "bilgece" seçimler yapabilmek için "bilgi"nin gerekliliğinin farkında değillermiş gibi. Burada sofistik bir amaçla karşı karşıya olduğumuz söylenebilir: belirli bir ahlaki amaç ve onun gereğince biçimlenmiş etkili konuşma ve yazma becerisi edinerek başkalarını ikna etme yeteneği.[34] Sonuçta Ortaçağ felsefesinin yücelttiği metafizik kesinliğin, belki de insan yetisini aştığına ve gündelik yaşam ve politik birliktelik açısından hiç de gerekli olmadığı düşüncesinin gelişmesine tanık olunmaktaydı.[35] Bu, aynı zamanda Hümanizma ve Rönesans'ın aslında klasikleri "yeniden" incelemek ve canlandırmak istemesine rağmen Antikiteyle olan göbekbağını da kestiği gibi bir büyük iddiayı beraberinde getirmiştir. Aquino'lu Thomas Antikitenin felsefesine sadık bir şekilde en büyük amacının "hakikatin bilgisine" ulaşmak olduğunu söylerken yeni dönemde insan yaşamının günlük hayatına ve bunun nasıl "doğru" ahlaki kararlara yöneltilebileceği üzerine yapılan tartışmalara sahne olmaktaydı.

Skolastik felsefeyi bu anlamıyla ilk reddediş, Petrarca'nın en önemli Floransalı öğrencisi Coluccio Salutati'den (1331-1406) gelmiştir. Salutati, Floransa'nın Hümanizmanın başkenti olmasını, bu yönüyle de tüm İtalya'da kültürel hegemonya kurmasını sağlayan kişi olmuştur. Cumhuriyet'in diplomatik yazışmalarından sorumlu bir profesyonel noter olarak İtalya'nın her yerindeki eğitimli insanlarla kişisel ilişkileri olan Salutati, Hümanizmanın yerelde yönetici sınıfın kültürel standardı haline gelmesinde de büyük paya sahiptir. Onun klasik metinler üzerindeki bilimsel çalışmaları o dönem için takdire şayandır. *Ad Familiares* isimli eserine ilk kez atıfta bulunarak

---

32 *A.g.e.*,19-20.

33 Kristeller, *Medieval Aspects of Renaissance Learning*, 108-109.

34 Cohn O. Ward, "retoriği", doğru olup olmadığına bakmaksızın başkalarını ikna etme sanatı olarak tanımlamaktadır. Ben de retoriği, "güzel konuşma ve ikna sanatı" bağlamında sofistik bir etkinlik olarak ele alıyorum. Bkz. John O Ward, "Preface", *The Rhetoric of Cicero in Its Medieval and Early Renaissance Commentary Tradition* içinde, ed. John O Ward ve Virginia Cox, (Boston: Brill, 2006), xv.

35 İtalya'da Hümanizm döneminde felsefe ile retorik arasında, aslında *vita activa* ile felsefe arasında karşılaştırma için bkz. Pocock, *The Machiavellian Moment: Florantine Political Thought and The Atlantic Republican Tradition*, 58-59.

Cicero'nun bu eserinin tanınmasını sağlarken sekiz yüzü aşkın ciltten oluşan ve döneminin standartlarında muazzam sayılabilecek bir el yazması kitaplığı oluşturmuştur. Nauert, Hümanizmanın onun etkisi altında "İtalya'nın her yerindeki klasik kültür meraklılarına çekici gelen ortak bir girişim olduğunu ve böylelikle de kendini eğitimli sınıfların kültürel normu olarak kabul ettirdiğini"[36] yazmaktadır. Salutati'nin Hümanizmanın gelişmesine yaptığı bir diğer ve sonuçları itibariyle belki de gelecek yüzyılları çok daha fazla etkileyecek olan katkısı da Roma üzerindeki Antik Yunan birikiminin farkında olarak Yunan uygarlığını incelemesi ve araştırmasıdır. Nitekim Salutati, 1396'da Floransa yönetimini, yerel üniversiteye gelip ders vermesi için önde gelen Doğu Romalı klasik çağ bilgini Manuel Khrysoloras'a yüksek bir maaş ödemesi konusunda ikna etmiştir. Bunun sonucunda dört yıl boyunca, Khrysoloras, verdiği derslerle Floransalı gençler, Yunan yazınını çevirmeye ve incelemeye büyük bir hevesle girişmişlerdir.[37]

Salutati de tıpkı hocası Petrarca gibi aktif olarak toplumun içinde olmak ve ona hizmet etmek tercihinde bulunmuştur. Petrarca, bir Hıristiyan'ın yaşamında, etkinlikten geri durmanın yeri olmadığına inanıyordu. Her ne kadar nihai amacı cennetin huzuru ve dinginliği olsa da bu yaşam kesintisiz sınamalar ve mücadelelerle doluydu. Floransalı seküler insanın etkin yaşamını savunan hocası Petrarca'nın izinden giden Salutati de yaşamın amacının, sınırlı anlayışımızın ötesinde olan Tanrı'yı bilmek değil, Tanrı'yı sevmek olduğunu, bunun da akıldan çok inancı gerektirdiğini düşünüyordu. Zaten gerçek yaşamda akıldan çok duygular insana eylemlerinde rehberlik ediyor olduğuna göre yaşamda da esas mesele etik hükümlerde bulunmaktı. Nitekim mutlak kesinliğe varılabilseydi müzakere, tartışma ve ikna akla aykırı olurdu. Pythagoras'ın teoreminin doğruluğu konusunda şüphe olmamakla beraber toplumsal hayatta belirli bir ittifakı seçmek, savaş ya da barış durumları konusunda kararlar almak, evlenmek ya da bekâr kalmayı seçmek, belirli bir işe yatırım yapıp yapmamak gibi meseleler belirli seçimlere dayalıdır. Bu nedenle de Pythagoras'ın teoremi değil, gündelik deneyimi

---

36 Nauert, *Avrupa'da Hümanizma ve Rönesans Kültür*, 36.

37 1403'te Konstantinopolis'e dönen Khrysoloras yanında İtalyan öğrencilerinden Veronalı Guarino Guarini'yi de götürmüş, bu kişi antikçağ Yunan dili ve yazınında yetkinleşeceği beş yılı burada geçirmişti. 1408'de İtalya'ya dönerken Guarini yanında İtalya'da bulunmayan elli Yunan kitabını da götürmüştür. Yine Sicilyalı hümanist Aurispa aralarında Aiskhylos ve Sophokles'in o güne kadar bilinmeyen tiyatro yapıtlarının bulunduğu 238 Yunanca el yazması toplamıştır. Bir diğer hümanist Francesco Filelfo Venedik elçilik heyetinin sekreteri olarak yedi yıl geçirdiği Konstantinopolis'ten dönerken beraberinde kırk antikçağ yazarından oluşan bir eserler "hazinesi"yle 1427'de ülkesine dönmüştür. Bu eserlerin Latinceye çevrilmesi Yunan kültürel mirasının bu okumuş-yazmış erkânda tanınması ve değerlendirilmesi açısından çok önemlidir.

ilgilendiren ahlaki kararlar yaşamın gerçek meselelerini oluşturur diye düşünülüyordu. Yine de Salutati'nin yaşamı ve yapıp ettikleri, Hümanizmanın bütünüyle dünyevi ve şu anda burada ahlaki ilkelerin ışığında eylemde bulunmaya dayalı bir kültürel çalışma olduğunu kanıtlar gibidir.

Salutati'nin düşüncesindeki cumhuriyet savunusu, genç ve yetenekli öğrencisi Arezzo'lu Leonardo Bruni'yi (1307-1444) derinden etkilemiştir. Bruni, *Floransa Halkının Tarihi (1415-1429)* isimli eseriyle cumhuriyetçiliği en iyi yönetim biçimi olarak savunmuş ve kanıt olarak antik Roma örneğini vermiştir. Bruni'nin eserleri çarpıcı bir biçimde hem Antikçağ tarihinin hem de modern tarihin köktenci bir yeniden yorumunu sunmaktaydı.[38] Bütün bir Ortaçağ boyunca tarihçiler istisnasız olarak Kutsal Roma İmparatorluğu'nun tarihe bakışının hegemonyası altında şunu kabul ediyorlardı: Augustus'un imparatorluğu, Antikçağ tarihinin sona erişine damgasını vurmuş ve Tanrı'nın kayrasıyla dünyayı İsa'nın vücut buluşuna hazırlamak üzere oluşturulmuştu ve Ortaçağ'ın Germen imparatorları eski Roma İmparatorluğu'nun meşru ardıllarıydı. Bruni bu imparatorluk mitini yerle bir etmiştir. Onun tarih okumasıyla hem Atina hem de Roma'daki Antikçağ uygarlığı özgür söylemin ve cumhuriyetçi yapılanmalar içinde kendilerini yöneten yurttaşların dizginsiz düşüncelerinin ürünüydü. İmparatorluk döneminde ise Roma'nın buyurgan gücünün artması siyasal özgürlüğü, cumhuriyetçi yapıyı ve sonunda bizzat Antikçağ uygarlığını ortadan kaldırdı. İmparatorların tiranlaşması özgürlükleri ezdi geçti, oysa özgürlük gelişmekte olan bir uygarlık için olmazsa olmaz bir şarttı. Bruni'nin anlatımına göre Antikçağ dünyası tarihte önemli bir kesinti oluşturarak yok olmuştu. Dolayısıyla Bruni'nin, uygarlığın "yeniden doğuşu" anlamında Rönesans düşüncesini pekiştirdiği söylenebilir. Onun cumhuriyetçi anlayışı, tefekküre dayalı (ya manastıra özgü ya da bilgince) bir yurttaş yaşamını etkin bir yurttaş yaşamından üstün tutarak gerek Batı felsefe geleneğinin "en iyi yaşam" anlayışını gerekse de Hıristiyanlığın inzivaya çekilip mümkün olduğu kadar az eylemde bulunarak mümkün olduğu kadar az günaha girme çabasıyla özetlenebilecek geleneksel tercihini reddetmiştir. Nitekim Dante'yi övdüğü yaşamöyküsünde, şairi bir aile babası, etkin bir yurttaş, şair ve düşünür olarak ideal bir insan olmakla övmüştür. Dolayısıyla ona göre, yazın adamlığı ile etkin yurttaş olmak birbirilerine bağdaşmaz iki ayrı dünya değil tam tersine mutlaka birlikte gitmesi gereken iki uğraştı. Nitekim apolitik yazınsal klasikçileri hedef alarak şu satırları yazmıştır: "İzninizle burada, inzivaya çekilmedikçe kimsenin araştırmacı olmadığını sanan cahil takımını kınamak

[38] *A.g.e.*, 42.

için bir çift söz söyleyeyim; oysa ben, kendi adıma, insanca sohbetten geri duran bu gözü bağlı münzevilerden bir şey bilenine rast gelmedim."[39] Demek ki Hümanistler en azından XV. yüzyılın son çeyreğine kadar *vita contemplativa* ile *vita activa* arasındaki mücadelede büyük çoğunlukla *vita activa*dan yana tavır almışlar, etkin ve topluma hizmete dayalı cumhuriyetçi yurttaşlık idealini savunmuşlardır.[40]

Peter Godman, XV. yüzyılda İtalyan kültürü içindeki asıl mücadelenin, cumhuriyetçi ve monarşist eğilimler arasında olmaktan çok, siyasete, çalışmaya ve aileye adanmış etkin bir yaşam için yararlı bir hazırlık olarak düşünülen hümanist bir yaşam pratiğiyle, derin felsefi düşünceye ve metinler konusunda uzmanlığa adanmış bir yaşama hazırlık olarak düşünülen hümanist çalışmalar arasında olduğunu yazar.[41] Gerçekten de Hümanizmanın bu dönemde birbirinden hayli farklı iki yaşama biçimine çekilmek istendiği söylenebilir: gençlerin kamusal yaşamda etkin bir kariyer kazanmalarını sağlamaya yönelik hazırlık sürecine; buna karşılık Marsilio Ficino'nun ve öğrencilerinin düşünsel yeni-Platonculuğu ile Angelo Poliziano'nun örnek olduğu filolojik metinler konusundaki uzmanlık yönüne.[42] *Vita contemplativa* karşısında *vita activa*nın savunusu, Rönesans Hümanizmasının temel özelliği olduğunu belirtmiştim. Ve denilebilir ki onun bir yeni felsefe okulu kuramamış olmasının nedeni tam da Batı felsefe geleneğinde böyle bir iddianın hiçbir zaman hiçbir felsefe okulunda yer almamış olmamasıyla açıklanabilir. Çünkü birazdan inceleneceği gibi Batı felsefe geleneğini başlatan Platon'dan beri, yurttaş etkinliğini içeren politik yaşamla felsefe (ve onun tefekkür hayatını yüceleştirmesi) arasındaki gerilim Hümanistlerin döneminde etkin katılım ve aktif yurttaşlık (*vivere civile*) ideali nedeniyle felsefeye de mesafeli duruşa yol açmıştır. Örneğin, XV. yüzyıl ortasının hümanistlerinin en yeteneklilerinden birisi olan Leon Batista Albertini (1404-1472), *Della Famiglia* (*Aile Üzerine*) isimli eserinde açıkça, etkin bir yaşamın, tefekküre dayalı bir yaşam biçiminden üstün olduğunu

---

39 Akt. *A.g.e.*, 43.

40 Bunda hiç şüphe yok ki Aristoteteles'in eserlerinin çevrilmesini büyük payı vardır. Aristoteles, her insan etkinliğinin, teorik olarak tanımlanabilir bir iyiyi hedef alması açısından değer odaklı olduğunu belirtir. Ayrıca onun *Politika* ve *Atinalıların Devleti* isimli eserleri hatırlanacak olursa insan yaşamının hayal edilebilir en yüksek formunu oluşturan sadece yönetici sıfatını haiz bulunduğu hanenin (*oikos*) alanından çıkarak yurttaşın eşitleriyle (sırayla) yönetmek ve yönetilmek üzere bir araya geldiği Polis'in kamusal yaşamının Hümanistleri etkilememiş olması mümkün olmasa gerektir. Konuyla ilgili olarak bkz. Pocock, *A.g.e.*, s. 67-68.

41 Peter Godman, *From Poliziano to Machiavelli: Florentine Humanism in the High Renaissance* (Princeton: Princeton University Press, 1998), 134-180.

42 Nauert, *Avrupa'da Hümanizma ve Rönesans Kültürü*, 46.

savunmaktaydı. Matteo Palmieri (1406-1475) de *On Civil Life* (*Yurttaşlık Yaşamı Üzerine*) isimli eserinde Albertini'nin izinden gitmiştir. Ancak buradaki ironi gözden kaçmayacaktır. Zira Hümanistler bir yandan etkin ve aktif bir yaşam idealini över ve cumhuriyetçi kurumların ve yurttaşların yetişmesine hizmet ederlerken diğer yandan da çevirilerini yaptıkları Platon, Aristoteles ve Stoacı felsefeden felsefe ile politika arasındaki gerilimli ilişkiye verdikleri cevapları da öğrenmekteydiler. Canlandırmaya çalıştıkları Antikitede hayranlıkla okudukları kitapların yazarları filozofların "en iyi yaşam" idealini "tefekküre dayalı" bir yaşamı kabul etmiş olmaları onları da zaman içinde bir seçimle karşı karşıya getirmiş görünüyor. Gerçekten de yüzyılın son çeyreğine doğru, "yurttaşlık Hümanizması"nı Romalı cumhuriyetçi aristokrasiye benzer şekilde kendi siyasal iktidarları için bir üst-kültür olarak benimseyen egemen soylu sınıfın genç kuşağının bakış açısında bir değişiklik olduğu anlaşılmaktadır. Bu dönemden itibaren retorik ve "yurttaşlık" değerlerine duyulan ilgi azalırken tinsel, dinsel ve kurgusal konulara ilgi artmıştır. Önceki kuşağın gerçek hayatta yararsız diye küçümsediği felsefe artık mutlu azınlığın gözdesi konumuna gelmeye başlamıştır. Nauert, bunun, Johannes Argyropouşos'un (1410-1487) 1457-1471 yılları arasında Aristoteles üzerine verdiği konferanslara katılma modasıyla başladığını belirtmektedir. Bu yeni ilgi kaymasından en büyük yararı "geç" Ortaçağa damgasını vurmuş olan (ve belki de sırf bu nedenle) Aristotelesçilik değil Platon'un ve yeni-Platonculuğun felsefesi sağlamıştır. Platon'un aslında Aristoteles'in Platon okuması üzerinden ve yeni-Platoncuların görüşleriyle ve elbette Augustinus'un öğretisiyle Ortaçağ boyunca dolaylı bir etkisi olduğuna şüphe yoktur. Ancak Rönesans döneminde Petrarca gibi hümanistler skolastik Aristotelesçiliğe saldırmak için eşdeğer bir karşı otorite olarak Platon'a sık sık yer vermişlerdir. Cosimo de'Medici'nin Floransa'da yeni bir "Platoncu Akademi" kurma işine girmesi bu konuda Marsilio Ficino'yu görevlendirmesi Platon'un Hümanist çevrelerde popülaritesini de artırmıştır.[43] İnsan ruhunun ölümsüzlüğünü yadsıması nedeniyle Aristotelesçi felsefeden uzaklaşan ve sonunda Platon'un felsefesinin (ve herhalde Platon'un da!) Tanrı tarafından pagan dünyayı Hıristiyanlığa hazırlamak için gönderildiği inancıyla Platon'un felsefesinde aradığını bulan Ficino, Medici'nin himayesinde "Platoncu Akademiyi" kurarak gayri resmi bir topluluğa dersler vermeye başlamıştır. Ölünceye dek sürdürdüğü bu görevi boyunca Medici'ye Platon'un diyaloglarının pek çoğunun Latince çevirisini sunmuştur. Onun ilk baskısı 1484 yılında yapılan Platon'un otuz altı diyaloğunun Latince çevirisinden oluşan kitabı araştırmacılar için XIX. yüzyıla kadar standart metin olmuştur. Nauert,

[43] Russ, *Avrupa Düşüncesinin Serüveni*, 118-119.

Ficino'nun geleneksel akademik bir ortamda ders vermemesine, dinleyicilerinin Floransa'nın seçkin kesimi olmasına rağmen hümanist değil bir filozof olarak değerlendirilmesi gerektiği belirtir. Ficino, *Theologia Platonica* (*Platoncu Teoloji*) ve *Liber de Christiana Religione* (*Hıristiyan Dini Üzerine Kitap*) isimli eserlerinde kişisel ölümsüzlük gibi Hıristiyan öğretilerini desteklemek amacıyla Platon'a başvurmuştur. Platon konusundaki çevirileri, incelemeleri ve yorumları sayesinde önce Floransa'da sonrasında ise tüm Avrupa'da büyük ün elde etmiştir. Bedensel ve maddi arzulardan ziyade katışıksız bir biçimde tinsel Platoncu aşk ("Platonik aşk") yorumu tüm Avrupa edebiyatlarının şiirleri üzerinde muazzam bir etki yaratmıştır.[44]

Peki, neden Ficino'nun çalışmaları ve Platon'un kendisi Floransa'nın düşünsel yaşamında hızla önemli bir yer kazanmıştı? Nauert bu eğilimde kültür dünyasının seçkinlerinin büyük bir kısmının önayak olduğu retorik kültüründen ve aktif bir aile, çalışma ve siyaset yaşamına etik bağlılık idealinden uzaklaşma şeklinde tezahür eden bir bilinçli seçimin rolüne dikkat çekmektedir.[45] Alberti, Palmieri ve Manetti'nin kuşağı hala Bruni'nin öğrencileriydiler ve sıradan yurttaşın etkin yaşamını yüceltiyorlardı. Bu kuşağın büyük bir bölümü bu nedenle felsefeden uzak duruyorlardı; çünkü etik dışında bunun sıradan yurttaşın yaşamı açısından "faydasız" olduğunu düşünüyorlardı. Ancak bu "yurttaşlık Hümanizması"nın yüzyılın son çeyreğine gelindiğinde genç entelektüeller açısından büyük ölçüde cazibesini yitirdiği anlaşılmaktadır. Ficino'nun dersleri tam da bu dönemde yeni bakışın odak noktası olarak genel yönelimle örtüşmüştür. Bu nedenle gerçekten de Platon'dan ve Platonculardan çeviriler yaptığında Hümanist olarak işlev gördüyse de Ficino'nun mesleği Hümanizma değil, felsefe olmuştur. Ficino ve takipçileri Floransa Hümanizmasını kısmen reddetmişler, onun etkin ve aktif yurttaş yaşamı vurgusundan ve retoriğe bağlılığından da vazgeçmişlerdir. Retoriğin fazlasıyla sınırlı bir biçimde filoloji ve yazınsal süsleme numaraları üzerinde yoğunlaşmış olduğunu düşünerek sık sık *verba*dan (salt sözler) değil *res*'le (gerçek şeyler) ilgilendikleri konusunda ısrar etmişlerdir.[46] Hümanistlerin yalnızca sözlerle ilgilenmedikleri pek tabiidir. Onlar, yaptıkları pek çok çeviriyle ve klasik metinlere yönelik gerek filolojik gerekse de tarihsel eleştirileriyle aslında "gerçeklerin" peşinde olan meraklı, sorgulayıcı ve çalışkan kimselerdi. Ficino'nun dersleri ise seçkinci azınlığın halktan üstün olma duygularına hitap etmiştir. Ve şüphesiz Ficino Antik Mısır, Babil öğretilerini olduğu gibi Platon'u da kendi mistik görüşleri için kullanmıştır. Zamanın başlangıcına dek giden bir mistik bilgelik görüşü hiç

44 Nauert, *Avrupa'da Hümanizma ve Rönesans Kültürü*, 93
45 *A.g.e.*
46 *A.g.e.*, 94.

şüphesiz dinleyicilerinde büyük merak uyandırıyordu. Bu bilgelik Mısırlıların, Kabala öğretisi ekseninde eski İbranilerin felsefelerini, Pythagoras'ın bilgeliğinden devam ederek Platon ve sonunda Platonculardan da geçerek Hıristiyanlıkta billurlaşıyordu. Ona göre tüm bu Antikçağ bilgelikleri Tanrısal esin almışlar, Tanrı İsa'nın bedeninde cisimleşinceye dek tinsel niteliklerin maddi niteliklerden üstün olduğu şeklindeki misyonlarını yayarak dünyayı Hıristiyan inancına hazırlamışlardı. Ficino kendisine de burada bir misyon biçiyor, zihinsel bir Tanrı tasavvuru yoluyla arayış içindeki ruhları sonsuz mutluluğa götürecek olan tefekküre dayalı bir dengeye doğru giderken onlara rehberlik etmiş oluyordu. Ona göre İsa Mesih insanlığın tüm tinsel hedeflerinin, Platon gibi pagan bilgelerin ancak kısmen görür gibi oldukları amacın gerçekleşmesiydi. Ficino'nun görüşleri Hıristiyanlığın ilk yıllarındaki Pagan inancıyla Hıristiyanlığın birliği arayışındaki düşünürlerin görüşlerini anıştırır. O, özellikle üniversitelerde öğretilen Aristotelesçi felsefeye karşıydı çünkü bunun usçuluğunun inancı, özellikle de ölümsüzlüğe duyulan inancı zayıf düşürmeye yatkın olduğu kanısındaydı. Onun Platon'u tercih etmesinin nedeni, maddi dünyayı değersizleştirdiği ve tinsel ve sonsuz olanı yücelttiği yönündeki düşüncesindendi.[47] Yine de onun Aristoteles karşısında Platonculuğu öne çıkarma çabası genelleştirilemez. Akademik felsefe neredeyse bütünüyle Aristoteles'e dayanmaya devam etmiş ve XVII. yüzyılın ortalarına dek Aristoteles başlıca otorite, tek düşünür olarak varlığını sürdürmüştür.

Rönesans'ın bu en büyük kültürel akımı olan Hümanizma Petrarca, Lorenzo Valla, Nicolaus Cusanus ve Marsilio Ficino gibi düşünsel bakımdan çekici isimleri ortaya çıkarmış olsa da ne Antik ve Ortaçağ düşünürleri ve ne de kendinden sonra gelecek olan Galileo, Descartes, Hume ya da Kant gibi filozofların dâhil olduğu bir büyük felsefe atlasına dâhil olabilecek herhangi bir düşünür yaratamadığı muhakkaktır. Hümanistler yola yeni bir felsefe ortaya koymak için çıkmamışlardır. Onlar insanın düşünsel etkinliğine pratik hayatın yanında ikincil bir önem yüklemişlerdi. İnsan aklının yalnızca yaşam süreci içinde ortaya çıkan genellikle ahlaki seçimle ilgili konularda etkin kullanımına cevaz vermişlerdi. Retoriğe verdikleri büyük öneme karşılık soyut düşünceye ve sistem kurmaya yönelik aynı oranda horgörü ilginçtir. Petrarca, Valla, Erasmus gibi en iyi hümanist düşünürler, retoriği yalnızca insan söylemini süslemenin bir yöntemi olarak değil, daha çok izlenecek belirli bir yolu etkili ve inandırıcı bir şekilde savunmanın ya da ona karşı

[47] Buna karşılık, Kristeller, Aristotelesçi Saint Thomas'ın Ficino'nun öğretisinin kaynaklarından biri olduğunu belirtir. Ayrıca, Kristeller'a göre Ficino da Saint Thomas da Yeni-Platonculuktan etkilenmişlerdir. Bkz. Kristeller, *Medieval Aspects of Renaissance Learning*, 77.

olmanın bir aracı olarak düşünüyorlardı. Geleneksel felsefenin *studia humanitatis* arasında sayılan tek kolu olan ahlak felsefesi, insanların gerçek yaşamda her gün karşı karşıya kaldıkları sorunları ele aldığı için en önemli felsefe türüne benziyordu. Bu ahlak felsefesi ve retoriğin yüceltilmesinin temelinde insan doğasıyla ilgili olarak yaygın onay gören insanın aklın değil tutkuların kölesi olduğuna ve insan yaşamının ereğinin de gerçek bir somut dünya içinde hareket etmek olduğuna dair yaygın görüş bulunmaktadır. Bu nedenle de ayrı bir Hümanizma felsefesi yoktu. Hümanistler bu nedenle genellikle somut olana eğilmeyi yeğleyerek metafizik konulardan uzak durmuşlardır. Zaten Parmenides'ten beri "zamansız, mekânsız, duyular üstü, salt düşünceye ait bir krallığın" hayalini kuran Batı metafiziğinin "şimdi, burada olup bitenlerin" peşinden giden bir kültürel akım için cazip gelmemesi doğaldır. Ancak felsefeye katkıları yine de azımsanmayacak kadar büyüktür. Büyüklük, Antikçağ metinlerini ve Antikitenin farklı felsefe okullarının filozoflarının eserlerinin çevrilmesindedir. Aristoteles'in Ortaçağ boyunca geçerli olan metinlerinin yerine özgün Yunancaya dayanan yeni çevirilerin yapılmasının yanı sıra onun tek Düşünür olma özelliğine son vermeye dönük girişimler de önemlidir. Hümanistler bunu kısmen rakip Antikçağ düşünürlerinin yapıtlarını ortaya çıkarıp yayınlamak şeklinde yapmışlardır. Örneğin Platon'un toplu eserlerinin Marsilio Ficino tarafından Yunancadan Latinceye çevrilmesi önemlidir. Platonculuk, Rönesans yaşamında yeniden hayata katılmak istenen antikçağ felsefeleri arasında en yaygın felsefe olsa da örneğin Lorenzo Valla Epikurosçu felsefenin önemini vurgulamıştır. XVI. yüzyıl sonlarında Cicero, Seneca ve Marcus Aurelius gibi Romalı Stoacıların ahlaki ciddiliği üzerinde duran Montaigne ve Lipsius gibi yazarların temsil ettikleri yeni-Stoacılık felsefesi belirli bir rağbet görmüştür. Ancak ne bunlar ne de Platonculuk Aristotelesçiliğin akademik felsefedeki tekelini kırabilmişlerdir. Ancak yaptıkları şey şudur; her ne kadar doğa bilimlerinden etiğe kadar Aristotelesçilik her tür felsefe konusunu kapsamak bakımından geçerli tek akçe olsa da Antikçağda bütün bu düşünürler ve düşünce okulları arasında ciddi anlaşmazlıklar ve farklılıklar bulunmaktaydı. Birinin dediğine diğeri itiraz ediyor, birinin argümanını ötekisi çürütüyor ve başka yeni eleştirel argümanlar ortaya koyuyordu. Bu bile Aristoteles'in felsefesinin de tartışılmaz ya da skolastik felsefenin de eleştirilemez olamayacağı gibi bir düşünceye kapı aralıyordu, bu da felsefi kuşkuculuğa. Gerek Hümanistlerin skolastik geleneğe yönelttikleri köktenci eleştiriler gerekse de Protestanların kutsal metinlerde bulunmayan uygulama ve inançları sorgulamaları entelektüel camiada kuşkucu bir tutumun doğmasına yol açmıştır. Üstelik en yüksek inanç düzeyinde, teolojide Protestanların dini gerçeği saptamak konusunda Kilise hiyerarşisinin nihai otoritesini tanımamaları, hem teolojik hem de felsefi bağlamda "gerçeğin"

belirlenmesindeki ölçütü neyin oluşturduğu sorusunu gündeme getirmiştir.[48] Başka bir ifadeyle olası her kuşkunun ötesinde doğru olduğunu gösterebilecek bilginin sağlanıp sağlanamayacağını sorgulayan felsefi kuşkuculuk yeniden ortaya çıkmıştır.

Görüldüğü gibi, *vita activa* yerine *vita contemplativa*yı en üstün insani etkinlik olarak kabul etmiş bulunan Batı felsefe geleneği Rönesans'ın *vita activa*sına uygun bir felsefi okul ya da ekol geliştirememiştir. Felsefi geleneğin içinden açıklanamayacak gelişmeler karşısında yapılabilen yalnızca Aristotelesçiliğin gözden düşmesiyle Platonculuğun yeni bir versiyonun ön plana çıkması olmuştur. Hatta Floransa Akademisi'nde bu iki filozofun öğretilerinin bağdaştırıcı (*syncretistic*) biçimde kaynaştırılması çabasına da tanık olunmuştur. Örneğin Pico della Mirandola felsefi düşüncenin temel amacının, skolastik ile Platonculuğun bağdaştırılması olduğu görüşündeydi. Ona göre Platon ile Aristoteles lafzen birbirlerinden ne kadar ayrı görünseler de aslında her konuda anlaşmaktadırlar. Bu çerçevede XII. yüzyıldan itibaren egemenliğini kurmuş bulunan Aristotelesçi Skolastik felsefenin nihai çöküşü, hümanist eğitim reformları ya da Platoncu Akademi sayesinde değil, doğa bilimlerindeki devrimci sıçrayış ve yeni fizik biliminin gelişmesidir. Doğa bilimlerindeki bu gelişmeler esasında Rönesans'ın Antikiteyle de Ortaçağla da göbek bağını kesen esas nedendir. Eski Yunan düşüncesi ve ona bağlı ortaçağ Hıristiyan skolastiği ile İslam felsefesinde insan merkezli bir evren tasarısı bulunmaktadır. Özellikle Stoa felsefesi ve ondan etkilenen Hıristiyanlık ile İskenderiyeli Plotinos'tan kaynaklanan Yeni Platonculuğun paralelindeki İslam düşüncesi, dünyayı evrenin merkezine insanı da evrenin ereği olarak kabul etmiştir. Yaklaşık iki bin yıl boyunca insan düşüncesini etkileyecek olan Aristoteles'in astronomisi de bunun üzerine inşa edilmiştir. Rönesans döneminde ise bunda devrimci bir kopuş gerçekleşecektir. Nitekim Copernicus evrenin merkezini dünyadan güneşe taşımıştır. Rönesans'ın asıl büyük bilgini Galileo Galilei sarkaç ve serbest düşüş yasalarını keşfederek Aristoteles fiziğini ve Copernicus'un güneş merkezli evren tasarımını tekrarlayarak da Aristoteles astronomisini yerle bir etmiştir. Johannes Kepler ise evrenin merkezinin güneş olmadığını kanıtlayarak eski bilimle son bağları da koparmıştır. Esas olarak doğa bilimlerindeki bu gelişmeler yalnızca Ortaçağ ile değil Antikiteyle de modern çağ arasındaki kopuşun temelini oluşturacaktır; ancak bu, bir başka yazının konusudur.

[48] Nauert, *Avrupa'da Hümanizma ve Rönesans Kültürü,* 271-272.

Sonuç

İçinden doğduğu Ortaçağın dinsel, siyasal ve kültürel ikliminden ayrı düşünülemez Rönesans. Ne canlandırma iddiasında bulunduğu Antikiteyle ne Patristik felsefeyle ve ne de Skolastik felsefeyle olan kimi zaman dostça kimi zaman gerilimli ilişkileri incelenmeden de yerli yerine oturtulamaz. Onun *vita contemplativa* karşısında *vita activa*yı yüceltmesinin nedenlerini anlamak için kendinden önceki Batı felsefe geleneğinin araştırılması ve üstelik bu geleneğin Antik Yunan Polis yaşamıyla olan karşıtlığı da incelenmesi gereklidir.

Sokrates'in ölümünden sonra filozofların apolitik niteliklerinin, siyasi işlerden azade olma arzularının, siyasal hayat alanı dışında tümüyle teorik mahiyetli bir hayata kendilerini adamalarının felsefi nedenleri olduğu kadar Polis yaşamının giderek bozulması, yurttaşlarına ölümsüzlük vaadinin tehlikeye düşmesinin ötesinde bu özgül siyasi yapının kendisinin varlığının kuşkulu hale gelmiş olması başlıca nedeni oluşturuyordu. Polisin çöküş döneminde yaşayan Platon da Aristoteles de artık ölümlülerin büyük işler ve büyük sözlerle "ölümsüz" olabileceklerine inanmıyorlardı. Bu nedenle yurttaşın ortadan kalktığı bir tarihsel anda Platon sıradan insanlara ün ve ölümsüzlük peşinde koşma arzularını tatmini için en azından türün ölümsüzlüğünü garanti altına almak adına çocuk sahibi olmayı önermişti.[49] Filozof ise eylemeden hatta konuşmadan tefekkürde bulunarak ölümsüzlüğü tadacaktır. Oysa Platon'un düşüncesine karşıt bir biçimde Yunanlılar gerçek insani büyüklüğün, ironik bir biçimde, en uçucu ve boş olarak görülen iş ve edimlerde yattığını düşünmüşlerdi. Ne var ki, Antikçağda hiçbir iz bırakmadan gelip geçen her şeye, kişinin yalnızca kendisinden ibaret tekil yaşamına duyulan kahramanca horgörü, Polisin çöküşüyle birlikte yok olup gitmiştir. Bundan böyle kendi ölümsüz büyüklüğü ile doğanın ve tanrıların ölümsüzlüğünü görme yetisi elinden alınan insan, büyük işler yapan ve büyük sözler söyleyen bir fail olmaktan çıkmıştır. Burada Platon'un felsefesinden sonra bir büyük kırılma noktasının, Hıristiyanlığın "öte dünya" inancı nedeniyle Yunan ve Latin Antikitesinin yaşam ile dünya anlayışını tersine çevirmesi olduğu söylenebilir. Hıristiyanlıkta hiçbir iz bırakmadan ölüp gidecek olan bu dünyadır, insan ise ebediyen yaşayacaktır. Augustinus'un elinde sistemleştirilen Hıristiyanlığa göre bu dünyada herhangi bir şey, ne bir bütün olarak insanlık ne de yeryüzünün kendisi ölümsüzdür; ölümsüz olanlar yalnızca tek tek insanlardır. Augustinus'un bütün Ortaçağ Hıristiyan düşüncesine damgasını vuracak ama kökeni

[49] Platon, *Yasalar*, Çev. Candan Şentuna-Saffet Babür (İstanbul: Kabalcı Yayınları), 21c.

Platon'da bulunan Batı felsefe geleneğinin "kamusal işlerden kaçış" kuralından şaşmaması ve en yüksek yaşam biçiminin inzivada tefekkür demek olan manastır yaşamı olduğunu ve ölümsüzlük kazandıran işlerin, kesinlikle bu dünyaya aşkın işler olduğunu kabul etmesine rağmen bu dünyada birer yolcu olan müminlere seküler dünyada doğru rehberlikte bulunabilecek ve meşru görülebilecek yegâne kurum olarak Kiliseyi; yani Tanrı'nın yeryüzü Krallığı, *Civitas Dei*'yi göstermesi bir paradoks olarak değerlendirilebilir. Ancak, Platon'un her zaman çok fazla ciddiye alınmaması gerektiği hususunda uyarılarda bulunup siyaset alanının felsefi bakımdan önemsiz ve yersiz olduğunu ısrarla vurgulamasına rağmen kendini izleyen tüm filozofların aksine felsefeyi siyasete uygulanabilir hale dönüştürmeyi tam da düşüncesinin merkezine yerleştirecek kadar beşeri maslahat alanını ciddiye almış olduğu hatırlanacak olursa anlaşılır bir tercihtir. Devlet'teki mağara meselinden de anlaşılacağı gibi filozof mağaraya geri döner ve kitabın tamamından da anlaşılacağı gibi filozofların kentin yöneticileri olduğu bir yönetimin en iyi yönetim olduğu sonucuna varır. Filozof yönetme haklılığını, tam da bizzat kendisinin eriştiği hakikatin, "kavramak" için sırtını dönmek zorunda kaldığı ama "kavradıktan" sonra gerisin geri döndüğü beşeri maslahat alanı için de geçerliliğe ve hayatiyete sahip olmasıyla kazanır. Dolayısıyla da Ortaçağ boyunca hakikatin bilgisi olan "vahiy" sayesinde de Kilise ve onun erbabı yeryüzünde de yönetme hakkına sahip olmuş olur; ölümsüz ruhlarına rağmen ölümlü bedenleri nihai kurtuluşa hazırlamak için… Burada müminden beklenen, zaten doğuştan günahkâr olduğu ve Tanrı'nın lütfu olmadıkça ne kendini kurtarabileceği ne de "iyi" bir eylemde bulunabileceği için bir kere bulaştı mı başına ne geleceğini bilemediği "eylem" alanından mümkün olduğu kadar uzak durmasıdır. Eylemin doğasında bulunan bilinemezlik, sonuçlarının öngörülemezliği Tanrı'nın inayetiyle kurtuluşu bekleyen ruhlar açısından "şeytanla" eş anlamlı bile görülebilir. Bu nedenle mümkün olduğu kadar az eylemeye dayalı tefekkürcü manastır hayatı inançlı Hıristiyanlar için ruhlarının az da olsa selameti açısından kaçınılmazdır. Öyleyse bu dünyanın "hor görülmesine" şaşırmamak gerekir. Gerçekten de Hannah Arendt'in "kendine özenme" dediği bireysel tekil hayatın en yüce ve her şeyin üzerinde bir ilgi ve ihtimam konusu haline gelmesinde Hıristiyanlık belirleyici bir rol oynamış görünüyor.[50] Oysa bütün farklılıklarına karşın Yunanlılar için de Romalılar için de bir siyasi teşekkülün kurulmasına yol açan şey, insanların insan yaşamının ölümlülüğünün ve insan işlerinin nafileliğinin üstesinden gelmek için duydukları istek ve ihtiyaçtı. Bu nedenle siyasi teşekkülün dışında insanın yaşamı yalnızca güvenlikten uzak olmakla kalmaz anlam ve

[50] Hannah Arendt, *Geçmişle Gelecek Arasında*, çev. Bahadır Sina Şener (İstanbul: İletişim Yayınları, 1996), 77

onurdan da yoksun kalmış sayılırdı zira ardında en ufak bir iz bile bırakmadan geçip gitmiş olurdu. İşte Yunan düşüncesinin salt hayatta kalmak için yapılacak işlerden (zorunluluklar alanı) ibaret özel hayat alanını (bu alana sıkışıp kalmış kişi için *idiotes* derlerdi!) küçümsemeleri de Cicero'nun ancak siyasi topluluklar kurmak ve onları korumak suretiyle insan erdeminin Tanrısal bir yola girebileceğini söylemesinin nedeni de buydu. Buna karşılık Platon'la başlayan ve Hıristiyanlıkla yoğrulan Batı felsefe geleneğine rağmen XIV. yüzyıldan itibaren İtalya'da bu geleneğe meydan okuyan birtakım gelişmeler ortaya çıkmıştır. Bu çalışmada kısaca değinmeye çalıştığım gibi bu, etkin bir yaşam ve cumhuriyete hizmet düşüncesinin en yüce yurttaş erdemleri haline geldiği bir siyasal ideal, "yurttaşlık Hümanizması" idi. Bu ideal yalnızca siyaset ve felsefe arasındaki bu kadim gerilim[51] nedeniyle değil bizzat felsefe geleneğinde kendine bir dayanak noktası bulamadığı için de bir felsefi ekol yaratamamıştır. Ancak kendine dayanak noktası yapabileceği şey, Antik Yunan Polis hayatı ve bazı Romalı düşünürler ve onların Stoacı felsefelerinin kimi unsurlarıydı. Bu anlamıyla bir felsefi gelenek yokluğuna rağmen Rönesans'ın "yurttaşlık Hümanizması" döneminde hiç değilse belirli bir toplumsal kesimde, yurttaşların Polis'in kamusal dünyasında "kendilerini ölümsüzleştirme" çabalarının yüceltilmesine yeniden tanık olunmuştur. Bu, namlı işler görerek, onurlu ve kamusal bir hayat sürerek ölümsüz bir ün kazanmak ya da Rönesans sanatçılarının yaptıkları gibi insan eseri bir dünyaya kendilerinden kalıcı bir şeyler/eserler bırakmak biçiminde de tezahür etmiştir.[52] Dolayısıyla Hümanizmanın tam kapsamlı bir felsefe sunamaması tabiidir. Ancak bir felsefi ekol kuramamış olmasına rağmen gerek Antikçağ felsefesinde farklı ekollerin düşünürlerine ait eserleri çevirmeleri gerekse de dinsel dogmayı tartışmaya açmış olmaları başlı başına önemlidir.[53] Ezra Pound'un da

---

51 Bu gerilimi Rönesans'ın en önemli düşünürlerinden Machiavelli, *Floransa Tarihi* isimli eserinin V. Kitap, I. Bölümünde felsefe ile politika arasındaki tarihsel gerilimi şöyle dile getirir: "Atina'nın Roma'ya yolladığı, Diogenes ve Karneades adındaki filozof hatipler Santo'ya geldiklerinde, Cato durumu çok iyi anlamıştı! Romalı gençlerin, nasıl hayranlık duyarak bunları izlemeye başladığını görünce bu dürüst aylaklıktan yurduna gelebilecek kötülüğü de bildiği için filozofların Roma'ya kabul edilmemesini sağladı." Niccolo Macchiavelli, *Floransa'da Komplolar ve Karşı Komplolar Tarihi*, çev. A. Berna Hasan (İstanbul: Özne Yayıncılık, 2002).

52 Kendini ölümsüz kılma, "ölümsüzleştirme" bağlamında özellikle Antik Yunan ve Aristoteles'in Latinceye *immortalem facere* olarak çevrilen kişinin kendini ölümsüz kılması ile ilgili muhteşem tespitler için bkz. Arendt, *Geçmişle Gelecek Arasında*, 102.

53 Örneğin, Valla, Konstantin'in Bağışı isimli "belge"nin düzmece olduğunu kanıtlayarak aslında kilise hukukçularının artık bu belgeden kilise hukukunun geçerli bir parçası olarak söz edemeyeceklerini söylemiş oluyordu. Nauert, *Avrupa'da Hümanizma ve Rönesans Kültürü*, 85. Bir başka iddialı örnek ise XVI. yüzyılda Hollandalı hümanist Erasmus'un Ortaçağ teologlarının uzun zaman boyunca Kutsal Üçleme öğretisinin

belirttiği gibi bu, ne klasisizmi canlandırma ne de "ölülere tapınma" olarak düşünülmelidir. Bu, Ortaçağ'ın içinden çıkan bir yeni akımın Roma'sı ve Yunan'ıyla Antikiteyi değerlendirmesi, bir araya gelmiş dâhilerin birbirlerini etkileyip harekete geçirmesinin değerinin anlaşılması ve bütün bu değerlerin farkına varılmasıdır.[54]

Kaynakça

Ağaoğulları, Mehmet Ali. *İmparatorluktan Tanrı Devletine*. 4. Baskı. Ankara: İmge Kitabevi, 2001.

Ağaoğulları, Mehmet Ali. *Tanrı Devletinden Kral-Devlete*. 3. Baskı. Ankara: İmge Kitabevi, 2001.

Arendt, Hannah. *Geçmişle Gelecek Arasında*. Çeviren Bahadır Sina Şener. İstanbul: İletişim Yayınları,1996.

Benevolo, Leonardo. *Avrupa Tarihinde Kentler*. Çeviren Nur Nirven. İstanbul: Afa Yayıncılık, 1995.

Black, Robert. *Hümanism and Education in Medieval and Renaissance Italy: Tradition on Innovation in Latin Schools from The Twelfth to the Fifteenth Century*. Cambridge: Cambridge University Press, 2004.

Braudel, Fernand. "Quattrocento Floransa'sında Yeni Bir Yaşama Sanatı". *Gergedan*. Sayı 13 (Mart 1988): 182-183.

Burckhardt, Jacob. *İtalya'da Rönesans Kültürü*. Çeviren Bekir Sıtkı Baykal. İstanbul: Okuyan us, 2010.

Çotuksöken, Betül. *Ortaçağ Yazıları*. İstanbul: Kabalcı Yayınları, 1993.

Çotuksöken, Betül, Saffet Babür. *Metinlerle Ortaçağda Felsefe*. İstanbul: Kabalcı Yayınevi, 2000.

Haskins, Charles Homer. *The Renaissance of the Twelfth Century*. Harvard University Press, 1955.

kutsal metinlerdeki en açık kanıtı olarak sunulan *comma Johanneum*'un (1 Yuhanna 5-7) görmüş olduğu hiçbir Yunanca Yeni Ahit el yazmasında bulunmadığını açıklamasıydı. Erasmus bu açıklamayla yetinmemiş, Yunanca ve Latince bastığı Eski Ahit'ini ilk iki basımında bu bölümü çıkarmıştır.

54 Ezra Pound, "Rönesans", Çev. Ömer Madra, *Gergedan*, sayı 13 (Mart 1988): 65.

Heater, Derek. *Yurttaşlığın Kısa Tarihi*. Çeviren Meral Delikara Üst. Ankara: İmge Kitabevi Yayınları, 2007.

Jeauneau, Edouard. *Ortaçağ Felsefesi*. Çeviren Betül Çotuksöken. İstanbul: İletişim Yayınları, 2003.

Kılıçbay, Mehmet Ali. "Bir İtalyan İcadı: Rönesans ve Doğunun Olanaksız/Olanaklı Rönesans'ı". *Gergedan*. Sayı 13 (Mart 1988): 174-178.

Kristeller, Paul Oskar. *Medieval Aspects of Rennaissance Learning*. Editör ve Çeviren. Edward P. Mahoney. NY: Columbia University Press, 1992.

Macchiavelli, Niccolo. *Floransa'da Komplolar ve Karşı Komplolar Tarihi*. Çeviren A. Berna Hasan. İstanbul: Özne Yayıncılık, 2002.

Nauert, Charles G.. *Avrupa'da Hümanizma ve Rönesans Kültürü*. Çeviren Bahar Tırnakçı. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2011.

Panofsky, Erwin. "'Rönesans': Kendini Tanımlamak mı, Kendini Tanımamak mı?". *Rönesans'ın Serüveni* içinde, 11-18. Çeviren Ömer Madra. Yayına Hazırlayan Enis Batur. İstanbul: Sel Yayıncılık, 2016.

Peter Godman. *From Poliziano to Machiavelli: Florentine Humanism in the High Renaissance*. Princeton: Princeton University Press, 1998.

Pirenne, Henri. *Ortaçağ Kentleri*. Çeviren Şadan Karadeniz. İstanbul: İletişim Yayınları, 2000.

-.*Ortaçağ Avrupası'nın Ekonomik ve Sosyal Tarihi*. Çeviren Uygur Kocabaşoğlu. İstanbul: İletişim Yayınları, 2005.

Platon. *Yasalar*. Çeviren Candan Şentuna-Saffet Babür. İstanbul: Kabalcı Yayınları, 1998.

Pocock, J.G.A.. *The Machiavellian Moment: Florantine Political Thought and The Atalantic Republican Tradition*. Princeton: Princeton University Press, 1975.

Poggi, Gianfranco. *The Development of the Modern State – A Sociological Introduction*. London: Hutchinson University Library, 1978.

Pound, Ezra. "Rönesans". *Gergedan*. Çeviren Ömer Madra. Sayı 13 (Mart 1988): 62-66.

Ribes, François. "Yeni-Platonculuk ve Plotinos". *Modern Dünyanın Yaratılması. (Felsefe Tarihi)* içinde, 17-39. Editör A. Baudart vd., Çeviren İsmail Yerguz. Cilt: 2, İstanbul: İletişim Yayınları, 2012.

Russ, Jacqueline. *Avrupa Düşüncesinin Serüveni (Antik Çağlardan Günümüze Batı Düşüncesi)*. Çeviren Özcan Doğan. 2. Baskı, Ankara: Doğu-Batı Yayınları, 2001.

Tunçay, Mete. "Aquinumlu Thomas". *Batı'da Siyasal Düşünceler Tarihi I (Eski ve Ortaçağlar)* içinde, 425-428. Çeviren Mete Tunçay. Derleyen Mete Tunçay. İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2006.

Ward, John O. ve Virginia Cox (Editörler). *The Rhetoric of Cicero in Its Medieval and Early Renaissance Commentary Tradition*. Boston: Brill, 2006.

HEGEL'İN *FELSEFE TARİHİ DERSLERİ*'NDE 'ORTAÇAĞ FELSEFESİ'

Eyüp Ali KILIÇASLAN*

THE 'MEDIEVAL PHILOSOPHY' IN HEGEL'S *LECTURES ON THE HISTORY OF PHILOSOPHY*

Öz

Felsefe Tarihi Dersleri'nde Hegel'in Ortaçağ felsefesine ilişkin yorumu, felsefe tarihinin diğer dönemleriyle kıyaslandığında, yetersiz görünür. Hegel, Ortaçağda felsefe adına, saf aklın bağımsız, özerk ve özgür etkinliği adına dikkate değer bir şey görmez. Ortaçağda felsefe toprağı sanki nadasa bırakılmıştı. Skolastik teolojide ve felsefede, gelişme ve ilerleme adına bir şeyler aramak boşunadır. Hegel, Skolastik düşünceyi felsefe olarak görmez. Tinsellikle ilgili olduğunu iddia etse de, gerçekte, Ortaçağ felsefesi barbar bir düşüncenin ürünüdür. Hegel'e göre, insanlık Ortaçağda bilgi ve irade bakımından tinsellikten yoksun, ölü bir durumdadır. Ancak, Ortaçağ da eğrisiyle doğrusuyla, Tinin kendinin-bilincine doğru zorlu ilerleyişinde zorunlu bir aşamadır. İnancın ve teolojinin hizmetçisi olarak işlev gören felsefe, Ortaçağın uzun, karanlık gecesinde yine de sınırlı ellerde varlığını sürdürebilmişti. Hegel'in bu dönemle ilgili yargısı genel olarak olumsuz olsa da, kendi zamanının felsefesinin ve teolojisinin öznelci eğilimlerine, felsefe ve din arasındaki uzlaşmaz karşıtlıkta ısrar eden yönelimlerine karşı Ortaçağda kendine yakın kişilere sempatiyle baktığı da bir gerçektir. Bu yazı, hakkında neredeyse yok denecek kadar az yorum yapılmış Hegel'in Ortaçağ felsefesiyle ilgili düşüncelerine açıklık getirmeyi amaçlar.

Anahtar Kelimeler: Hıristiyanlık, Kilise, dogmalar, Yeni-Platonculuk, Skolastisizm.

* Ankara Üniversitesi, Felsefe Bölümü, Doç.Dr., eyup.ali.kilicaslan@ankara.edu.tr.

Felsefi Düşün Akademik Felsefe Dergisi, Sayı: 10 / Ortaçağ ve Rönesans Felsefesi, Nisan 2018: 204-234.
(Makale Gönderim: 01.01.2018 / Makale Kabul: 08.04.2018)

Abstract

In comparison with the other periods of the history of philosophy, Hegel's interpretation of the medieval philosophy in his *Lectures on the History of Philosophy* seems inadequate. On behalf of philosophy, in the name of the independent, autonomous and free activity of pure Reason Hegel does not, of course, see anything remarkable in the Middle Ages. In the Middle Ages, as if the field of philosophy had been left fallow. In Scholastic theology and philosophy, it is idle to seek something in the name of development and progress. Hegel does not take Scholastic thought into consideration as philosophy. In fact, the Medieval philosophy is the product of a barbarous thinking, although it is claimed that it is related to the spirituality. According to Hegel, in terms of knowledge and will, humanity is dead in the Middle Ages, lacking spirituality. However, more or less even the Middle Ages is a necessary moment or stage in the violent progress of Spirit towards its self-consciousness. Functioning as the servant of faith and theology, philosophy could have survived in the limited hands during the long, dark night of the Middle Ages. It is also true that although Hegel's judgement concerning this period is generally negative, he seems sympathetic to those who are close to him in the Middle Ages against the subjectivist tendencies in philosophy and theology of his own time and against the inclinations insisting on the antagonistic opposition between philosophy and religion. This essay aims at clarifying Hegel's considerations about the medieval philosophy on which there is almost as little interpretation as it is about to be ignored.

Keywords: Christianity, Church, dogmas, Neo-Platonism, Scolasticism.

****

I

Georg Wilhelm Friedrich Hegel'in *Felsefe Tarihi Dersleri*[1], ölümünden sonra kendi elyazmaları ve öğrencilerinin derslerde tuttukları notlarla karşılaştırılarak ve biraraya getirilerek yayınlanan üç ciltlik bir çalışmadır. Değişik bölümlerinde konunun ele alınış biçimi eşit olmayan bir karaktere sahiptir. En kapsamlı bölüm Grek felsefesi ile ilgili bölümdür, bütünlüğü içinde ele alınır, incelenir ve tartışılır; Grek felsefesinin sunuluşu oldukça parlak ve tekdüzedir, Grek felsefesinin otoritelerinin orijinal çalışmaları

1 Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Lectures on the History of Philosophy*, ing. çev. E. S. Haldane ve Frances H. Simson, 3 Cilt (Londra: Routledge and Kegan Paul ve New York: The Humanities Press,1974).

temel alınır. Ortaçağ felsefesine ayrılan bölüm çok kısa ve ikincil kaynaklardan elde edilen bilgilerden oluşur, Hegel'in bu dönemi bir an önce çabucak geçmek istediği belli olduğundan, organik olmayan bir sunuşla geçiştirilir. Modern felsefe bölümünde de orijinal kaynaklara başvurulduğu görülür. Filozofların başyapıtlarından, alıntılarla birlikte kısa, özlü girişlerle ve eleştirel değerlendirmelerle Hegel okuyucuya özlü ve keskin karakteristik anlatımlarla zengin bir içgörü kazandırmaya çalışır.

Hegel'in *Felsefe Tarihi Dersleri*, uzun ve özenli 'Giriş' bölümünden de anlaşılacağı üzere, üstünde dikkatlice durduğu bir çalışmasıdır. Konunun ve alanının belirlenmesi, diğer alanlardan ayrımı, Hegel'in felsefi sistemi içindeki konumu, konunun bölümlenmesi, kaynaklar, inceleme yöntemi, vb. – Hegel tüm bunları kapsamlı bir biçimde işler.

Felsefe Tarihi Dersleri düşünceleri konu edinir, ancak yalnızca genel olarak düşünceleri değil, içeriği olarak Mutlak olanı ve bunun kavranışını alan düşüncelerle ilgilidir. Daha ötesi, değişik felsefelerin birbirlerinden nasıl geliştiklerini göstermeyi amaç edinmiştir Hegel. Herhangi bir felsefedeki yanlış yan, salt yanlış olarak ve olumsuz olarak görülmez. Felsefedeki olumlu yan ya da içerik kabul edilmeksizin, salt yanlış olarak bir kenara bırakılmaz. Hegel'e göre, yalnızca felsefe adını hak eden, yalnızca kendinde ve kendisi için her felsefe, felsefenin kendisidir. Felsefe sistemi de, bütünün bileşenleri, evreleri olarak tüm felsefelerin ilkelerini, kavramlarını bir bütüne örgütlemelidir.

Felsefi sistemler dizisine gelip geçici sanılar galerisi olarak bakılacak olursa, felsefe tarihini çalışmak zorlaşır ve felsefe tarihi önemini kaybeder. Bunun sonucu kaçınılmaz olarak, kuşkuculuktur. "Gerçek mi, o da ne?" Hegel'e göre felsefe yapmak, felsefi sistemler kurmak bütünüyle sonuçsuz bir emek değildir. Felsefe tarihi, gerçeğin bilgisinin üretim alanıdır. Felsefe tarihi incelemesinin boşuna olduğu düşünülürse, felsefe salt biçimsel bir düşünme denemesinden başka bir anlam taşımaz. Hegel için felsefe, deneme yazmak değildir. En gelişmiş, en son sistem, önceki sistemlerin salt dışsal bir toplamı değildir. Önceki sistemler, bu sonuncu sistemde aşılırlar, ancak ortadan kaldırılmazlar; tersine, korunurlar, yeni bir anlam kazanırlar ve bu sonuncuda dirimli birliklerine kavuşurlar. Hegel'in felsefi sisteminde tüm önceki sistemlerin gerçekleri kapsanır; ancak bunlar kaba bir toplak ya da yığın oluşturmazlar; tersine, bütünün diyalektik gelişimiyle, içeriğin içsel kendi hareketiyle, kendi-kendini-koyan ve ortadan kaldıran öğeleri sunulurlar.

Hegel'in kendi zamanına kadar felsefe tarihinin gelişimi konusunda sahip olduğu eksiksiz ve açık bilinç söz konusu olduğunda, modern filozoflar arasında tek başına durduğu rahatlıkla söylenebilir. Eskiler arasında Aristoteles'in benzer bir yaklaşım içinde olduğunu en azından *Metafizik*'in 'Giriş'ine baktığımızda görebiliyoruz.

Hegel'in *Felsefe Tarihi Dersleri*'ni hazırlarken yararlandığı kaynakların yazarları, Johann Jacob Brucker, Wilhelm Gottl. Tennemann, Dietrich Tiedemann, J. Gottlieb Buhle, Taddä Anselm Rixner[2] gibi, bunlar bu alanda Hegel'in öncelleri olarak, konuya hakimiyet bakımından belki de Hegel'e üstündüler, çalışmaları Hegel'inkinden çok daha hacimliydi. Ancak onlarda eksik olan yanın – Hegel'i okurken onlara değindiği sayfalarda karşılaştığımız bir durum – spekülatif derinlik ve eleştirel yaklaşım olduğu anlaşılıyor.

Dersler, felsefi içerik anlamında, bir klasik olarak değerini korumayı sürdürür. Kuşkusuz, eksikleri yoktur denemez. *Dersler*'i Hegel'in felsefi sisteminin bir parçası olarak düşünürsek, kusurlarını hoş karşılayabiliriz. Ama Platon'a ve Aristoteles'e ayrılan bölümler gerçekten özel bir övgüyü hak ederler. Başka felsefe tarihlerinde örneğin, Platon'un felsefesi hakkında çok daha doğru ve kapsamlı bir tabloyla karşılaşılabilir. Hegel ise Platon'un felsefi sisteminin özüne spekülatif olarak derinlemesine nüfuz etmeye çalışan birisi olarak ayırdedici kimliğini kazanır. Spekülatif bir filozof olarak Hegel, filozofları ve felsefelerini yalnızca aktarmakla yetinen birisi değildir. Felsefelerin ilkelerinin oluşumunda, şekillenmesinde filozoflarla elbirliği ederek, onlarla birlikte iş gören birisidir. Hegel'in *Felsefe Tarihi Dersleri*'nde okur kendisini adeta düşüncenin laboratuvarındaymış gibi görür. Felsefe tarihi, gerçekte, felsefenin laboratuvarıdır. Bilgiye susayan Tin'in gerçek yurdudur felsefe

---

[2] Hegel'in *Dersler*'inde yararlandığı felsefe tarihi kaynakları şunlardır:
-. Johann Jacob Brucker, *Historia critica philosophiae Lipsiae*,1742-1744, ikinci baskı 1766-1767. Bunun bir özeti, Jo. Jac. Bruckeri *Institutiones historiae philosophiae, usui academicae juventutis adornatae*. Lipsiae,1747; ikinci baskı, Leipzig, 1756; üçüncü baskı, Born, Leipzig, 1790.
-. Wilh. Gottl. Tennemann, *Geschichte der Philosophie*, Leipzig, 1798-1819, 11 cilt. 8. cilt iki cilt olarak Skolastik felsefeye ayrılmıştır.
-. Dietrich Tiedemann, *Geist der Speculativen Philosophie*, Marburg, 1791-1797, 6 cilt. Hegel, Tiedemann'ın Ortaçağlara ait nadir kitaplardan değerli özetler sunduğunu belirterek ona hakkını teslim eder.
- J. Gottlieb Buhle, *Lehrbuch der Geschichte der Philosophie und einer kritischen Literatur derselben*. Göttingen, 1796-1804, 8 cilt. Buhle'de de nadir bulunan kitaplardan değerli özetler vardır.
- Taddä Anselm Rixner, *Handbuch der Geschichte der Philosophie*, 3 cilt, Sulzbach, 1822-1823. Hegel'in en çok tavsiye ettiği felsefe tarihi (Hegel,1974,1. cilt, 110-114).

tarihi. Spinoza'nın *Ethica*'sı ya da Kant'ın *Kritik der reinen Vernunft*'u üzerine hacimli, sayısız çalışmalar bulunabilir; bunları okurken yorgun ve bitkin düşebilirsiniz. Bunlar hakkında düşüncelerinizde bir aydınlanma beklentisi içine sokulup, aldatılabilirsiniz. Ancak Hegel bazen tam olmasa da kısa, özlü sunuşuyla, açıklamalarıyla, tam bir özgürlükle konunun özüne değindiğinde sizi de peşinden sürükler ve birdenbire sizi aydınlatır. Bu, Hegel'in sıklıkla tuttuğu yoldur ve özellikle büyük filozoflarla ilgilendiğinde benimsediği pedagojik tutumdur.

Hegel *Dersler*'in büyük bir bölümünü Grek felsefesini incelemeye ayırmıştır ve onun Grek felsefesi tarihi, kelimenin tan anlamıyla, tarihsel bir *opus magnum*dur. Genel olarak Hegel'in *Dersler*'i için söylenecek olanlar, özel olarak bu bölüm için de söylenebilir. Tartışmalara açık olan konular vardır; bazı bakımlardan düzeltilmeyi hak eden, geliştirilmesi gereken noktalar vardır. Hegel sonrasında, felsefe tarihi alanında kalem oynatanlar kendilerince katkıda bulunmuşlardır, Johann Eduard Erdmann, Eduard Zeller, Albert Stöckl, vb. felsefe tarihçileri bunlar arasındadır. Ancak Grek felsefesiyle ilgili en önemli başlıklarda Hegel eşsizdir ve ayrıntıların açıklanmasında neredeyse aşılmazdır. Pek çok felsefe tarihçisi örneğin Yeni-Platonculuğa geldiğinde bocalarken, çarçabuk bu felsefeyi geçiştirmeye çalışırken, onu eklektik, mistik, hatta felsefe-dışı olarak göstermeye çalışırken, Hegel Yeni-Platonculukta bir 'devrim' görür.

Ancak bütün bu söylenenler sıra *Dersler*'de Ortaçağ felsefesine geldiğinde, altüst oluyormuş izlenimi uyandırır. Bunda haklılık payı vardır. Hegel'in *Dersler*'inin, hatta bütün çalışmalarının en zayıf noktasının burası olduğu bir gerçek. Bir hevesle Ortaçağ felsefesi hakkında acaba Hegel ne demiş diye *Felsefe Tarihi Dersleri*'ne başvuracak olan okur, çok büyük bir hayal kırıklığı yaşayacaktır. Açıkçası Hegel, Ortaçağ konusunda genel olarak isteksizdir, bu konudan çok hoşlanmadığını belli eder. Bu çağ, bir barbarlık çağıdır. Onda dikkate değer neredeyse hiçbir şey yoktur. Belki birkaç başlıkta sempati duyabileceği şeyler olduğu söylenebilir. Felsefe tarihi açısından Ortaçağ felsefesi, deyim yerindeyse, felsefe toprağının nadasa bırakılmasıdır, denilebilir.

II

Hegel felsefe tarihini yaklaşık biner yıllık dönemlere ayırır. İlk dönem Thales(M.Ö. 550)'den Proclus(ölümü M.S. 485)'a ve M.S. 529 yılında Roma İmparatoru Justinianus'un Mısır'ın İskenderiye kentindeki Yeni-Platoncu Akademi'nin kapısına kilit vurmasına kadar yaklaşık bin yıllık bir süreyi

kapsar. Hegel ikinci dönemin de onaltıncı yüzyıla kadar uzanan bin yıllık bir süre kapsadığını yazar ve bu dönemi çarçabuk geçmek için büyük bir çaba gösterir. İlk dönemde felsefe yerini, yurdunu pagan dininde bulurken, ikincisinde Hıristiyan dünya içinde varlığını sürdürecektir. Hegel, bu dönem içinde yer verdiği Araplara ve Yahudilere yalnızca geçiştirerek değinir.

Hegel Hıristiyanlık İdeası ile Yeni-Platoncu felsefe arasında çok yakın bir ilişki olduğunu ileri sürer. Yeni-Platoncu felsefenin özünü oluşturan ilke, Mutlak olanın somut bir biçimde Tin olarak belirlenmesidir, yani Tanrı salt bir kavram ya da düşünce değildir. Doğrusu, Mutlak, düşüncedir, ancak gerçek ya da somut olması için salt düşünce olarak ya da soyut olarak kalmamalıdır, mutlak olarak varolan Tin olmalıdır. Yeni-Platonculuk özünde derin ve gerçek spekülasyonlar barındırmakla birlikte, Üçlülüğün[3] gerçeklik olduğu şeklindeki öğretiyi kanıtlayamamıştı, çünkü bu felsefe içsel zorunluluk biçiminden, içeriğin içsel ve kendinin-hareketi biçiminin bilincinden yoksundu. Plotinus'ta ve Proclus'ta diyalektik, yöntemsel olmaktan çok bağıntısız bir yolda kullanılır. Yeni-Platonculuk, genel olarak tözselliğin kavranmasında sonuçlandığı için onda öznellik öğesi eksik yandır. Bu felsefede Tin, bireysel Tin değildir. Hegel'e göre, bu eksiklik Hıristiyanlık tarafından giderilir. Bu dinde Tin, edimsel ve şimdide bulunan, doğrudan dünyada burada ve şimdide varolan Tindir ve mutlak Tin, dolaysız varoluşu, bulunuşu içinde insan olarak bilinir[4].

Hıristiyanlık İdeası'nın anlaşılması için Yeni-Platoncu felsefi İdea'nın kendisi için anlaşılması gerekmektedir. Hıristiyanlıkta felsefenin temeli olan şey, gerçeğin ya da kendinde ve kendisi için Tinin bilincinin insanda açığa çıkması ve dahası insanın bu gerçeğe katılması, ondan pay alması gerektiğidir. Bu gerçek insana sunulmuştur. Hıristiyanlığın ilk ilgi noktası, İdea'nın ya da gerçeğin insana bildirilmiş olduğudur. İnsan bundan böyle tanrısal ve insanal özlerin birliğinin bilincine ulaşır. Öznelliğin en yüksek noktası, bireyin kendisini bu birliğe ulaşmaya değer görmesi, tanrısal Tinin kendinde bulunduğunun bilincine varmasıdır. Hıristiyanlığın Yeni-Platoncu

3 Hıristiyan Üçlülük(Baba-Oğul-Kutsal Tin) öğretisinin kökeni değişik yerlerde aranabilir. Ancak Hegel'e göre, Hıristiyan dogmaların sistemleştirilmesinde olduğu gibi, bu öğretinin yerleşmesinde de Platoncu ve Yeni-Platoncu geleneğin önemli bir payı vardır. Üçlülük, Hegel'in İdea'sının da belirlenimidir. Platon'un *Philebus* diyaloğunda "sonlu/sınırlı, sonsuz/sınırsız ve ölçü" şeklinde, Plotinus'ta "varlık, akıl ve ruh ya da yaşam," Proclus'ta ise "varlık, yaşam ve akıl" şeklinde karşımıza çıkan bu öğreti, en zengin anlamında Proclus tarafından geliştirilir-Üçlülük'te üçüncünün karşıtların birliği olması anlamında. Aslında Hegel'in yöntem bakımından Proclus'a çok şeyler borçlu olduğu söylenebilir(Hegel, *A.g.e.*, 2. cilt, 399-453).

4 *A.g.e.*, 1-2

felsefeyle ortaklaştığı konu, 'uzlaşma öğretisi'dir. Tanrı dünya ile uzlaşır, yani Tanrı kendini tikelleştirir; salt soyut bir şey olarak kalmaz. İnsan bireyselliği kendini Tanrıda bilmelidir. Tin olan ve örtük olarak özgür olan bireylerin bilincinde Tanrı kendisini olgusallaştırabilir. Aşama aşama bireyler kendilerinde bu uzlaşmayı başarıp, özgürlüklerini edimselleştirebilirler. Bu, bireylerin yeryüzünde göklerin krallığının ya da cennetin bilincine varmaları, insanın Tanrıya yükselmesidir. Öyleyse, gerçek anlaşılır/düşünülür dünya(Greklerin *kozmos noetos*u ya da Latinlerin *mundis intelligibilis*i), Tanrı ya da mutlak Tin ötelerde, uzaklarda bir yer değildir ve sonlu olarak bilinen şey onun bir öğesidir. Hegel, bu-yan ve öte-yan arasındaki bir ayrımın ortadan kalktığını belirtir.

> Mutlak İdea bakımından gerçek somut dünyasal olanın, Tanrıdaki 'başka'nın örtük bir biçimde tanrısal olarak, evrensel olarak, anlaşılır/düşünülür dünya olarak, kökünü ama yalnızca kökünü Tanrıda taşıyor olarak bilinmesidir. Tanrıda insan, dolaysızlığı içinde değil, yalnızca gerçekliği içinde kabul edilir ve bu yüzden bu öğreti Panteizm dediğimiz şey değildir, çünkü Panteizm dolaysız olanı olduğu gibi bırakır. İnsan, öyleyse kendi gerçekliğini elde etmek için uzlaşma sürecini kendinde başarmalıdır[5].

Tanrısal olana yetenekli olan insan için tanrısal ve insanal özlerin özdeşliği şimdide bulunuyor olmalı, onun için dolaysızca bilinen bir şey olmalıdır. Bu, İsa'dır, onda tanrısal ve insanal olan örtük olarak birdir. Şimdi Mutlak, dünyada somut olarak bildirilmiştir, salt düşüncede genel bir şekilde anlaşılır/düşünülür dünya olarak değil. O şimdi Tanrı olan edimsel bir 'kendi'dir, 'Ben'dir, mutlak evrenseldir, somut evrenseldir. Somut olarak kavranan Mutlak, bu iki mutlak farklı belirlenimin birliği olarak kavranan mutlak, gerçek Tanrıdır. Her biri tek başına alındığında, soyuttur; tek başlarına alındıklarında gerçek Tanrı değildirler. Somut olanın, gerçek Tanrının, Tin olarak Tanrının bu eksiksizlikte insanlar için biliniyor olması dünya tarihinin büyük altüst oluşu, 'büyük devrim'idir. Üçlülük salt bir tasarım ya da kavram değildir; şimdi edimsellik yanı da ona katılır. Bu edimsellik yanıyla Mutlak, en yüksek noktasına ulaşmış olur. Tanrıyı Tin olarak bilmek – bu Tanrının en yüksek bilgisidir ve bu Hıristiyanlığın bildirimidir.

İnsan için bu gerçeklik belirtik olur. İnsan, İsa'da *Logos*'un beden bulduğunun kesin görüşüne sahiptir. İnsanın tinselleşmesi ve İsa'da tanrısal olanın ve insanal olanın özdeş olduğunun bilinmesi, aslında, insanda dolaysız olanın olumsuzlanması sürecidir. Bu olumsuzlamayla insan kendisine gelir, Tanrıyla birlik oluşturduğunun bilincine ulaşır. Doğallığını

5 *A.g.e.*, 2-3

terketmek zorundadır. İsa'nın çektiği acılar ve ölümü, yeniden dirilişi, Tanrıya yükselip onun sağ yanına oturması, gerçekte insanın doğallığını terk edişinin tanıklığıdır. İnsan olarak Tanrı acı çekmiş, kendini kurban etmiş, doğal varoluşunu terk etmiş ve bu konumunun üstüne yükselmiştir. İsa'da tanık olunan şey, insanın doğal insandan tinsel insana dönüşümü ve doğal insanın terkedilişinde acının kaçınılmazlığı, zorunluluğudur. "Tanrının Kendisi öldü" duygusunun acısı, kutsallığın ve Tanrıya yükselişin başlangıç noktasıdır. Bu süreç, sonlunun bu evrilmesi, sonludaki bu büyük değişim, İsa'da örtük bir biçimde başarılmış olarak bilinir. Genel olarak Hıristiyanlık İdeası budur[6].

Bu açıklamalardan anlaşılması gereken, dünyanın dolaysız doğallığı içinde bırakılmaması, dönüştürülmesi ve tinselleştirilmesi gerektiğidir. Gerçeklik bilinç olarak insan için varolduğundan ve insan gerçeğin bilgisine yetenekli olduğundan, bu onun özgürlüğü için de gereklidir. İnsanın özgürlüğü ya da Tinin kurtuluşu, onun doğal durumunda çakılı kalmamasını, tinsel bir varoluş kazanmasını gerektirir; bu ise onun için ebedi olanın, tekil bir bu özne olarak sonlu olanın sonsuz olanla uzlaşmanın varolmasıdır. Bilinç doğal durumda kalmamayı, evrenselin insana nesne olmasını ya da insan için bir erek olmasını gerektirir. İnsan dolaysız, doğal bir yolda değil, ancak tinsel bir tarzda kendisini tanrısal yapar. Eski dinlerde, doğal dinlerde ya da paganlıkta, tanrısal olan doğal olanla ya da insanal olanla bir olarak görülürdü; ancak bunlarda söz konusu olan birlik bir uzlaşma değil, daha çok dolaysız, gelişmemiş, tinsel-olmayan bir birlikti, çünkü doğaldı. Tinsel olan, birliği üreten sürecin sonucu olarak vardır. Tinsel birlik için doğanın, bedenin olumsuzlanması gerekir; insan doğal olana saplanıp kalmamalıdır. İnsan Tanrının imgesidir ve Tanrı ise Tindir. İnsanın tanrısal olabilmesi tinsel olmasına, doğal varoluşun üstüne yükselerek gerçeğe ulaşmasına bağlıdır[7].

Hıristiyanlığın temel İdeası budur ve bu İdea zaman içinde değişik biçimlerde kavranmıştır. Hegel'e göre bu Hıristiyanlık İdeası ulusların, halkların evrensel bilinci olmuş, Hıristiyanlık bir dünya dini olmuştur. Şimdi, tarihin içeriği budur.

Evrensel din olan Hıristiyanlığın İdeası'nda, tikel olana özgü bilgi yönteminin kaynağı da bulunur. "Yeni din felsefenin anlaşılır/düşünülür dünyasını sıradan bilincin dünyasına dönüştürdü." Yani, Hegel, yeni dinin,

6 *A.g.e.*, 4-5
7 *A.g.e.*, 5-6

Hıristiyanlığın, bir tür popülerleştirilmiş felsefe olduğunu, ileri sürer. Herkesin gerçeği bilebilmesi için bu İdea bir nesne olarak alınmalıdır. Bu durum düşünen, felsefi, kültürlü bilinç için böyle olmasa da, şeyleri ele alırken yöntemsiz davranan duyusal bilinç için çok daha böyledir. Bu İdea duyusal, sıradan bilinç biçimini almamış olsaydı, o zaman Hıristiyan dininin felsefesi olacaktı; çünkü "felsefenin duruş noktası, özne için varolduğu ve özneye yöneltildiği şekliyle İdea değil, saf evrensel düşünce biçimindeki İdea'dır." Din olarak göründüğü şekliyle bu İdea'nın din tarihine ait olduğunu yazan Hegel, bu konuyu *Dersler*'inin dışında tutar[8].

Hegel'in asıl ilgilendiği konu Hıristiyan ilkenin dünyanın ilkesine dönüştürülmesidir. Dünyanın önünde duran görev bu mutlak İdea'yı kendi içinde edimselleştirmek ve bu yolla kendisini Tanrıyla uzlaştırmaktır. Hegel, bunun üç değişik biçimde olduğunu belirtir.

İlki, Hegel'in de ilgisinin dışında tuttuğu, üstünde fazla durmadığı konu, Hıristiyanlığın yayılması ve insanların yüreklerinde yer etmesidir. İkincisi, Hegel'in asıl üstünde durduğu nokta, Hıristiyanlığın ilkesinin düşüncede işlenmesi, düşünen bilgiye alınması ve bunda olgusallaştırılmasıdır. Bunun sonucunda felsefe, İdea'ya ait olan düşüncenin ve kültürün zenginlikleri Hıristiyan ilkeyle birleştirilir. Felsefi İdea, Tanrı İdeası'dır ve düşünce mutlak uzlaşma hakkına ya da Hıristiyan ilkenin düşüncede karşılık bulması gerektiğini iddia etme hakkına sahiptir. Hıristiyan dininin düşünen bilgide açıklığa kavuşturulması görevi Kilise Babaları'na aittir. Hegel bu konunun kilise tarihini ilgilendirdiğini düşündüğünden, Hıristiyan ilkenin bu gelişimiyle daha öte ilgilenmez. Onun asıl ilgilendiği, Kilise Babaları'nın felsefeyle ilişkisidir. Bu insanlar felsefi kültürü özümsemiş kişilerdi ve Kiliseyi felsefeyle, özellikle Yeni-Platoncu felsefeyle tanıştırmışlardı. Bu yolla, dar anlamda da olsa, bir Hıristiyanlık sistemi geliştirdiler. Kilise Babaları Tanrının doğası, özü, insan özgürlüğü, insanın Tanrıyla ilişkisi, kötülüğün kökeni, vb. tüm sorunlarla uğraştılar. Bu sorunlarla ilgili olarak düşünce neye karar verdiyse, bunlar Hıristiyan sistemle birleştirildi[9].

Hıristiyan Kilise Babaları'nın bu eğilimi, Hıristiyan ilkenin bu ilk felsefi gelişimi, bir anlamda bir suç olarak ya da ilk şekliyle bildirilmiş ya da vahyedilmiş Hıristiyanlığın saflığından uzaklaşma ya da bu saflığın bozulması olarak görülebilir. Hegel, kendi zamanında bile, böyle bir düşüncenin ve ilk İncil biçiminin Hıristiyanlığın temelini oluşturduğu düşüncesinin çok yaygın bir kabul gördüğünü belirtir. Felsefe başlığıyla ve Kilise Babaları'nın

8 *A.g.e.*, 8
9 *A.g.e.*, 10-11

Hıristiyanlığa felsefeyi getirmeleriyle ilgili olarak bazı değerlendirmeler yapmayı uygun bulur[10].

Tartışma, 'yazı' ve 'Tin' arasındaki ilişkide yoğunlaşır. Hegel, Hıristiyanlığın ilk belirişinde, Hıristiyan ilkede bulunan şeyin belirtik bir biçimde henüz içerilmediği düşüncesindedir. Tinin ne olduğunun ve gerçek olarak bilineceğinin yalnızca belli belirsiz bir öngörüsü söz konusudur. Hegel bu noktada İsa'nın söylediklerine başvurur: "Aranızdan ayrılırsam, Avutucuyu, Kutsal Tin'i göndereceğim… O sizi tüm gerçeğe yöneltecektir."[11] İsa'nın dünyasal varlığı, ağzından çıkan sözler değil, ama Avutucu ya da Kutsal Tin. Bu ancak İsa'dan sonra, metin yoluyla öğretisinden sonra olacak, yani Tin İsa'nın havarilerine gelecek ve onlar Tinle dolacaklar. Hegel vurgusunu bu noktaya yöneltir, çünkü Hıristiyanlığın ilk durumuna dönmek demek, İsa'nın öğrettiğinden farklı olarak, onu tinsizliğe geri götürmek demektir, çünkü İsa'nın kendisinin söylediği, aralarından ayrılıncaya kadar Tinin gelmeyeceğidir. Hıristiyanlığın gelişiminin ilk evrelerinde İsa, Mesih olarak ya da bir öğretmen tanımlanır. Dostları ve havarileri, öğrencileri için duyularıyla algılayabilecekleri birisidir.

Ama bu duyusal yan ortadan kalkmalıdır. Ancak o zaman ilk kez tinsel bilinç ya da tinsel ilişki açığa çıkar. İsa'nın öldükten sonra dirilip, Tanrının sağ yanına oturmasıyla ancak şimdi Tanrı bu somut Bir olarak, diğer yanı, Oğlu'nu(*Logos*, *Sophia*) kendinde taşıyor olarak bilinir. Bu yüzden gerçeklik olarak Hıristiyan dininin ilkesinin ne olduğunun bilgisine sahip olmak için Tin İdeası'nın gerçekliği somut Tin olarak bilinmelidir. İşte Kilise Babaları'nın özgün yanını bu oluşturur. Bununla, soyut tanrısal parçalanır, tanrısal olandaki diğer öğe anlaşılır/düşünülür dünya biçiminde kavranmaktan çıkar ve İnsanlığa doğru yaklaşır. Somut yanın, öğenin Tanrıda bilinmesi gerektiği düşüncesi yeterli değildir, çünkü daha öte bir bilgi gereklidir, yani İsa'nın edimsel şimdide, burada bulunan bir insan olduğu bilgisi. Hıristiyanlık için sonsuz önem taşıyan, İsa'nın edimsel varolan insanlık öğesidir. Bu, en uç karşıtların birliğidir. Kuşkusuz, bu daha ileri tasarım ya da düşünce dinsel metinde, ilk belirişte bulunamazdı. İdea sonra sahneye çıktı, Tin İdea'yı eksiksizleştirdikten sonra. Grek felsefesinin İdea'yı eksiksizleştirmesi gibi, Hıristiyan dünyanın önündeki görev Tini eksiksizleştirmekti[12].

10 *A.g.e.*, 11-12

11 John(Yuhanna) 16:13. *A Critical New Testament. Greek and English*(New York: John Wiley and Sons, 1879). Tükçesi için bkz. *İncil*(*Sevinç Getirici Haber*)(İstanbul: Kitabı Mukaddes Şirketi, 1998-1989).

12 Hegel, *Lectures*, 12-16.

Kilise Babaları'nın geliştirdiği Hıristiyan ilkenin gerçekliği buydu. İlk Hıristiyan Kilise'nin felsefeyle genel ilişkisinde, bir yandan, felsefi İdea bu dine aktarılmıştı; diğer yandan, İdea'daki bu öğe, öznellikte, duyusal bireysellikte, uzaydaki ve zamandaki bireysel insan varoluşunda en yüksek noktasına taşınmıştı. İdea'nın kendisi ve duyusal biçim, bu Hıristiyan sistem içinde kaynaştırılmıştı[13].

Tin yoluyla kavranan bu İdea'dan İsa'dan sonraki ilk yüzyıllarda pek çok heterodoks ve heretik öğreti doğdu. Bu heretikler arasında, Hıristiyan literatürü kendilerine temel alan, ancak bunlardaki herşeye tinsel bir önem yükleyen Gnostikler de ele alınmalıdır. Hegel, Gnostiklerin geliştirdiği düşüncelerin İskenderiye felsefesinde ya da İskenderiyeli Philo'da bulunabileceğini yazar. Bunlar, İsa'nın hayali bir bedeni, hayali bir yaşantısı olduğunu ileri sürdüler. Gnostikler Batı Kilisesi ile uzlaşmaz bir karşıtlık içindeydiler ve Kilise, Plotinus ve Yeni-Platoncularla birlikte, Gnostisizme karşı çok sert bir tutum izledi. İsa'nın bedene bürünmesi düşüncesine karşı çıkan Gnostisizme karşı Kilise, somut edimsellik ilkesi olarak 'kişilik' biçimini savundu[14].

Doğu'dan başka muhalif (heterodoks ya da heretik) biçimler belirdi. Manişeizm, bunlardan birisi. Hegel bu heretik yönelimin İdea'yı tam olarak kabul ettiğini, ancak bireysel varoluş biçiminden uzak durduğunu yazar. İsa'nın çarmıha gerilmesi alegorik olarak alınır. Bu heretik düşünceye göre, İsa'nın çarmıha gerilmesi mistik olarak yalnızca acı çeken ruhların yaralarını temsil etmektedir. Ancak Kilise, tanrısal olanın ve insanal olanın birliğini salt alegorik ya da felsefi bir anlamda değil, ama bir 'Bu' olarak edimselliği içinde alır.

Bu anlamda Kilise, Arianlarla da çatışır. Bunlar İsa'yı insan olarak gördüler, ona daha yüksek bir özü uygun gördüler, ama onu Tanrının bir öğesi, Tinin bir öğesi yapmadılar. Buna karşılık Arianlar, İsa'yı yalnızca soylu bir öze sahip bir insan, bir öğretmen, vb. olarak kabul eden Socianlar kadar ileri gitmediler. İsa'da Tanrıyı kabul etmediklerinden Arianlar, Üçlülük ilkesini bir kenara attılar; böyle yapmakla spekülatif felsefenin ilkesini terk etmiş oldular. Buna karşılık, Kilise Babaları kilisenin bireysel üyelerinde bilince gelen tanrısal ve insanal özlerin birliğini ileri sürdüler. Hegel'e göre, bu oldukça önemli ve temel bir noktadır. Pelagiusçular ilk günahı reddettiler ve insanın doğası gereği yeterli bir erdeme ve dine sahip olduğunu savundular. Ama insan, doğası gereği ne ise o olmamalıdır; insan tinsel olmalıdır. Bu

13 *A.g.e.*, 16
14 *A.g.e.*, 17

düşünce de benzer şekilde heretik olduğu gerekçesiyle dışlandı. Kilise, Tinin yönetimi altına girdi. Bu, Kilise Babaları'nın felsefesiydi. Gelişmiş Tinin gelişmiş bir öğretiye gerek duyması gibi, bu insanlar Kilise'yi yarattılar[15].

Üçüncüsü, İdea'nın realiteye nüfuz etmesi, burada içkin olmasıdır. Dünyada daha ileri bir yaşam, bir krallık oluşmaya başlar. Tanrının kendisiyle uzlaşması uzaklarda bir göksel krallıkta değil, bu dünyada başarılmaya çalışılır. Tanrının yeryüzündeki krallığı, Kilise'dir. İdea edimsellikte olgusallaşmalıdır; yalnızca yüreklerde kendisini eksiksizleştirmemeli, ama edimsel bilincin krallığına geliştirmelidir. İlk nesnelleşme ya da olgusallaşma, İdea'nın ilk dolaysız bilincidir, bireysel insanal varoluştur. İkinci olgusallaşma ya da nesnellik, tinsel tapınma ya da Kilise'ye genişletilen tinsel topluluktur – evrensel sevgi topluluğu, bir dinsellik ve kutsallık dünyası, tanrısal bir cumhuriyet ya da yeryüzündeki cennet. Ancak bu tasarım başka bir yere, göğe havale edilir, ölümden sonrası için düşünülür. Her ne kadar Hıristiyanlığın ilk açığa çıkışında, "benim krallığım bu dünyanın krallığı değildir" denmişse de, olgusallaşma bu dünyada olmalıdır. Bunun anlamı şudur: Yasalar, kurumlar, devletler, vb. tinsel bilincin edimselliğiyle ilgili olan ne varsa rasyonel olmalıdır. Kuşkusuz, rasyonel edimselliğin krallığı çok farklı bir dünyadır ve düşünsel olarak ve akıl yoluyla örgütlenmeli ve geliştirilmelidir. Onda bireyin kendinin-bilincinde olan özgürlüğü korunup kollanmalıdır.

> Bu, devlet olarak edimsel zamansal varoluş biçimindeki Tinin gerçek ve edimsel nesnelliğidir, tıpkı felsefenin evrensellik biçiminde bize gelen düşüncenin nesnelliği olması gibi. Böylesi bir nesnellik başlangıçta bulunamaz, ancak Tin ve düşünce tarafından işlendikten sonra ortaya koyulmalıdır[16].

Hıristiyanlık anlaşılır/düşünülür dünyanın ve Tinin mutlak iddialarını evrensel bilince dönüştürdü. Kilise Babaları filozoflardan pek çok düşünceyi aldılar. Salt sıradan bir tasarım olmayıp, rasyonel bir düşünce olduğu düzeye dek Üçlülük düşüncesini ve başka düşünceleri filozoflardan aldılar. Ancak onların ayırdedici yanını oluşturan şey, Hıristiyan için bu anlaşılır/düşünülür dünyanın benzer şekilde olayların sıradan gidişatının dolaysız duyusal bir gerçekliğini de taşımasıdır[17].

15 *A.g.e.*, 17-21
16 *A.g.e.*, 21-22.
17 *A.g.e.*, 22-23.

Hegel, bu yeni dünyanın, yeni bir insan soyu, Barbarlar tarafından benimsenmesi gerektiğini yazar. Barbarlara özgü olan şey, tinsel olanı duyusal bir şekilde anlamalarıdır. Barbarlar, anlaşılır/düşünülür dünyanın duyusal dolaysızlığını ortadan kaldıracakları gibi, edimsel duyusal dünyayı da dönüştüreceklerdi. Felsefenin rasyonel dünyası kendi içinde kendisini edimsel dünya yapma ya da rasyonel olanı edimsel olanda, edimsel olanı rasyonel olanda tanıma görevini henüz tamamlamamıştı. Felsefe İdeası'na sahip olmak mutlak öz olarak mutlak özü tanımak ve bilmek bir şeydir; bunu evren sistemi, doğa sistemi, bireysel kendinin-bilincinin sistemi olarak realitenin tüm gelişimi olarak tanımak ve bilmek başka bir şeydir. Kuşkusuz, Yeni-Platoncular bu olgusallaşma ilkesini bulgulamışlardı, ancak onlar kendinin-bilinci ilkesini bulacak kadar işi daha ileri taşıyamamışlardı. Hegel bunun Hıristiyanlığın bir başarısı olduğunu iddia eder[18].

III

Batı'da Cermen kabileleri o zamana kadar Roma İmparatorluğu'nun bir parçası olan yerlerin hakimiyetini ele geçirirlerken, Doğu'da bir başka din, Muhammedi din doğmaktaydı. Doğu kendini bireysel olandan ve belirli olandan saflaştırırken, Batı Tinin derinliklerine ve edimsel varoluşuna yoğunlaşıyordu. Fanatik Araplar Doğu'da ve Batı'da çarçabuk yayılırlarken, kültürün değişik öğeleri onların eline geçmekteydi. Çok kısa bir süre içinde Araplar kültürde Batı'dan çok daha ileri bir konuma sahip oldular. Hem dışa yönelik olarak, dış dünyanın hakimi olarak hem de tinsel gelişme bakımından oldukça hızlı bir şekilde en yüksek noktasına ulaşan Muhammedilikte, diğer sanatlarla ve bilimlerle birlikte felsefe de sıradışı bir düzeye ulaşmıştı. Ancak felsefe burada çok da ayırdedici özellikler sergilemez. Hegel *Felsefe Tarihi Dersleri*'nde Arap felsefesiyle, felsefenin korunmasının ve yayılmasının önemi bakımından ilgilenir. Araplar felsefeyle Suriyeliler aracılığıyla tanışırlar. Felsefenin Araplara geçişi konusunda Hegel'in başvurduğu kaynak Moses Maimonides'in *Doctor Perplexorum*'udur (Kafası Karışıklar İçin Kılavuz)[19].

Hegel, hayalgücünün özgür, parlak ve derin bir yaratımı olarak gördüğü Arap felsefesinde, felsefenin ve bilimlerin daha önceleri Greklerde karşılaşılan benzer bir konuma yerleştiğini yazar. Platon, Aristoteles, İskenderiye felsefesi ya da Yeni-Platoncu felsefe Arap felsefesinin başlıca ilkesini ya da temelini oluşturur.

18 *A.g.e.*, 23.
19 *A.g.e.*, 26-27

Hegel'e göre Arapların felsefesi, felsefenin gelişiminde önemli bir aşamayı temsil etmez. Bu felsefenin temel konuları dünyanın ebedi olup olmadığı, Tanrının birliği, vb. dogmalardır. Burada amaç Muhammedi öğretileri savunmaktır. Felsefe yapmaya, bu anlamda, bu öğretilerin sınırları içinde izin verilir. Araplar, kendinin-bilincinde olan aklın ilkesini geliştiremediklerinden dolayı felsefeyi daha ileriye taşıyamadılar. Onların ilkesi de tanrısal bildirimden, vahiyden, dışsal olan bir ilkeden başka bir şey değildi[20].

Aristoteles'in çalışmalarının pek çoğunu ayrıntısıyla inceleyen Arapların metafizik, mantık ve özellikle fizikle ilgili olanlarına kapsamlı yorumlar yaptıklarını belirten Hegel, bu yolla bunlardaki soyut mantıksal öğeyi biraz daha geliştirdiklerini yazar. Bunların pekçoğu Batı'da da bilinir ve Latinceye çevrilmiş ve yayınlanmıştır. Ancak Hegel bunlardan çok fazla beklenti içine girilmemesi gerektiğini düşünür. Sonuçta Araplar zihin düzeyinde bir metafizik ve biçimsel bir mantık geliştirmişlerdir. Hegel Arap filozofları arasında Kindi'nin, Farabi'nin, İbn-i Sina'nın, Gazali'nin, İbn-i Tufeyl'in ve İbn-i Rüşd'ün adlarını vermekle yetinir. Ortaçağ teolog-filozofları bunlardan yararlanmalarına karşın, Araplar Batı'nın düşünürlerine karşı mesafeli durdular.

Arapların Aristoteles'le tanışmasının tarihsel bir önemi vardır. Bu yolla Aristoteles ilk kez bilinir olmuştur. Arapların Aristoteles yorumları ve Aristoteles'in çalışmalarından pasajların toplanması Batı dünyası için felsefenin kaynağı olur. Aristoteles'le ilgili hiçbir bilgiye sahip olmayan Batı, böylelikle Aristoteles'i öğrenmiş olur. Sonuçta, bilim ve bilgi, felsefi bilgi Batı'ya Arapların bir armağanıdır[21].

Yahudi filozofların Araplarla çok yakın bir ilişkisi olduğunu yazan Hegel, Yahudi filozoflar arasında Moses Maimonides'in oldukça ayrı bir yeri olduğunu belirtir. Başlıca çalışması, *More Nevochim*(Kafası Karışıklar İçin Kılavuz)'dur. Hegel'e göre, Yahudi dinini temellendirmek ve Musevi yazıları açıklamak için soyut metafizik bir sisteme dayanan Maimonides, Tanrının birliği konusunda Eleatik ve Yeni-Platoncu filozoflarla benzer görüşleri savunur[22].

20 *A.g.e.*, 29-30
21 *A.g.e.*, 34-35
22 *A.g.e.*, 35-36

IV

Ortaçağda karşılaşılan felsefe, Roma dünyasının artıklarından oluşuyordu. Roma'nın çöküşü dünya kültürünün tam olarak sonuna geldiği izlenimini yaratmıştı. Batı, Porphyry'nin *Isagoge*'sinden, Boëthius'un Aristoteles'in mantık çalışmalarıyla ilgili Latince yorumlarından, Cassiodorus'un Aristoteles'in mantıkla ilgili çalışmalarından yaptığı özetlerden başka bir şey bilmiyordu. Ancak bu çalışmalarda içerilen daha çok en dışsal ve en biçimsel türden bir akılyürütmeydi.

Skolastik felsefe, etkisi bakımından tekdüze bir nitelikteydi. Sekizinci yüzyıldan, hatta altıncı yüzyıldan yaklaşık onaltıncı yüzyıla kadar hüküm süren bu teolojide gelişme, ilerleme adına birşeyler aramaya çalışmak boşunadır. Hegel, bu konuyla ilgili olarak, Arap felsefesi başlığında yaptığı şeyi yapar ve Skolastik düşüncenin başlıca öğelerinin genel bir taslağını sunar. Gerçekte Hegel, onu bir felsefe olarak görmez. Skolastisizm, Platonculuk ya da Kuşkuculuk gibi sabit bir doktrin değil; daha çok, bin yıllık bir zaman diliminde Hıristiyan dünyadaki felsefi girişimleri kapsayan oldukça belirsiz bir addır. Bunda içerilen daha çok Kilise inancı ve biçimsel düşünmedir. Aristotelesçi metinlerin genel kabulü gerçek anlamda bilimsel bir ilerlemeye yol açmamıştı.

Hegel, skolastik felsefeyi incelemenin zor bir iş olduğunu, özellikle dilsel bakımdan çok zor bir iş olduğunu yazar. Skolastiklerin kullandığı dil kaba, barbarca bir Latincedir, ama bu onların bir kusuru olmaktan çok onların ait olduğu kültürün bir kusurudur. Hegel, Cicero'nun güzel, soylu Latincesi ile Skolastiklerin Latincesi arasında bir ayrım yapar ve Cicero'nun dilinin derin spekülasyolar için daha uygun olduğu görüşündedir. Herhangi bir kişinin ilk elden Ortaçağ felefesi bilgisine sahip olmasının beklenmemesi gerektiğini, çünkü çok kapsamlı ve hacimli olduğu kadar, çorak ve kötü sunulmuş bir alanı kapsadığına işaret eder.

Hegel'in Skolastik felsefe konusundaki kaynakları şunlardır: 1, Lambertus Danaeus'un *Commentarius in librum primium sententiarum Petri Lombardi*(Genevae,1580)'sinin "Prolegomena"sı; 2, Launoi'nin, *De varia Aristotelis in Academia Parisiensi fortuna*'sı; 3, Cramer'in, Bousset'in *Dünya Tarihi*'nin devamı, son iki cildi; 4, Thomas Aguinas'ın *Summa*'sı. Ayrıca Tiedemann'ın, Tennemann'ın ve Rixner'in felsefe tarihlerinde Ortaçağ felsefesi ve Skolastiklerle ilgili bölümler[23].

23 *A.g.e.*, 37-39

Hegel, genel görüş noktalarıyla kendisini sınırlar. Moses Maimonides'in Yahudi dini için yaptığını, Skolastikler Hıristiyan dini için yaparlar. İnanç ilkelerinin, dogmaların oluşturulması onlara ait değildir, onlar bunları varsayarak açıklamaya, temellendirmeye ve kanıtlamaya, bu dogmaları anlaşılabilir kılmaya çalışırlar. Skolastikler *patres ecclesiae* değil, *doctores ecclesiae*'dırlar. Ad okullardan, eğitim verilen manastırlardan, *collegium*lardan gelir. *Scholastikus*, gözetmenlikle görevlendirilmiş kişiye verilen addır[24].

Hegel, Skolastik felsefenin gerçekte teoloji olduğunu, bu teolojinin de felsefeden başka bir şey olmadığını vurgular. Teolojinin daha öte içeriğini oluşturanlar, dinin sıradan tasarımlarında bulunan şeylerdir. Teoloji, dışsal tarihsel içerikle doludur: Yorum, İncillerin değişik elyazmalarının sıralanması, bunların hangi yüzyıllara ait olduğu, Yahudi zaman tasarımları, Papaların, piskoposların, Kilise Babaları'nın yaşantıları, Kilise konsüllerinde nelerin tartışıldığı, vb. Hegel, bütün bu başlıkların Tanrının özü, doğası ve Tanrının insanlıkla ilişkisi hakkında bir şey söylemediğini iddia eder.

> Tanrı öğretisi olarak teolojinin biricik asıl konusu Tanrının özü ya da doğasıdır, ve bu içerik kendi özünde gerçekte spekülatiftir; bunu ele alan teologlar bu yüzden filozoflardan daha azı değildirler. Tanrının bilimi felsefeden başka birşey değildir. Felsefe ve teoloji öyleyse burada da bir olarak görülmüştür ve bunların ayrılması modern zamanlara geçişi oluşturur.

Çünkü modern dünyayla birlikte insanlar, düşünen akıl için doğru olanın teoloji için doğru olmayabileceğini düşündüler. Ancak Ortaçağ boyunca tek bir gerçekliğin olması gerektiği temel kabul gördü. Felsefe, tanrısal bilgelikti. Skolastik teoloji bünyesinde, Aristoteles'in ve Yeni-Platoncuların en derin spekülasyonlarını barındırdı. Skolastiklerin felsefesi ve onlarda eksiksiz bir şekilde bulunanların daha çoğu Aristoteles'te ve Yeni-Platonculardaha daha yalın ve daha saf bir biçimde pekala bulunabilirdi[25].

Felsefe, kendi konumunu Hıristiyanlıktan yeniden şekillendirdi. Pagan dünyada doğanın, insanın doğal ben'inin, düşüncesinin olumlu, iyi bir anlamı vardı. Hıristiyanlık için gerçeğin kaynağı oldukça değişik bir anlama sahiptir. Bu, yalnızca pagan tanrılara karşı olan bir gerçeklik değil, ayrıca felsefeye, doğaya, insanın dolaysız bilincine de karşı olan bir gerçekliktir. Doğa, bundan böyle, olumsuz bir değere sahiptir. Kendinin-bilinci, insan düşüncesi, vb. tüm bunlar Hıristiyanlıkta olumsuz bir anlam taşırlar. Doğanın hiçbir geçerliliği yoktur, doğaya ilgi duyulmaz; doğanın evrensel

24 *A.g.e.*, 39
25 *A.g.e.*, 39-40.

yasalarının hiçbir otoritesi yoktur. Gökyüzü, güneş, yıldızlar, tüm doğa bir cesettir. Doğanın süreçleri her bakımdan mucizelerle kesintiye uğrar. Doğal zorunluluk bir yana atılır. Doğada bizi ilgilendiren tüm içerik, doğanın evrenselini oluşturan tüm gerçeklik verilidir ve tanrısal olarak bildirilmiştir. Bilginin başlangıç noktası olan doğanın gözlemi, bu dünya için söz konusu değildir. Benzer durum 'Kendi', 'Ben' için de geçerlidir. Onun da kendinde bir değeri yoktur; onun değeri ve gerçekliği öte-yandaki bir başka Kendi'de bulunur. Ben'in, Kendi'nin gerçek anlamı ilgi konusu değildir. Gerçek olan içerik 'Ben'e ait olan bir şey olarak değil, onun dışında olandan ona verilen bir şey olarak sunulur. Gerçeğe tanıklık eden Tin içeriği kendisinden üreten değil, onu alan 'Kendi'dir. Bireysel 'Ben', edilginliğin boş kabuğundan başka bir şey değildir. Sonuçta varılan nokta, 'inanç' ve 'akıl' karşıtlığıdır[26].

Skolastik düşünce etkinliği deneyimle bağlarını koparmış bir şekilde, dünyasal edimselliğe küçümseyerek ve onda ilgisini çekecek hiçbir şey olmadığını düşünerek yaklaşır. Bu düşünce için, gerçek varlık bu dünyada değil, başka bir dünyadadır. Bu dünyaya ilgiyi uyandıracak tüm bilgi ve eylem yasaklanır. Duyusal algıyla ilgili tüm bilgi dalları, gözleme dayanan öğrenme, sıradan dünyasal işlerle uğraşma değersiz olarak görülür. Gerçek felsefenin gerecini oluşturan bilimlere ve İdea'ya duyusal varoluş kazandıran sanatlara yer yoktur. Hukuk, yasa, insanın tanınmasının ortamları, kurumları, toplumsal ilişkiler saygı görmez. Kısacası, edimsellik rasyonellikten yoksundur. Düşüncenin bu açık sözlü barbarlığı akıldan, tüm gerçeklik olduğunun kesin bir bilincinden yoksundur[27].

Edimsellikten koparılan düşüncenin içeriği Hıristiyan dininin anlaşılır/düşünülür dünyasıdır. Düşünce, kendisini bu dünyaya uyarlar ve bu dünyada kendisine uygulama alanı bulur. Hegel düşüncenin bu tutumunu, kendine duyusal-algısal dünyada bir uygulama alanı bulan, bu dünyayı kendisi için töz olarak alan, bu dünyada sabit bir nesne bulan ve bununla ilgili olarak akılyürütmeler geliştiren zihin düzeyindeki bilinçle karşılaştırır. Ancak bu, varlığa, varoluşa nüfuz eden, ona derinlemesine işleyen ve onu gözler önüne seren felsefenin bağımsız, özerk ve özgür hareketi değildir. Skolastik felsefenin bağımsız nesnesi, Hıristiyan dininin soyut anlaşılırlar/düşünülürler dünyasıdır – Tanrı ve ona ait tüm yüklemler, nitelikler ve bunlarla bağlantılı konular, vb. Tıpkı zihnin fenomenal olan ve algılanan üzerine ileri geri akılyürütmelerde bulunması gibi, Skolastik düşünce tüm ilgisini Tanrının değişmezliği, maddenin ebedi olup olmadığı, insanın özgür olup olmadığı, vb. sorularına yöneltir. Bu konularda çözümler

26 *A.g.e.*, 40-42.
27 *A.g.e.*, 42-43.

arayan düşünce, Aristoteles'in *Organon*'unu kullanır. Genel olarak Aristoteles felsefesi başka bir konumdadır, ancak tüm erimi içinde değil. Aristoteles felsefesinin metafiziksel ve mantıksal kategorileri, kavramları belirlilikleri içinde Skolastik felsefenin zihin düzeyindeki bilincini oluşturur. Bu felsefenin kendisinin ötesine geçip, özgürlüğe ulaşmasından, aklın özgürlüğünü kavramasından söz edilemez.

Skolastik felsefenin sonlu düşünce biçimine benzer şekilde doğrudan doğruya sonlu bir içerik karşılık gelir. Düşünce içerikle dışsal olarak ilişkili olduğundan, içeriği kendisinden üreten kendini-kavrayan düşünce değildir. Bu düşünce sonuçlar üretir ve sonuçlar üretmek biçimsel mantıksal ilerleme biçimidir. Burada felsefe, yöntemli ve tasımsal akılyürütmelerden oluşur. Grek Sofistleri'nin edimsellik adına soyut tasarımlar evreninde oradan oraya başıboş dolaşmaları gibi, Skolastikler de kendi anlaşılır dünyaları adına soyut mantıksal akılyürütmeler alanında başıboş bir şekilde dolanıp durmuşlardır. Grek Sofistleri için varlığın, varoluşun bir geçerliliği, değeri, gerçekliği varken; Skolastiklerin başlıca çabası Hıristiyan anlaşılır dünyayı savunmak olmuştur[28].

Skolastiklerde felsefe, daha öncesinde Kilise Babaları'nda ve Araplarda olduğu şekliyle, bağımsızlıktan yoksun bir özelliğe sahipti. Kilise felsefeyi koşullamaktaydı. Kendisini bütün bir Roma dünyası boyunca genişleten Hıristiyan Kilisesi, başlangıçta kendine özgü bir topluluktu. Önceleri dünyanın karşısında duran bir kurumken, zamanla dünya egemenliğini elde etti. Doğu ve Batı Roma İmparatorları Hıristiyanlığı kabul ettiler, bütün bir Roma dünyası Hıristiyan oldu. Halklar göçünün neden olduğu 'devrim' sonucunda politik güç, Cermenik halkların eline geçti. Bundan yeni bir biçim doğdu. Skolastik felsefe gerçekte bununla bağlantılıdır.

Ancak galip gelen halklar ele geçirdikleri topraklarda Tinin egemenliği altına girdiler. Ortaçağ dünyasında bundan böyle bölünme ve karşıtlık egemenlik kurar. Tinsel iktidarın yöneteceği bir döneme giriş yapılır. Burada tinsel olandan kastedilen daha çok Kilise'dir, onun tekelindeki tinsel güçtür. Tinin iktidarı gerçekte ruhban sınıfının iktidarıdır; bu sınıf, diğer sınıfların karşısında ve onlar üzerinde egemendir. Bir krallık olmak isteyen, ama bu dünyanın krallığı değil, göksel bir krallık olmak isteyen Kilise, sonsuz bir yalan içine düşer ve yalnızca bu dünyanın krallığı olur. Zenginlikler elde eder, mülklere sahip olur, dünyasallaşır, kaba tutkuların esiri olur. Kendi içinde tinsel ilkeyi taşıyan Kilise, bunun gerçek anlamından yoksun olarak,

28 *A.g.e.*, 43-45

daha öte rasyonel ilişkiler taşımaksızın dünyasal krallık olarak yönetir. Kendinde tüm tutkuları barındıran Kilise – kibir, açgözlülük, şiddet, aldatma, cinayet, kıskançlık, nefret, işkence – barbarlığın tüm günahlarını kendinde taşır. Gerçekte bunlar onun yönetim düzenine aittir. Tinsel bir yönetim iddiasında olsa da aslında doğallığın, tutkunun yönetimidir. Yeni din, dünya tasarımını iki dünyaya böler – bir yanda, anlaşılır/düşünülür ama öznel olarak kavranmayan bir dünya ve, diğer yanda, zamansal dünya. Bir bütün olarak yaşam iki krallığa bölünür. Tinsel dünyasal krallığın tam karşısında bağımsız dünyasal krallık durur – Papaya, papalığa ve Kiliseye karşı imparator ya da kral. Bu bağımsız dünyasal krallık bir 'devlet' olmaktan çok dünyasal bir hükümettir. Orada öte-dünya, burada bizim dünyamız. İki mutlak özsel ilke birbirleriyle çatışır. Bu çatışmada ya da savaşta ilkin Kilise galip gelir. Bireysel yaşam kutsal olanın ve kutsal-olmayanın karşıtlığına bölünür. Bireyler tapınmada, anın kutsallığını deneyimlerken, bundan sıyrıldıklarında kaba bencil yaşamlarına, en kaba tutkularına geri dönerler. İnsanlar bir uçtan diğer uca savrulup dururlar – aşırılıklardan, kabalıklardan, barbarlıktan, tüm şeylerden el etek çekmeye ve tüm tutkuları bastırmaya. Hegel, bunun en çarpıcı örneği olarak Haçlı ordularının tutumlarını hatırlatır[29].

İsa'nın varlığına, bulunuşuna dair dinsel gereksinim rahibin ya da papazın kutsamasıyla kutsallaştırılan uzlaşma tasarımında giderilir. Dışsallık biçiminde olan tanrısal öğe ilgisiz, dinsel bakımdan değersiz, Tinden yoksun bir şey olarak kalır. Tinsel olanın, gerçek olanın bilinci ruhban sınıfının tekelindedir. Kilise bireylerin eylemlerini yargılama yetkisindedir. Vicdan, bilgi, insanın en iç özü başkalarının eline geçer. Kişi, özne en iç özünde bile bireyselliğinden yoksunlaştırılır. Kilise ayrıca bireyin ne yapması gerektiğine de karar verir. Günahlar dışsal bir yolda bağışlanır, oruçla, hacla, yabancı bir dilde yapılan dinsel ritüellerle, bedensel eziyetlerle, vb. Birey, kendini bastırır; hem bilgi hem de irade bakımından tinsellikten yoksun, neredeyse ölü bir durumdadır[30].

Hegel, insanlığın bu durumda boyunduruk altında olduğunu, kölelik durumunda olduğunu, aptallaştırıldığını ve ahmaklaştırıldığını vurgular. Ancak insanlık bu kölelik yoluyla kurtuluşa ulaşacaktı. Cermenik halkların tinsel yaşama yükselebilmeleri için bu korkunç disiplinden geçmeleri gerekmekteydi. Bunun ödülü sonsuz bir bahar, Tinin özgürlüğü olacaktı. Bilgi, Kiliseyle sınırlıydı, özgürlükten yoksundu. Düşünce kendini kendinden üretmemekte, kendinde temellendirememekteydi. İçerik bakımından

29 *A.g.e.*, 45-53.
30 *A.g.e.*, 53-56.

spekülatif bir karakter taşıyan Kilise öğretisine, bu içeriğin hakkı verilememekteydi. Hegel, teolojik anlamda genel olarak Ortaçağı Tinin krallığından çok, Oğul'un krallığı olarak nitelendirir. Ortaçağ, Baba ile Oğul'un özdeşliğini ileri sürmeksizin ayrım olarak Oğul'da çakılı kalmıştır. Hegel, Ortaçağı bu yanıyla tanımlar ve nitelendirir. "Ortaçağ felsefesinin karakteri, mutlak varsayımların yükü altında düşünmek, kavramak, felsefe yapmaktır; çünkü kendi özgürlüğü içinde düşünen İdea değil, ama dışsallık biçimindeki düşüncedir." Bölünme ve çelişki Ortaçağ felsefesinin temel karakteristiğidir. En yüksek tinsel kendi-kendine-yeterlilik, bağımsızlık ve özgürlük etkinliği olması gereken düşünce özgür-olmayan, kendisiz, dogmatik ilkelerin pençesine yakalanmış, bunları sınamaktan çok kanıtlamakla meşguldür[31].

Ortaçağ Kilisesi, bir hiyerarşik aşamalar düzeni oluşturur – Yahudilikten doğan, oradan Kilise düzenine yükselen, göksel düzende en son noktasına ulaşan, meleklerin düzeni yoluyla Tanrının tahtına kadar ulaşan hiyerarşik bir düzen. Plotinus'un pagan tanrılar dünyasına uyguladığı ve Proclus'un yöntemsel olarak yeniden düzenlediği Yeni-Platoncu *contemplatio*lara benzer bir şekilde üçlüler şeklinde ilerleyen bu düzenler, tanrısal *emanatio*lar olarak görülürler. Şimdi, deyim yerindeyse, Proclus Hıristiyanlaştırılmış olur; Yeni-Platoncu *emanatio* öğretisi Hıristiyanlığa, Kiliseye, Hiyerarşiye aktarılır. Orataçağ Cermenik dünyası, dünya ve Tanrı arasında edimsel ara halka olarak görülür.

Hegel Skolastik felsefeyi, başlıca temsilcisi olarak gördüğü John Scotus Erigena ile başlatır. Gerçek felsefe ilk kez onunla başlar ve Erigena'nın felsefesi temelde Yeni-Platoncuların idealizmiyle çakışır. Scotus Erigena derinliği olan özgün çalışmaların yazarıdır – doğa ve onun değişik düzenleri üzerine kaleme aldığı *De naturae divisione* bunlardan en önemlisi. Scotus Erigena Yeni-Platoncu bir tarzda felsefe yaptığı için, felsefesi özgür bir özellik taşımaz. Onun teolojisi yoruma ve Kilise otoritesine dayalı bir teoloji olmadığı için Kilise pek çok durumda onun çalışmalarını reddetmiştir. Lyons Kilise konsülü, yazılarında dinsel, kutsal metinlere ve Kilise Babaları'na dayanmadığı gerekçesiyle sitemde bulunmuştur. Hegel, Scotus Erigena'dan din ve felsefe özdeşliğini yansıtan bir alıntı yapar. "Gerçek felsefe, gerçek dindir ve gerçek din, gerçek felsefedir." Hegel için Ortaçağ felsefesi söz konusu olduğunda dikkate değer biricik düşünce belki de budur. Ayrım daha

31 *A.g.e.*, 56-58.

sonra ortaya çıkacaktır. Hegel, Scotus Erigena'nın bir başlangıç yaptığını belirttikten sonra, onun Skolastiklere ait olmadığını belirtir[32].

V

Daha ileri Skolastik felsefe kendini daha çok Hıristiyan Kilise öğretileriyle bağlar. Skolastiklere ait olan en önemli ve en ilgi çekici düşünceler bir yandan nominalizm ve realizm arasındaki çatışmayken; diğer yandan, Tanrının varoluşunun kanıtıdır – oldukça yeni bir durum. Hegel, Skolastisizmin tarihsel gelişimiyle ve Skolastik yönelimlerin dönemleriyle arasındaki bağlantıyla ilgilenmez. Skolastik yönelimleri gruplandırmaya ve örneklerle açıklamaya çalışır; bunu yaparken, bu yönelimlerin zamansal ardışıklığını dikkate almaz. Konuyu, altı başlıkta ele alır.

Hegel'in ilk olarak tartıştığı başlık, 'Dogmaların (İnanç İlkelerinin) Metafiziksel Temeller Üzerine Kurulması'dır. Skolastiklerin ilk çabaları Hıristiyan Kilisesi'nin dogmalarını metafiziksel temeller üzerine kurmak olur. Bundan sonra, Kilisenin derleyip topladığı öğretiler sistematik olarak incelenir. Teologlar ilk olarak önlerinde bu amaç için Yeni-Platoncu felsefeyi bulurlar. İlk Skolastikler bu tarzda düşünceler geliştirmişlerdir. Bu aşamada en öne çıkan kişilikler, Anselm ve Abelard'dır.

Orataçağ felsefesi başlığı altında Hegel'in en fazla sayfa ayırdığı kişi, Anselm'dir. Kilisenin öğretilerini felsefi olarak ele alan ve kanıtlayan Anselm'in, Skolastik felsefenin temellerini attığı söylenir. Anselm'e göre, Hıristiyan inanç akıl yoluyla tanrısız olanlara karşı savunulmalıdır. Hıristiyanlar akıldan inanca gelmeyip, inanç yoluyla akla ulaşmalıdır. Bilginin gerçek kaynağı, inançtır. Hegel açısından Anselm'in en önemli, dikkate değer ve spekülatif karakterdeki *Cur Deus homo*'sundaki şu açıklaması, Hegel'in de benimsediği ve onu kendi çağdaşlarından üstün tuttuğu bir düşüncedir: "İnandığımız şeyi anlamaya/kavramaya çalışmamak, benim için büyük bir ihmalkarlıktır." Bazıları bunu kibir, kendini beğenme olarak görebilirler. Bu kişiler dolaysız bilmeyi ya da inancı bilgiden daha üstün tutabilirler – Kant, Jacobi, Fichte'de durum buydu. Ama Hegel'e göre, Anselm ve Skolastikler karşıt bir görüşü savunmuşlardı.

Anselm, *Proslogium*'da geliştirdiği ontolojik Tanrı kanıtlamasıyla daha çok bilinir. Hegel, Anselm'in, Tanrının varlığını kanıtlayacağım diye gecesini gündüzüne kattığını, çok uzun süre kendisine eziyet ettiğini yazar. Anselm'le

32 *A.g.e.*, 58-60.

birlikte, düşüncenin kendisi ve varlık arasındaki karşıtlık belirmeye başlar. İlk kez Ortaçağda ve Hıristiyanlıkta evrensel kavram ve sıradan tasarımda bulunduğu şekliyle varlık, sonsuz uçlar olarak saf soyutlamada belirlenirler. Bu yolda, en ileri karşıtlık bilince getirilmiş olur ve bu en ileri birliğe gidecek yolun da bilincini uyandırır. İnsan, bu en ileri karşıtlığın bilincinde en derin derinliklerine ulaşır. Anselm, bu iki sonsuz uç arasındaki bağlantıyı bulmaya çalışan birisi olarak da öne çıkar. Anselm'e kadar Tanrı mutlak varlık olarak, evrensel ise ona atfedilen yüklem olarak görülürken, Anselm'de bu durum değişir. Varlık yüklem olur, ancak mutlak İdea, Tanrı ilk kez özne olarak, ama düşüncenin öznesi olarak belirlenir. İlk varsayım olarak Tanrının varlığından bir kez vazgeçildikten ve düşüncenin bir sonucu olarak belirlendikten sonra, şimdi kendinin-bilinci kendi içine geri dönecek bir yola girer. Burada tartışılan soru, Tanrı var mıdır? Ama Hegel'i asıl ilgilendiren en önemli soru, Tanrı nedir? sorusudur.

Hegel, Anselm'in ontolojik Tanrı kanıtlamasıyla Kilise öğretisini akıl yoluyla kavramaya çalışmasını takdir etmekle birlikte eleştirisini dillendirmekten de geri kalmaz. Doğru, gerçek salt düşünce olarak kalmamalı, varlık da olmalıdır. Varlık ve düşünce arasındaki bu karşıtlık felsefenin başlangıcını oluşturmasına rağmen bu karşıtlık hakkında herhangi bir şey söylenmez. Kuşkusuz, Tanrı salt düşünce olacaksa ve varlık belirlenimine sahip olmayacaksa, eksik olacaktır. Ancak Tanrıyla ilişkide düşünce salt öznel bir şeymiş gibi değerlendirilmemelidir. Burada düşünce mutlak olanı, saf düşünceyi belirtir, bu anlama gelir ve buna varlık niteliğini bağlamalıyız. Daha da önemlisi, Hegel için, eğer Tanrı salt varlık olarak kalacaksa, kendinin-bilinci olarak Kendi'nin bilincinde olmayacaksa, Tin olmayacak, kendini düşünen düşünce olmayacaktır. Tanrının düşünmesi bir şeydir; ama Tanrının kendini düşünmesi, bu Tin'dir. Hıristiyanlık Tanrıyı Tin olarak bildiğinden, Hegel için, geliştirilmesi gereken yan budur.

Hegel, Kant'ın ontolojik kanıtlamaya yönelttiği eleştirinin Gaunilo'nun eleştirisiyle aynı olduğunu belirtir. Anselm'in teoloji ile felsefeyi birleştirmekle Skolastik felsefenin önünü açtığını yazan Hegel, Ortaçağ teolojisinin modern dönemin teolojisinden daha yüksek bir konumda olduğunu ileri sürer. Ayrıca Katoliklerin ebedi gerçeğin bilgisinin olmaması gerektiğini ve onun felsefi olarak kavranmaması gerektiğini söyleyecek kadar barbar olmadıklarını iddia eden Hegel, bu noktaya Anselm'de özel olarak dikkat edilmesi gerektiğini; bir başka noktanın ise Anselm'in düşünce ve varlık arasındaki en yüksek karşıtlığı birliği içinde kavradığı olduğunu yazar[33].

33 *A.g.e.*, 61-67

Anselm'le birlikte Peter Abelard teolojinin felsefeyle buluşturulmasındaki öncü yaklaşımıyla bilinir. Onun asıl ünü Heloise'e olan tutkulu aşkı ve bunun sonucunda yaşadıklarıdır. Hıristiyan Kilisenin Üçlülük öğretisinin felsefi kanıtını yapmış birisi olarak Abelard, Paris'te binlerce dinleyiciye dersler vermiştir. Felsefenin ve dinin bir ve aynı olduğu düşüncesi, zaman içinde yerini bunların ayrı olduğu düşüncesine evrilir. "Felsefede doğru olanın teolojide yanlış olabileceği ve teolojide doğru olanın felsefede yanlış olabileceği'ni özetleyen 'çift gerçeklik öğretisi'ni Kilise yadsıdı. 1270'de Paris Üniversitesi'nde dört fakültenin ayrışmasından sonra felsefe teolojiden ayrıldı, teolojik inançları ve dogmaları felsefi olarak tartışmak bundan sonra yasaklandı[34].

İkinci başlık altında Hegel, 'Kilisenin Doktriner Sisteminin Yöntemsel Tasarımı'nı tartışır. Bu, Skolastik teolojinin çok daha belirli bir biçime ulaştığı bir aşamadır. Skolastik felsefenin bu aşamadaki gelişiminde asıl çaba, Hıristiyan Kilise öğretisini, tüm önceki metafizik argümanlarla bağını koparmaksızın, yöntemsel kılmaktır. Her bir dogma belirlenirken, argümanlar ve karşı-argümanlar yan yana getirilir; bu yolla teoloji bilimsel bir sistem olur. Bunun öncesinde ruhban sınıfının genel eğitiminde Kilise öğretisi dogmaların ileri sürülmesine ve Augustine'den ve diğer Kilise Babaları'ndan pasajlar aktarmaya sınırlandırılmıştı. Bu yöntemi bulan kişi, Peter Lombard'dı. Geliştirdiği Skolastik teoloji sistemi yüzyıllar boyunca Kilise öğretisinin temeli olarak kalmıştı. Ünvanı, *magister sententiarum*du. Lombard Kilise öğretilerindeki temel konuları konsüllerden ve Kilise Babaları'ndan toplar ve belli başlıklarda ustaca, incelikli sorular ekler. Okullar bunlarla meşgul olmuştur, bunlar tartışma konularını oluşturmuştur. Lombard bunlara kendisi cevaplar verdi, karşı-argümanlar da ileri sürdü ve böylelikle konunun kendisi problematik olarak kaldı. Sorulara pek çok noktada cevaplar verilememekteydi. Her bakımdan argümanlar sıralandı. Kilise otoriteleri bile kendileriyle çelişir olmuştu. Her türden görüşün desteklenmesi adına karşıt taraflardan sayısız pasajlar alıntılanmaktaydı. Bu yolla *theses* ileri sürüldü, daha sonra *quaestiones*, yeniden *argumenta*, daha sonra *positiones* ve sonunda *dubia*. İnsanlar sözcükleri şu ya da bu anlamda almakta serbesttiler ve isteyen istediği otoriteyi izleyebildi. Yöntem konusunda belli bir düzeye ulaşılmıştı.

Skolastisizm onikinci yüzyılın ortalarında sistematik, bilimsel yöntemli teoloji olarak çok daha evrensel bir konuma sahip oldu. Lombard'ın kitabı, temel başvuru kaynağı olarak bütün Ortaçağ boyunca, Kilise öğretisinin

34 *A.g.e.*, 67-68

tanınmış koruyucuları olan *doctores theologicae dogmaticae* tarafından yorumlandı. Bu doktorlar büyük bir otoriteye kavuştular, dinsel konuları tartıştıkları düzenli toplantılar yaptılar, şu ya da bu öğretiyi eleştirdiler ve heretik olarak gördükleri kitapları mahkum edip, yakılmalarına karar verdiler.

Peter Lombard'la birlikte diğer ünlü kişi Thomas Aquinas'tır. Zamanının teoloji ve Aristoteles konularında en geniş ve en kapsamlı bilgi sahibi kişisi. *Doctor angelicus* ve *communis* diye bilinen Aquinas, 'ikinci Augustine' olarak görülür. Onun *summa theologiae*'sı, yani sistemi, Skolastik teolojinin temel metinlerinden biridir. Ancak bu çalışma diyalektik incelikler yerine mantıksal formalitelerle doludur – teolojinin ve felsefenin bütün alanına ilişkin temel metafizik düşünceler. Aquinas da Lombard'ın izinden gitti, onun yöntemini benimsedi. Skolastik felsefenin başlıca mesaisi Aquinas'ın *summa*sını başından sonuna incelemek, çalışmak olmuştu. Başlıca sorun teolojiyi felsefi ve adamakıllı bir şekilde sistematik kılmaktı. Lombard ve Aquinas, bu anlamda en çok öne çıkan, en tanınmış kişilerdi ve çok uzun bir süre çalışmaları başyapıt olarak kaldı. Aquinas'la birlikte Hıristiyan dünya Aristoteles felsefesiyle uzlaşma yoluna gitti.

Felsefi teolojinin biçimsel gelişiminde üçüncü önemli ve ünlü kişi, John Duns Scotus'tu. Yaklaşık otuzbin müridi olduğu söylenir. Ünvanı, *doctor subtilis*tir. Sorunları derinlemesine düşünme yeteneğinden dolayı *Deus inter philosophus*, filozoflar arasında Tanrı, olarak da adlandırılır. Onunla ilgili söylenenleri Hegel, Brucker'in eleştirel felsefe tarihinden alıntılar:

> Felsefeyi, eğer daha önce keşfedilmemiş olsaydı, kendisi onun kaşifi olabilecek bir düzeye dek geliştirmişti; inancın gizemlerini, neredeyse onlara hiç inanmadığı söylenebilecek kadar çok iyi biliyordu; onlara nüfuz etmiş gibi kayranın sırlarını ve sanki kendisi bir melekmiş gibi meleklerin niteliklerini biliyordu; çok kısa sürede çok şey yazdı, ama birisinin bunların hepsini okuması ve anlayabilmesi neredeyse imkansızdı.

Scotus Skolastik tartışma yöntemini zirvesine taşıdı. Onun yöntemi, her *sententia*ya uzun bir dizi *distinctiones*, *quaestiones*, *problemata*, *solutiones*, *argumenta pro et contra* eklemekti. *Quodlibetan* yöntemin yaratıcısı olarak bilinir[35].

Skolastisizmin üçüncü gelişim aşamasında öne çıkan konu, 'Aristoteles'in Yapıtlarıyla Tanışıklık'tır. Batılı teologlar onikinci yüzyılın sonunda ve onüçüncü yüzyılda Aristoteles'in çalışmalarıyla ve bunların Grekçe ve Arapça yorumlarıyla, Arapçadan yapılan çevirilerle, çok daha genel olarak

35 *A.g.e.*, 68-73

tanışıklık kurmuşlardı. Bir tür Aristoteles Rönesansı olarak da tanımlanabilecek bir dönemdi. Aristoteles ve Araplarla tanışıklıkta öne çıkan kişi, *doctor irrefragabilis*, Hales'li Alexander. Aristoteles'in mantıkla ilgili çalışmalarından ayrı olarak şimdi metafiziği ve doğa felsefesiyle tanışıklık kuran Batı Hıristiyan dünyası, Aristoteles'in felsefesindeki spekülatif yanı işlemekten ve geliştirmekten çok zihin düzeyindeki soyut tasımsal biçimlerle tartışmalı konuları ele alıyordu. İstanbul'dan getirilen ve Latinceye çevrilen Aristoteles'in kitapları zamanla sansüre uğradı ve yasaklandı. Mantıksal çalışmalara izin verilirken, metafizik, fizik ya da doğa felsefesi konularında dersler vermek yasaklandı. Ancak 1366 yılında durum tersine döndü ve bu kez iki kardinalin buyruğuyla *magister* olabilmek için Aristoteles'in önerilen kitaplarını – *Metafizik* ve *Fizik*'in bazı bölümleri – incelemek ve bunları açıklayabilecek yeteneğe sahip olduğunu kanıtlamak koşulu getirildi. En ünlü Alman Skolastiği, Aristoteles'in çalışmalarıyla ilgili yaptığı yorumlarla bilinen Albertus Magnus'tu. Grekçe ve Arapça bilmeden, Arap yorumlarının da yardımıyla Aristoteles'i açıklamaya çalışan Albertus Magnus'un genel olarak Grek felsefesi hakkındaki bilgisi oldukça kusurludur. Genel olarak Skolastisizm doğal nesnelerden uzak durmasına, doğaya karşı kör olmasına karşın, Albertus Magnus bu çizginin dışına çıkarak, doğayla ilgilenmiştir. Hegel, Albertus Magnus'un konuşan bir makine icat ettiğini yazar; öğrencisi Aquinas, makinenin içinde bir şeytan saklı olduğunu düşünür. Albertus Magnus'un felsefe tarihi konusundaki bilgisinin sorunlu olduğu, onun Platon'u, Sokrates'i ve Pythagoras'ı Stoacılar arasında saymasından bellidir[36].

Skolastisizmin gelişiminde dördüncü yönelimin merkezinde duran tartışmalı konu, 'Nominalizm ve Realizm Arasındaki Karşıtlık'tır. Genel olarak söylemek gerekirse, bu tartışma evrensel ve tekil arasındaki metafiziksel karşıtlıkla ilgilidir. Skolastik felsefe, pek çok yüzyıllar boyunca ilgisini bunda yoğunlaştırmıştır. Tartışmanın başlangıcı onbirinci yüzyıla kadar götürülür, ilk nominalist olarak Hegel Roscelinus'un adını anar. Hegel'e göre, Abelard da bir nominalistti. Roscelinus Üçlülük öğretisine karşı çıkmış ve bu yüzden 1092'de Soissons'da toplanan Kilise konsülü tarafından heretik olmakla suçlanmıştı. Evrensellerin gerçekliği tartışmasında, evrensellerin şeylerden ve insan düşüncesinden bağımsız olarak kendilerinde ve kendileri için gerçek olup olmadıkları ya da salt birer ad olup olmadıkları, dilsel öğeler olup olmadıkları üzerinde duruldu. Hegel, nominalizmin temsilcileri arasında Montagne'li Walther'i, William Occam'ı ve Buridan'ı da sayar. Hegel'e göre nominalizmin asıl savunucusu *doctor invincibilis* William Occam'dır. Nominalizm, en kaba biçimde, evrensel kavramların salt adlar olduğunu,

36 *A.g.e.*, 73-77

bunların ancak dilde bulunduklarını, yalnızca tekil şeylerin realitelerinin olduğunu ileri sürerken; buna karşılık, realizm tam karşıt bir yolda realiteyi yalnızca evrensellere atfetmekteydi. Evrenselden tekile geçiş konusunda bu iki teoriden hiç biri doğru değildi. Ancak Hegel, Skolastikler arasında bazılarının gerçek bir kavrayışa sahip olduklarını ve bunların bireyleşmeyi, tekilleşmeyi evrenselin ve gerçek ve evrensel olanın, Varlık'ın sınırlılığını bir olumsuzlama olarak kavradıklarını belirtir. Hegel, Thomas Aquinas'ın bir realist olduğunu yazar. Zaman içinde tartışmanın tarafları Occamcılar ve Aquinasçılar şeklinde ayrışırlar. Paris Üniversitesi Occam'ın öğretilerinin öğretilmesini ve yapıtlarından alıntılar yapılmasını yasaklar. Skolastiklerin başlıca sorunu, evrenselin tanımıydı ve bu kendi içinde daha modern zamanların kültürü için oldukça önemliydi. XI. Louis 1473'te nominalistlerin kitaplarına zorla el koyar ve öğretilerinin yayılmasını yasaklar. 1481'de bu yasak kaldırılır. Teoloji ve felsefe fakültelerinde Aristoteles, büyük yorumcuları İbn-i Rüşt, Albertus Magnus ve Thomas Aquinas'la birlikte yorumlanır ve incelenir[37].

Hegel'in ele aldığı bir başka başlık, beşinci olarak, 'Biçimsel Diyalektik'tir. Biçimsel diyalektik, dinsel ve felsefi içerikten uzak, her türden nesnelere, sorulara ve sorunlara uygulandı. Zihnin olanaklı tüm biçimsel ilişkileri yalnızca Kilise sistemine değil ama kendilerinde anlaşılabilir olan tüm şeylere aktarıldı ve bunlarda uygulandı. Bir yanda Skolastikler Kilise dogmalarını derinlemesine incelerken; diğer yanda, bunları oldukça uygunsuz, dışsal, duyusal, dünyasal ilişkiler içine katmakla tinsel olanı tinsellikten uzaklaştırıyorlardı. Skolastiklerin bu sonlu diyalektikle uğraşmaları, sonraki zamanlarda onların alay konusu olmalarına neden olacaktı. Toledo Başpiskoposu Julian ve Paschasius Radbertus, Hegel'in sözünü ettiği kişiler. Kilise dogmasına göre öldükten sonra bedenin yeniden dirileceğine inanılır. Biçimsel diyalektik bununla ilgili olarak şunları tartışır: Ölen kişi kaç yaşında olarak yeniden dirilecek? Çoçuk olarak mı, genç olarak mı, yoksa yaşlı olarak mı dirilecek? Ölülerin bedenlerinin durumu nasıl olacak? Şişmanlar şişman, zayıflar zayıf olarak mı dirilecekler? Yeniden dirilişte cinsiyet ayrımı olacak mı? vb. Bu türden sorulara verilen cevaplarda sonlu tasımlarda ve biçimlerde ileri geri giden düşünce, boş ve aptalca tartışmalarda çürümeye yüz tuttu. Hegel, zihnin bu türden barbarca ve hoyratça kullanımının tamamen irrasyonel olduğunu iddia ettikten sonra, bunun dişi bir domuzun üstüne altın bir gerdanlık(ya da bizdeki karşılığıyla, eşeğin üstüne altın semer) koymak gibi bir şey olduğunu yazar[38].

37 *A.g.e.*, 77-86
38 *A.g.e.*, 86-90

Altıncı ve son başlık altında Hegel, 'Mistikler'i konu edinir. Kendinde ve kendisi için olana ve doğası gereği tinsel, mutlak ve sonsuz olana zihnin ve duyusal ilişkilerin tasarımlarıyla yaklaşıp bunları sonluluğa ve dışsallığa indirgeyen eğilime karşılık, bunlara şurada ve burada karşı çıkan soylu tinlerin varlığından söz eder Hegel. Mistikler olarak adlandırdığı bu büyük Skolastiklerin, Kilisenin Skolastiklerinden ayırdedilmesi gerekir. Bunlar, yukarıdaki türden tartışmalara çok az ilgi duymuşlar ve Kilise öğretileri ve felsefi spekülasyon anlamında saflıklarını korumayı bilmişlerdir. Bunlardan bazıları Yeni-Platoncu çizgide felsefi çalışmalar kaleme alan dindar ve tinsel kişiliklerdi. Bunlarda, Mistisizm olarak da bilinen sahici felsefenin bulunduğunu yazar Hegel. İçselliğe yönelen bu düşünce Spinozacılıkla çok büyük bir benzerlik gösterir. Hegel Bonaventura'dan, Master Eckhart'tan, diğer Alman mistiklerinden söz etmez. Adlarını verdikleri, *theologica mystica*'nın yazarı John Callier ya da Gerson, Roger Bacon ve *doctor illuminatus* diye bilinen *theologia naturalis*'in yazarı Sabunde'li Raymundus'tur. Raymundus kendi icadı olan ve *ars magna* olarak bilinen düşünme tarzıyla ünlüdür[39].

VI

Felsefe Tarihi Dersleri'nin 'Ortaçağ Felsefesi'ne ayırdığı bölümün sonunda Hegel, Skolastiğin genel duruşnoktasıyla Skolastikler hakkındaki yargısını bildirir. Her ne kadar bunların inceledikleri konular soylu olsa da, bu kişiler soylu, ciddi ve eğitimli bireyler olsalar da, bir bütün olarak Skolastik felsefe, gerçek bir içeriği olmayan, bizde hiçbir gerçek ilginin uyanmasına yol açmayan ve kendisine geri dönmeyeceğimiz, barbarca bir felsefedir. Konusu din olsa da, boş zihnin bir biçimi olarak ulaştığı uç bir incelik noktasında temelsiz kategoriler bileşimleri arasında ileri geri gezinmekten başka bir şey yapmayan bir karaktere sahipti. Burada yaşamın krallığı ve ölümün krallığı olmak üzere iki farklı dünya ile karşılaşırız. Dışta ve yukarıda bulunan anlaşılır/düşünülür krallık, doğası gereği saf anlamda spekülatif olsa da, zihnin ve duyuların alanına sürülür. Duyulara hitap eden Baba ve Oğul ilişkisi gibi, tanrısal dünya da hayalgücüyle süslenip bezenir; düşünceler yerine meleklerle, azizlerle, şehitlerle doldurulur. Düşünceler söz konusu olduğunda bunlar zihnin biçimsel metafiziğinden başka bir şey değildirler. Duyulurüstü dünyada düşünen, evrensel, rasyonel kendinin-bilincinin realitesiyle karşılaşılmaz. Buna karşılık, doğal dünyada tanrısallığa yer yoktur, çünkü doğa Tanrının mezarıdır, Tanrı doğanın dışındadır. İsa'nın

39 *A.g.e.*, 91-94

yeryüzündeki yönetimi, hükümeti olarak Kilise daha üst bir konumdadır; çünkü din dünyasal, zamansal konularda hakimiyetini kurar, dünyasal iktidarın boyunduruk altına alınmasıyla Kilise teokrasi olur. Tanrısal krallığa, ölülerin ikametgahına ancak ölüm kapısıyla varılır. Benzer şekilde, doğal dünya da ölüdür. Uzlaşma mutlak değil, biçimseldir. Uzlaşma özlemi ancak öbür dünyaya yönelir. Öte yandan Ortaçağı barbarca bir dönem olarak adlandırmanın da bir yararı yok. Ortaçağ belli türden bir barbarlıktır, çünkü mutlak İdea ve en üst kültür barbarlığa gömülür ve bunda düşüncenin, zihnin payı vardır. Burada bir yandan barbarlığın ve sapkınlığın en çirkin biçimiyle karşılaştığımız gibi, diğer yandan daha ileri bir uzlaşmanın bitimsiz kaynağını da buluruz.

Skolastik felsefenin, teolojinin ve bunların yöntemlerinin tam karşısında, iç ve dış deneyimde, doğanın ve insanın *contemplatio*sunda 'sağlam, sağlıklı insan zihni'ni buluruz. Grek hümanizminin karakteri, somut herşeyin, Tin için ilgi çekici olan herşeyin insanın bağrında yerini bulması ve köklerinin insanın duygularında ve düşüncelerinde olmasıdır. Oysa Ortaçağda Tin olarak sonsuz gerçekliğin, tinsel insanlığının kendinin-bilincinde olmayan bir barbarlar ulusuna verildiği görülür. Doğru, bunlarda da söz konusu olan insan bağrıdır; ama bu henüz bir insan Tini değildir. Mutlak gerçeklik henüz kendisini edimsel bilinçte gerçek kılmaz.

Bilim, sağlam bir temelden yoksundur. Düşünen zihin kendisini ilkin bütünüyle spekülatif bir içerikte olan dinin gizemlerine uygulasa da, rasyonel içerik olarak Tin biçiminde henüz yerini bulmaz. Düşünce soyuttur, sonlu zihindir, kendi içinde biçimsel ve içeriksiz olan bir düşünce tarzıdır, derinliği olan konuların yabancısıdır. Dinde düşünce verili içeriğe sıkı sıkıya bağlı kaldıkça, bu içeriği kanıtlayabilir, tıpkı bir geometrik önermeyi kanıtlar gibi. Ancak düşünce bununla gene de doyum bulamaz. İçeriği kanıtlasa da, 'Ben' bunu anlamaz. Kanıtlamada eksik olan 'Ben'dir, iç bağdır, düşüncenin içselliğidir.

Haçlı Seferleri'nin sonucunda Hıristiyan dünya içine düştüğü yanlıştan kendisini kurtarmaya çalışır. Bu politik-tarihsel deneyim aracılığıyla, daha önceleri küçümsedikleri edimsel realiteye sımsıkı sarılmaları ve kendi anlaşılır dünyalarının olgusallaşmasını burada aramaları gerektiğini öğrenirler. Aradıkları şeyi, Tini, kendilerinde, düşüncenin şimdisinde bulmuşlardı. Eylemleri, amaçları ve ilgileri doğru olduğundan ve evrensel olduğundan, şimdi varolan rasyoneldir. Şimdi düşünce, akıl bu dünyadadır. Ortaçağın kendisiz Tinine karşı şimdi Tin kendisini evinde bulur, kendi kendisiyledir.

Zamanın, çağın yeni Tininin yönelimi budur; *mundis intelligibilis*i yüzüstü bırakıp, gözünü şimdiye ve buraya, bu dünyaya, bu-yana diker. Sonlu gökler dinsel içeriğinden soyutlanır. Bu bir devrimdir. Düşüncelerinin realitenin dışında olması gibi Skolastik felsefe yitip gider. Bu zamana değin tanrısal gerçekliğin kendi tekelinde olduğunu iddia eden Kilisenin yerini zamansal-dünyasal hükümet düzeni ve hukuku alır, şimdide bulunan kendisini tanrısal bir hükümet olarak dayatır. Dünyasal iktidar, dünyasal yaşam, kendinin-bilinci Kilisenin tanrısal ilkesini kendisine alarak sert ve acımasız karşıtlığı ortadan kaldırır[40].

Bilimlerin ve sanatların yeniden canlanmasıyla insanlık uzun, çalkantılı, korkutucu fırtınalı geceden sonra ilk kez güzel bir günün doğmakta olduğunun müjdesini veren tan kızıllığıyla 'yeni doğum'una hazırlanır.

VII

Hegel'in *Felsefe Tarihi Dersleri*'nde Ortaçağ felsefesine ayırdığı sayfalar, günümüz Ortaçağ felsefesi uzmanlarının fazla dikkatini çekmeyecektir. Hegel, bir 'Ortaçağcı' değildir; daha çok, 'Ortaçağ-karşıtı önyargı'ya sahip birisi olarak değerlendirilir – Rönesans hümanizmiyle ve Protestan reformasyonuyla başlayıp Aydınlanmada en yüksek noktasına ulaşan modern düşünceyi karakterize eden bir önyargı[41]. Her ne kadar Hegel Ortaçağ teolog-filozoflarını geçiştirerek açıklasa da, bu dönemle ilgili yaptığı genel değerlendirmeler, üzerinde durulmayı hak eden düşünceler içerir. Ortaçağ felsefesi de, Hegel açısından, eğrisiyle doğrusuyla, Tinin kendinin-bilincine doğru yürüyüşünde zorunlu bir aşamadır. Herşeye karşın, Hegel'de Ortaçağ felsefesinin parlak bir çözümlemesiyle karşılaşırız ve bu Aydınlanmanın yaklaşımından oldukça farklıdır.

Hegel'in Ortaçağ felsefesiyle ilgili pek çok şeyi *Dersler*'inin dışında tuttuğu doğrudur. Grek felsefesi üç ciltlik *Dersler*'in ilk iki cildini kaplarken, üçüncü cilt Ortaçağa ve Modern döneme ayrılmıştır. Ancak Hegel, kendi zamanında öne çıkan pek çok çağdaşını da *Dersler*'inde görmezden gelir. Felsefe tarihi çalışmasında kaynaklara yönelmenin ne kadar zorunlu olduğu konusunda ısrar eden Hegel'in, Ortaçağ felsefesine yaklaşımında bu *motto*sundan uzaklaştığı söylenebilir. Hegel'in Ortaçağ felsefesi tasarımı Grek felsefesi ve modern felsefe tasarımlarıyla eşitlenemez. Ancak, Ortaçağ felsefesinin girişine ve bu dönemin sonuç değerlendirmesine ayırdığı sayfalar orijinaldir

40 *A.g.e.*, 94-107.

41 Joël Biard, "The Middle Ages in Hegel's History of Philosophy", *The Philosophical Forum*, c. XXXI, No.3-4 (Aralık 2000): 248-260.

– Hegel'in felsefesini anlamak isteyenler için özenle üzerinde durulmayı hak eden bölümler. Hegel'in Ortaçağ'ın felsefi mirasına yaklaşımında bu anlamda, iki yanı ayırdetmek mümkün: Birisi, elinin altında hazır bulundurduğu temel felsefe tarihlerinden elde etttiği Ortaçağ filozofları hakkında kısa, özet bilgiler; diğeri, gerek bu dönemle ilgili 'Giriş'te gerekse de sonuç değerlendirmesindeki orijinal düşünceleri.

Modern öznellik ilkesinin, zamanla öznelciliğe evrilmesi karşısında Hegel'in en azından bu konuyla ilgili olarak Ortaçağa sempati duyduğu kolaylıkla görülecektir. Hegel, modern öznellik ilkesinin kararlı bir savunucusudur. Ancak öznellik, kolaylıkla öznelcilik olabilmektedir. Hegel, kendi zamanının Protestan teolojisinde bu öznelciliğin yansımasını bulur. Luther'in kendisinde bile öznelciliğe açılan bir kapı olduğunu düşünür. Luther'in inanç dediği şey öznel bir özellik olarak çok yüksek bir konuma yerleştirilir; ancak bu özellik kendi içinde boş ve eksiktir. Gerçeklik, nesnel yanı da gerektirir. Modern öznelliğin üstünlüğünün bu kararlı savunucusu, bu öznelliğin boş bir öznelciliğe, içerikten yoksun bir öznelliğe savrulmasına karşı çıkar. Çağdaşlarının felsefi ve dinsel yaklaşımlarında ağır basan öznelciliğe ve Protestan teolojinin öznelciliğine karşı Hegel, şaşırtıcı bir biçimde, çok daha spekülatif bir karaktere sahip olduğunu düşündüğü Ortaçağ teolojisini över.

Hegel'in Ortaçağ felsefesini değerlendirme biçimi, *Dersler*'inin önemini azaltmayacağı gibi değerini de küçültmez. Onun felsefe tarihi, felsefi sisteminden ayrı görülemeyeceğinden, *Dersler*'de felsefe tarihinin bazı dönemlerinin, bazı filozoflarının geçiştirilmiş olması ya da hiç anılmaması anlayışla karşılanmalıdır.

> Büyüklüğü öyle ün salacak ki,
> düşmanlarının bile dilleri
> çözülecek övmek için onu[42].

42 Dante Alighieri, *İlahi Komedya. Cennet*, çev. Rekin Teksoy (İstanbul: Oğlak Yayıncılık, 1998), XVII, 85-88.

Kaynakça

Alighieri, Dante. *İlahi Komedya*. Çeviren Rekin Teksoy. İstanbul: Oğlak Yayıncılık, 1998.

Biard, Joël. "The Middle Ages in Hegel's History of Philosophy". *The Philosophical Forum*, c. XXXI, No.3-4 (Aralık 2000): 248-260.

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. *Lectures on the History of Philosophy*. 3. cilt. İngilizceye Çevirenler E. S. Haldane ve Frances H. Simson. Londra: Routledge and Kegan Paul & New York: The Humanities Press, 1974.

A Critical New Testament. Greek and English. New York: John Wiley and Sons, 1879.

İncil (*Sevinç Getirici Haber*) (İstanbul: Kitabı Mukaddes Şirket, 1988-1989).

PERSPEKTİF:
BİLİM VE GÜZEL SANATLARIN KESİŞİMİNDE BİR BİÇİM TARTIŞMASI

Samet MOR[*]

PERSPECTIVE:
A FORM DISPUTE
AT THE INTERSECTION OF SCIENCE AND FINE ARTS

Öz

Ortaçağın karanlığı içinde insanlığa 'yeniden doğuşu' vadeden Rönesans'ın, hümanizmin itkisiyle Kilise'ye birey üzerinden açtığı cephede güzel sanatların etkisini yabana atmamak gerekir. Bu başkaldırıda başrollerden birini ise çok da beklenmedik bir alan olan resim-tasvir alır. Kilise'nin tahakkümünün baskın şekilde hissedildiği alanlardan biri olan tasvir ihtisası, Rönesans ustalarınca adım adım geliştirilen perspektif yöntemi ile bireye ve onun psikofizyolojik durumuna bağımlı hale getirilir. Böylece, resim; Batı kültürünü Kilise taassubundan kurtarıp, 'şimdi ve burada'ya taşımakta önemli bir görev üstlenir. Yaşanılan dünyayı *(Lebenswelt)* olduğu gibi resmetmenin peşine düşen Rönesans ustaları aradıkları bilginin farklı bir coğrafyada üretilmiş olduğunu fark ederler. İslam coğrafyasında Marifetullah'ı yani *'noumenon'*u anlamak için yaşanılan dünyanın yani *'phenomena'*ların peşine düşmüş düşünürlerin en çok kafa yorduğu alanlardan biri olan *'ilm-i menâzır',* başka bir deyişle görünenin ilmi, perspektif konusunda Rönesans ustalarına dayanak olur. Bu noktada, bir düşünce insanına ve onun çalışmalarına ayrıca değinmek gerekir. Perspektife bugünkü kaidelerini kazandıran, görmeyi metafizikten arındırıp bireye indirgeyen ve hakim görüş olan göz-ışın teorisi yerine nesne-ışın teorisini savunan İbn-i Heysem'in -Batı'da bilindiği adıyla Alhazen- çalışmaları, bilhassa *'Kitab-ül Menâzır'*, Batı'da bilindiği adlarıyla *'Perspectivae'* ve *'De Aspectus'* bu alanın referans noktalarının başında gelir. Fakat aşama aşama sistematize olup rasyonelleşerek yerini sağlamlaştıran bu yeni tasvir biçimi,

[*]İstanbul Teknik Üniversitesi, Mimarlık Bölümü, Doktora Öğrencisi, sametmor@hotmail.com.

Felsefi Düşün Akademik Felsefe Dergisi, Sayı: 10 / Ortaçağ ve Rönesans Felsefesi, Nisan 2018: 235-255.
(Makale Gönderim: 29.12.2017 / Makale Kabul: 23.03.2018)

onu mümkün kılan matematik ve geometrinin aşkınsal semboller olmaktan çok bu dünyayı anlamamıza yardımcı olacağına inanan İslam ekolünü; akıllardaki Rönesans algısına uymadığı gerekçesiyle sahnenin dışına iter. Bu kenara itilişi analiz eden yazı, iki kültürün karşılaşması sonucu mümkün olan ve bilim ile sanat tarihinin nadir iç içe olduğu konuların başında gelen perspektif ihtisasının geçirdiği serüveni adım adım incelemektedir.

Anahtar Kelimeler: İbn-i Heysem, Rönesans, yaşam dünyası, Ortaçağ, numen, fenomen, perspektif, ilm-i menâzır.

Abstract

It should be noticed that fine arts played an important role against the 'church' with the urge of the humanism when Renaissance promises the re-birth to humankind from within the darkness of the Medieval thought. But the main leverage came from an unexpected field: depicture – painting. As in all other fields, 'Church' domination is noticeable on depicturing; however, by virtue of Renaissance masters, the method of perspective was enhanced step by step. In consequence of that, depicturing became more dependent on individual and its psychophysiology. As a result, painting set free the Western culture from the 'church's bigotry and relocate it to *'hic et nunc'*.Renaissance masters realised that the idea and the method of the de-picturing the living-world *(Lebenswelt)* were already propounded in a totally different geography. The knowledge of the *phenomena*, so called *'ilm-i menâzır'*, which were studied to understand the *'noumenon'* and its ingenuity *(Marifetullah)*, form a foundation for the order of perspective. In that entire corpus, one figure and his works have a remarkable place, whose name is İbn al-Haytham , also known Alhazen. In his work *'Kitab al Manazir'*, also known as *'Perspectivae'* and *'De Aspectus'*, he sorts the metaphysics out from the perception and justifies the object-ray theory instead of the eye-ray theory, which makes the perspective a canonic method. Nevertheless, Renaissance thought thrust aside these Islamic background which systematizes and rationalizes the method phase by phase for the sake of Renaissance image. The history of art and the history of science are rarely superposed and traced in a common matter like perspective. So the essay analyzes the elimination of Islamic background and follows the steps of these encountering cultures which shape the perspective method.

Keywords: Alhazen, İbn al-Haytham, Renaissance, Lebenswelt, Medieval, noumenon, phonemena, perspective, optic.

***

Ve bütün dünyanın dili bir, sözü birdi.
Tekvin, Yaratılış 11-1

Rönesans sonrası, akılcılıkla beraber neyin değiştiğini anlamak için, öncesini iyi tahayyül etmek gerekir. Eski Ahit'in ilk kitabında yer alan bu kelimeler dizini, belki de konu edilecek zaman aralığını anlatmak için en doğru giriş olacaktır. Çünkü Bedia Akarsu'nun da belirttiği üzere Ortaçağ'ın sonuna kadar hüküm süren bu düşünce sistemi;

> …her şeyden önce bir öğreticidir, araştırıcı değil. Bu felsefe doğruluğu aramaz, çünkü ona zaten sahip olduğuna inanır; öğrenme ise okumaya dayanır, araştırmaya değil.[1]

İnsanlık tarihinin omurlarından birini yadsınamaz biçimde oluşturan bu aralık, 15.yy başlarında ufak kıvılcımlarını gördüğümüz 17. yy.'da ise alev topuna dönmüş bir biçimde önüne geleni kül ederek ilerleyen 'usculuk' ateşiyle kapanır. Bu ateş, insanlığın o güne kadar kabul gören bütün değerleri üzerinden öyle bir geçer ki sadece bir dönemi bitirmekle kalmaz; katı olan herşeyi de buharlaştırır.

Rönesans Kıvılcımı

Sözü edilen düşünce ikliminin içinden doğan Rönesans 'yeni' bir arayışı; 'eski', köhnemiş olandan kopuşu vadediyordu. Burada kendisinden kopmak - sıyrılmak istenilen ise Ortaçağ'ı ilmek ilmek dokuyan ve yeryüzünü asırlar boyu sürecek hazin bir karanlığa[2] sokan değerler sisteminin tümü idi. Leon Battista Alberti'nin sürgünden sonra döndüğü Floransa'da, dönemin bir başka büyük dâhisi olan Filippo Brunelleschi'ye yazdığı mektuptaki

---

1 Bedia Akarsu, *Çağdaş Felsefe: Kant'tan Günümüze Felsefe Akımları* (İstanbul: İnkılap Kitabevi, 1987), 15-16.

2 Metnin hemen başında şu uyarıyı yapmak faydalı olacaktır. Metnin muhtelif noktalarında tekrarlanan 'karanlık' sözcüğü ile anlatılmak istenen; Ortaçağ diye adlandırdığımız zaman aralığı içinde hiçbir düşünce, hiçbir teknolojik gelişme, hiçbir 'yenilik' üretilmediği sanısı ve buna müteakip 'Aydınlanmacı' söylemin bu zaman dilimini adeta koca bir boşlukmuşçasına nitelendirmesi sonucu ortaya çıkan 'Karanlık Çağ' isimlendirmesine yapılan bir referans değildir. Aksine; metin kurgusu içinde böyle bir tavrın savunulması da mümkün olamaz. Burada 'karanlık' sözcüğüyle anlatılmak istenen; Luc Ferry'nin ifadesiyle kutsalın, kozmik nizamla özdeş olmaktan çıkıp bir kişide cisimleşmesi ve dinin, imana(naslara) yer açmak için aklın kullanımını sınırlama çağrısıdır. Bkz. Luc Ferry, *Gençler için Batı Felsefesi*, çev. Devrim Çetinkasap, 6. Baskı, (İstanbul: Türkiye İş Bankası Yayınları,2017), 50.

> Güçlü Antikçağ'ın birçok mükemmel ve yüksek seviyeli sanatının ve biliminin günümüzde varolmamasına, hatta tamamen kaybolmuş olmasına hep hem hayret eder hem de üzülürüm… Ressamlara, heykeltıraşlara, mimarlara, müzisyenlere, geometricilere, usta belagatçilere, kahinlere ve benzer soylu ve şaşırtıcı zihinlere bugün pek rastlanmıyor; onları övecek fazla kimse de yok zaten.[3]

cümleleri insanlığın içinde bulunduğu izan tutulmasını anlatmaya yetecek kadar açıktır. Özellikle cümlenin sonundaki 'onları övecek fazla kimse de yok zaten' kısmı, içinde bulunulan karadeliğin yarattığı karanlığı güzel bir şekilde betimler. Böyle bir ortamda *Re-naissance*, kelime anlamına uygun bir biçimde yeniden doğuşu insanoğluna sunar. Fakat bu doğuş ancak 17.yy'a gelindiğinde bir kopuş halini alacak ve bilim temelli fikri bir olgunluğa doğru açılan yolun habercisi olacaktır. Rönesans düşüncesinin bulanık ve sallantılı sistemleri ancak bir buçuk asra yakın bir zaman geçmesinden sonra sağlamlığa ulaşabilecektir. Macit Gökberk, bahsi geçen bulanıklığı 'bu dönemde bilimin, soyut düşünmeden daha çok Yeni-Platoncu mistisizme daha yakın olduğu; Paracelsus'ta da görülebileceği gibi, kimya kavramından simya (alaşımi), astronomi yerine astrolojinin anlaşıldığı'[4] tespitiyle açıklar. Daha da açık ifade etmek gerekirse, yavaş yavaş palazlanan bu düşünce sistemi Ortaçağ'ın yükünden[5] bir anda kopamaz ve onu belli bir süre daha üzerinde taşımaya devam eder. Bu sebepten ötürü kendine yeni soru(n)lar bul(a)mamış, sorunlarını Antik Çağ'dan devşirmiştir. Gökberk'in de ifade ettiği biçimde geçiş döneminin 'genç' ve 'görgüsüz' düşünce yapısı, kapsamı ve çeşitliliği hayli geniş olan sorunları Antik Çağ'ın otoritelerini 'örnek alarak' hatta onları taklit ederek işlemiştir. Kısacası, bu yeni dönemin ilk zamanları antik kültürün alınıp benimsendiği özgün sayılamayacak bir dönemdir. Ancak onunla iyice tanıştıktan –hatırladıktan- ve onun büyük okulunda yetiştikten sonra kendi yaratılarını ortaya koymayı başarabilecektir[6]. Üstesinden gelinmesi zor zihin bulanıklığının içinden doğa bilimlerinin ortaya çıkabilmesi ise topyekûn bir hareketle değil; Rönesans düşüncesinin sunduğu ortamın devamıyla mümkün olan, Nicolaus Kopernikus, Galileo Galilei gibi isimlerin kişisel başkaldırılarıyla elde edilen kazanımlarla olur. Rönesans sürecinde hızla ilerleme kaydeden 'matematik-

---

3 Leon Battista Alberti, *Resim ve Heykel Üzerine*, çev. Atilla Erol, 1.Baskı (İstanbul: Janus Yayıncılık, 2015), 11.

4 Macit Gökberk, *Felsefe Tarihi* (İstanbul: Remzi Kitabevi, 1961), 223.

5 Hümanizm'in öncülerinden Francesco Petrarca'nın külliyatı bu yükün sırtlanılmasına örnek olarak gösterilebilir. Bkz. Antik Roma ve İncil'den tarihi şahsiyetlerin biyografilerini anlattığı Ünlü Kişiler Üzerine *(De Viris Illustribus)* adlı eseri.

6 Gökberk, *Felsefe Tarihi*,167.

fiziğin' doğa yapısını açıklayabilmedeki başarısı sonucunda da Baruch Spinoza başta olmak üzere 17.yy düşünürlerinde 'Tanrı ve Doğa'nın farklı isme sahip aynı gerçeklikler' olduğu kanısı belirmiştir. Çünkü Kopernikus'un getirdiği evren modeliyle beraber Aristotelesci fizik ve onun dayandığı Skolastik düşünce darmaduman olmuş, ayın üstündeki (gezegenler ile yıldızlar) ve altındaki *(sublunar)* ayrımının sonu gelmiş, yeryüzünün de bir gökcismi olduğunun anlaşılmasıyla başta Hristiyan metafiziği olmak üzere bütün anlam dünyaları kendini boşlukta bulmuştur.

Yani; ereksel bir evren sisteminden mekanik bir evren modeline geçilmiştir. Bu boşluğa düşme, düşünce alanında olduğu gibi güzel sanatlarda da büyük bir yankı bulacak, ereksel dünya anlayışından, özne merkezli dünya anlayışına geçiş ile yaşanılan dünya ve gerçeklik tartışması, Kantçı bir ifadeyle *'phenomena'* ile *'noumenon'* ayrımı Antik Çağ'dan sonra bir kez daha ama farklı biçimlerde insanlığın düşünce alanına girecektir.

Sembollerin Kökleri ile İmtihanı

Peki, bu matematik-fizik ile insanoğlu daha önceki çağlarda gözden kaçırdığı veya Kilise'nin baskısı yüzünden hiç oralı olmadığı neyi başarır? Sanılanın aksine; yaşanılan, bilimin icadı değil, bir paradigma değişikliğidir. Artık; düşünen, araştıran, gözlemleyen, deneyen ve deneyimleyen özne *(subjectum)*, kendi egemenliği altında ve özgürlük içinde yeni bir sistem kurar.

Klasik geometri ve matematiğin yaşanılan dünyayı -Husserlci bir deyimle *'Lebenswelt'*i-[7] açıklamada kullanılmasının temellerini görmek için çok da eskilere gitmeye lüzum yoktur. Çünkü klasik geometri olarak nitelendirdiğimiz, Antik Yunan'da *'mathesis'* diye adlandırılan göstergeler, ulvi düzenlerin sembolleri olmaktan başka bir anlam taşımazlar. Sayılar ve geometri, hayatın değişkenliği ve akışına karşı sabit ve değişmez duran ideallerin prototipinden başka bir şey değildir. *Mathesis*'in bilgisinin ancak büyücülere ait olduğuna, astronominin ise asla ontolojik alandan kopamayacağına, astronomların cennetin sistemini çözen büyücüler olduğuna ve sayı sistemlerinin bunun aşkınsal sembolleri olduğuna inanılır. Ancak yıllar sonra keşfedilen bir hiyeroglif -Menna'nın Mezarı- bilim tarihçilerini çok şaşırtacak bir tasviri insanlığın dikkatine sunmuştur. Farklı

[7] Edmund Husserl, *The Crisis of European Science*, çev. David Carr (Illinois: Northwestern University Press, 1970), 108.

bir coğrafyada, geometriye[8] isim veren Tanrıça Gaia yani yerküre ile direkt ilintilendirilebilmesi pek mümkün olan bu resim, antik dönemlerde sayıların; aşkınsal semboller olduğu tabusunu yıkmış ve tarih sahnesine yeni bir meslek kolunu takdim etmiştir: *Harpedonapt. Harpedone* ve *apdo* kelimelerinin birleşiminden meydana gelen bu sözcük yeni bir mesleğin de adı olur: İp çekenler[9]. Bugünün kadastro memurları diyebileceğimiz meslek kolu, Nil Nehrinin taşkınları sonucu yok olan arazi sınırlarını tekrar taksim etme görevi başta olmak üzere çeşitli görevlerde bulunurlar. Yani matematik ve geometri; gök cisimlerinin dolayısıyla Tanrıların anlaşılması için değil, yerkürenin ölçülmesi gibi dünyevi sebepler için kullanılır. Fakat Ege kıyısında Thales'in; hesaplama pratikleri bu denli gelişmiş olan Mısır hinterlandından öğrendiği yöntemleri, Güneş tutulmasını hesaplamada kullanarak gökcisimlerinin de öngörülebilir olduğunu göstermesi, çağdaşları tarafından kabul görmez ve neticesinde onu Tanrılık atfedilen bir bireye dönüştürür. İşte bu durumdan tekrar kopuşu sağlayan Galileocu devrim, güzel sanatlar pratiği açısından iki kere önem kazanır. Çünkü bu paradigma değişikliği geometri ve sayıların cennetten gelme oldukları tabusunu yıkar, onların ulvi karakterlerinin altını yavaş yavaş boşaltır. Alberto Perez Gomez'in de belirttiği gibi; bu dönemde sanat ve zanaat geleneğinin aşkınsal yönelimi yolundan sapar, yavaş yavaş teknik bir alan haline evrilmeye başlar[10]. Bahsi geçen kırılmanın meslek erbapları üzerindeki etkisi ise 'çizmeyi bilmeyen loncalardan *(prelitered guild culture)* yeni üretim teknikleri geliştirme kabiliyete sahip tasarımcılığa geçiş' olur[11]. Doğa bilimlerinin artan bir ivmede gelişmesiyle sonu pozitivizme varan bu yol, bilginin sistematize ve matematize edilmesiyle elde olanı, metafiziğe dolayısıyla aşkınsallığa ihtiyaç duymadan açıklamanın çatkısını da kurmuş olur. Böylece Mikel Dufrenne'in de vurguladığı gibi "gerçek, şiirin (başka bir deyişle metaforun) alanından çıkıp bilimin alanına girer"[12].

---

8 Antik Yunanca kökeni *geo-metria* olan bu sözcük, Uranüs'ün eşi ve Titanların annesi olan Tanrıça Gaia ve onun cisimleşmiş hali olan yerküre yani *'geo'* ile ölçüm anlamına gelen *'metria'* kelimelerinin birleşmesinden oluşmuştur.

9 Corrina Rossi, *Architecture and Mathematics in Ancient Egypt,* (Cambridge: Cambridge University Press, 2004.) 157.

10 Alberto Perez Gomez, *Architecture and the Crisis of the Modern* Science. (Massachusetts: MIT Press, 1985), 8-10.

11 Kenneth Frampton, *Reflections of the Autonomy of Architecture: A Critique of Comtemporary Production.* Ed: D. Ghirodi. (Washington. DC.: Bay Press, 1991), 3.

12 Mikel Dufrenne, *Le Poetique*, (Paris: Presses Universitaires de France,1963), 7-57.

Yaşanılan Dünyanın *(Lebenswelt)* Temsili

> Algının dünyası, yani bize duyularımızla ve gündelik yaşamdaki tutumuzla açılan dünya, ilk bakışta en iyi bildiğimiz dünya gibi geliyor, ona erişmek için araçlara hesaplara gerek yok çünkü.[13]
>
> Maurice Merleau-Ponty

Hiç kuşkusuz Maurice Merleau-Ponty'nin bu fikri 15.yy. İtalya'sında kabul görür bir pozisyonda değildir. Çünkü Merleau-Ponty için 'yaşanılan dünya' bir imgeye indirilemez. O, durağan bir imge olmaktansa bir devingenlik, bir oluş halidir. Ancak başta Brunelleschi olmak üzere birçok İtalyan sanatçı, ânı tecrit ederek gördüğü gibi resmetmenin yollarını, kurallarını ararlar. Çünkü onlar, konuşmanın bile çoğu zaman şeylerin nasıl görüldüğünü dile getirmekten başka bir şey olmadığının farkında[14] ve bunu açıklığa kavuşturma gayretindedirler. Fakat 'görüneni' anlamanın ve kuramsallaştırmanın peşine farklı bir coğrafyada ve kültürde çoktan düşülmüştür. *İlmi-i menâzır*[15] adı verilen bu teori, 'var olan'dan çok 'görünen'

---

13 Maurice Merleau- Ponty, *Algılanan Dünya*, çev. Ömer Aygün, 4. Baskı (İstanbul: Metis Yayınevi, 2014), 11.

14 John Berger, *Görme Biçimleri*, çev. Yurdanur Salman, 24. Basım (İstanbul: Metis Yayıncılık, 2017), 9.

15 Tarih boyunca görme ile ilgili hakim iki teorinin olduğunu söyleyebiliriz: 'Göz-ışın' ve 'nesne-ışın' teorisi. İlk tezlerini Leukipos ve Demokritos'ta gördüğümüz nesne-ışın teorisi, nesnenin kendi biçimini içeren sürekli bir yayılım yaptığına ve bu yayılımı gözün yakalamasıyla görme olayının gerçekleştirdiğini öne sürerken; dönemin geometri ve matematik ilminden destek alamadığı için göz-ışın teorisinin hakim görüş olmasına engel olamamıştır. İlk detaylı ve oturaklı anlatımını Alkmenon'da gördüğümüz göz-ışın teorisinde ise tam tersi bir yöntem söz konusudur. Işığın kaynağının göz olduğunu ve nesneye ulaşmasıyla görme işlevinin gerçekleştiğini savunan bu teori, Euklides, Batlamyus, El-Kindi, İbn-i Rüşd, İbn-i Sina gibi bilim adamlarının kırılma-yansıma gibi fenomenleri açıklamak için uzunca bir süre başvurduğu kuram olmuştur. Farabi ve özellikle Ebubekir Razi'nin *'Kitâbun fî Keyfiyet-il-Ebsâr'* – 'Görmek'e Dair- eseriyle beraber göz-ışın teorisinin dayanaklarının geçerliliğinin sorgulanmasına ve nesne-ışın teorisinin gün yüzüne çıkarak tekrar hakim kuram haline gelmesi kaçınılmaz olmuştur . Göz tarafından bütün evreni dolduracak bir yayılım olmayacağını düşünen İbn-i Heysem'in gözlem ve deneye dayanan çalışmalarıyla birlikte göz-ışın teorisini bilim tarihi yazınının geride bırakılmış bir parçası olmaya mahkum etmiştir.
Daha ayrıntılı bir inceleme için; William Keith Chambers Guthrie, *İlkçağ Felsefesi Tarihi*, çev. Ahmet Cevizci (İstanbul:Gündoğan Yayınları,1988).75 ; Ahmet Ağırakça, *"İslam Tıp Tarihi Başlangıcından VII. / XIII. Yuzyıla Kadar"* (İstanbul:Çağdaş Basın Yayın,2004),176-178 ; Hüseyin Gazi Topdemir, "Platon'da Bilgi Kaynağı Olarak Görme", *Felsefe Dünyası*, sayı 46(2007) ; "*Işığın Öyküsü Mitolojiden Matematiğe Işık Kuramlarının Tarihsel Gelişimi*" (Ankara: Tübitak Yayınları, 2007) ; *"İbn El-Heysem ve Yeni Optik"* (Ankara: Lotus Yayıncılık,2008) incelenebilir.

ile ilgilenir[16]. Ampirik gözlem ve matematik arasındaki boşluğu doldurmayı amaçlayan bu kuram, birçok Arap düşünür tarafından 'Marifetullah'ın[17] sırrına varmak gayesiyle araştırılmıştır. Bu arayış tam olarak da Husserl'in çerçevesini asırlar sonra çizdiği, bizi kuşatan, tüm yapıp etmelerin, kültürün, eşyaların, sanatın kısacası (yaratılmış) her şeyin geçtiği, zaman ve uzamın içinde olan dünyanın[18] – *Lebenswelt'in-* kavranmasına yönelik bir girişimdir.

'Yaşanılan dünya'nın *(Lebenswelt)* 15.yy. düşünce ikliminde bu denli anlaşılmaya çalışılması tesadüf değildir. Neticede geride bırakılmaya çalışılan Ortaçağ felsefesi bir din felsefesidir ve görevi, dinsel dogmaları sağlam bir çerçeve içine yerleştirmektir. Kilise'nin uhrevi ve dünyevi tüm kurumları zapturapt altına aldığı bir ortamda henüz birey olamamış insanın elinde hakimiyeti en kolay ele geçirebileceği alan olarak 'yaşam çevresi' durmaktadır. Akarsu, bu yönelişi Calvin ve Luther Kiliselerinin manastır yaşamına olan itirazı üzerinden açıklar. Çünkü "insan, artık dünya içinde yaşamak, kendisini dünyasından uzaklaştırmamak ve dünyaya sırtını dönmemek istemektedir; zira o, yalnızca dinsel içe kapanışlar için yaratılmış bir varlık değildir"[19]. Kısacası, 'doğru'nun bir ve tek, en önemlisi de Kutsal Kitap'ta yazdığı gibi olmadığının yavaş yavaş farkına varılmasıyla birlikte insanın en kolay erişebileceği mecraya yönelmesi çok da zor olmaz. Jean-François Lyotard'ın da ifade ettiği üzere '*Lebenswelt*'te 'doğruluk', düşüncenin nesnesiyle tam uyumluluğu gibi bir dert üzerinden tanımlanmaz. Çünkü böyle bir tanım yapmak, bir yandan düşünceyi öbür yandan da tüm nesneyi, birbirine göre tam bir 'dışşallık' ilişkisi içinde 'seyretme' iddiası taşır[20]. Bu da İslam düşüncesinde de olduğu gibi insana ait bir cüz olamaz. Yaratılan ve yaşanan dünya ancak 'Hak-ikatin' duyulara gelen bir yansıması olarak karşımıza çıkar. Bu noktada, Epikürosçu geleneğin cevabı ise daha uç bir noktada bulunmaktadır. Diogenes Laertios'un aktardığı üzere; "duyuların akılla ilgisi yoktur ve anımsama yetisinden de yoksundurlar; çünkü duyular ne kendi kendine hareket eder, ne de dışardan harekete geçirilip bir şey ekleyebilir ya da çıkarabilir; duyumları yalanlayabilecek bir şey de yoktur"[21].

---

16 Hans Belting. *Floransa ve Bağdat: Doğu'da ve Batı'da Bakışın Tarihi,* çev. Zehra Aksu Yılmazer (İstanbul: Koç Üniversitesi Yayınları, 2012), 14.

17 Yaratılmıştaki ustalığı, marifeti anlamaya ve O'nun vahdaniyetini bunlar üzerinden tanımayı amaçlayan ilme verilen isim. Bu arayış için bir itki olarak Zariyat suresinin 20.-21. ayetlerini delil gösterilebilir: *'Yeryüzünde de ve kendi özünüzde de deliller var iyiden iyiye inanmış olanlara, hâlâ mı görmezsiniz?'*

18 Husserl, *The Crisis of European Science*, 49-53.

19 Akarsu, *Çağdaş Felsefe: Kant'tan Günümüze Felsefe Akımları*, 17.

20 Jean-François Lyotard. *Fenomenoloji*, çev. İsmet Birkan (Ankara: Dost Yayınevi,2007), 47.

21 Diogenes Laertios. *Ünlü Filozofların yaşamları ve Öğretileri*, çev. Candan Şentuna (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları,2007), X,31-32, 486-487.

Çünkü duyuların nesne ile aracısız-doğrudan teması, nesneyi yansıtırken herhangi bir etkiye maruz kalmalarını da engeller. Bu sebeple nesneyi olduğu gibi yansıtmalarının önünde hiçbir engel yoktur. Ancak sav burada sınırlı kalmaz. Epiküros'a göre duyusal olarak algılanan şey bir 'dış nesne' değil, ona ilişkin 'imge'dir. Sonuç olarak da algıya gelen her 'imge' yalanlanamayacağından dolayı aynı derecede doğruluk iddiası taşır. Ancak bu doğruluk 'imge'ye ait bir doğruluktur, nesneye değil[22]. Bu da bize hiçbir deneyimin diğerinden daha doğru veya yanlış olmadığını gösterir. Yani; birey için 'doğru', Kutsal Kitap'ta işaret edilenin aksine tekil değil, 'doğrular' biçimindedir. Bu da pek tabii 'insan olmanın çeşitliliğini', bireyi ve bireyin 'dünyasını' arayan ve anlamaya çalışan hümanizm düşüncesiyle denk düşmektedir.

Bu noktada; 'görünenin teorisi' üzerine çalışma yapmış bir isme özellikle değinmek gerekir: İbn-i Heysem. Nedeni ise çok basittir; 'görüldüğü gibi' resmetmenin yöntemi olan perspektif; sadece adını değil, birçok bilgisini de Heysem'e borçludur[23]. Arap bilimi altın çağını -kimilerine göre Rönesans'ını- yaşarken sivrilen isimlerden biri olan Heysem - Batıda bilindiği ad ile Alhazen- ve çalışmaları Batı'da ancak Kilise'nin taassubundan yavaş yavaş sıyrılmaya başlayan bir ortam ile birlikte değer görmeye başlar. Bu uzak coğrafyada henüz Arap bilimi dogmatik baskılara maruz kalmamışken filizlenen düşünürler sayesinde matematik, fizik, astronomi, optik vb. alanlar üzerine yapılan araştırmalar, meyvelerini dünyanın geri kalanından çok daha önce vermiştir. İslam'ın, tasvire olan mesafeli duruşu sebebiyle matematik ve sanat, özellikle mimari yüzeyleri kaplayan geometrik bezemeler üzerinden çoktan bir ve bütün olmuştur. Fakat sunulan bu görselliğin ihtişamına kapılmadan önce şunu unutmamak gerekir ki 'yaratılan ve içinde yaşanan' dünyayı anlamak, yapılan bütün çalışmaların ana gayesini oluşturur.

Batı'da özellikle *'Kitab-ül Menâzır'*ın büyük bir teveccüh görmesiyle birlikte hakim dünya algısı da sorgulanmaya başlanır[24]. Adından da belli olacağı gibi

---

22 Ahmet Arslan, *İlkçağ Felsefe Tarihi Helenistik Dönem Felsefesi: Epikürosçular, Stoacılar, Septikler*, 4.Basım (İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2017), 55-56.

23 Belting, *Floransa ve Bağdat,* 101.

24 *A.g.e.,* 103. Bahsi geçen teveccühe örnek olarak; Roger Bacon namıdeğer *'Doctor Mirabilis'* in *Türlerin Çoğalması Üzerine (De Multiplicatione Specierum)* ve 'Opus Majus' kitapları, Silezyalı Vitello'nun - Erazmus Ciolek Witelo- İbn-i Heysem'den esinlenerek yazdığı *'Perspetiva'*sı; John Peckham'ın *'Perspectiva Communis'*i; Biagio Pelacani'nin – Bagius of Parma- 'Questiones Super Perspectiva Communi'si , her ne kadar adını '*Alhazen'* yerine '*Alfantem'* olarak ansa da Lorenzi Ghiberti'nin Yorumlar'ındaki *(I Commentarii)* ilgili bölümler gösterilebilir.

menâzır[25] yani 'görünenin teorisi', Kilise'nin ilgi alanının aksine *'noumenon'* ile değil *'phenomena'* ile ilgilenir. Yani; İbn-i Heysem'in ışık teorisi Hristiyan metafiziğini derinden sarsacak bir iddia taşır. Çünkü Hristiyan felsefesinde ışığın aşkınsal bir güç olarak algılanması onu teolojinin bir konusu haline getirmiştir. Hristiyan geleneğin aksine 'görünen' ile ilgilenen bu yeni teori ise kendini, deney-im *(i'tibâr)* ve gözlem üzerine kuran bir dünya algısını gün yüzüne çıkarır ve hakim düşünme biçiminin -Skolastizmin- temellerini ilim vasıtasıyla sarsmaya başlar. Bu sebeple, Floransalı sanatçıların Kilise yerine bireyin öne çıktığı, Skolastik anlayışın yerine insan merkezli bir anlayışın ayak seslerinin duyulmaya başladığı bir zaman aralığında bu teoriye ilgi duymaları hiç de tesadüf değildir. Çünkü, İbni Heysem'in paradigma değiştiren kuramı[26] kendinden öncekilerden hatta çağdaşlarından bile farklı[27] olarak görme eylemini metafizikten koparmış ve onu fizik ilmi ile insan vücudunun öznel alanına hasretmiştir. Bu da verili olmayıp inşa edilen bir dünya tasavvurunu -Antik Çağ'dan sonra bir kez daha- insanlığın dikkatine sunar. Her ne kadar teolojinin baskısından kurtarılsa da duyu ile elde edilen bilgi; sadece bilimin konusu olamayacak kadar mühim bir meseledir. Çünkü kaynağı insan ve duyuları olan bir bilginin doğruluğu, 'ne Descartes'ta olduğu gibi Tanrı'da, ne Kant'ta olduğu gibi olabilirliğin *a priori* koşullarındadır, insanla dünyanın kökensel olarak uyumluluğunu sağlayan bir apaçıklığın dolaysız yaşanmışlığında temellenmektedir'[28]. Bu yeni 'göz' tanımıyla birlikte beden üzerine bina edilmiş, 'algılanan' bir dünya tahayyülü[29] yaşamın her alanında kendini ifade edecek alanlar açmaya başlar. Bunun bir yansıması olarak tasvirler de inancın imgeleri olmaktan daha ziyade algı dünyamızın suretleri olarak görülmeye başlanır. Perspektif ise tam da bu noktada resim sanatının imdadına yetişir. Resmi yalnızca göze hitap eden bir olgu olmaktan çıkarıp, bakışı (gözü) resmin içine bir daha ayrılması zor bir biçimde yerleştirir. Güzel sanatların optik ile kurduğu bu

---

25 Nazır, nazar, nazariye, nazaran gibi Arapça 'nazara' fiilinden türeyen bu sözcük, günümüz Türkçesinde daha yaygın bir biçimde tekil, 'manzara' kelimesi olarak kullanılmaktadır. Görünüş; bakılan, seyredilen yer anlamına gelmektedir.

26 Abdülhamid İbrahim Sabra, "The Physical and Mathematical in Ibn-al Haytham's Theory of Light and Vision", *The Commeration Volume of Biruni International Congress in Tehran* içinde (Tehran: High Council of Culture and Art,1973), 443.

27 Hans Belting , İbn-i Heysem'in gözde oluşan 'imgeler' değil de 'ışık' üzerinden bir yol izlemesinin en büyük nedeni olarak 'resimsiz' bir kültürden gelmesinin önemini vurgular. Bkz. Belting, *Floransa ve Bağdat,* 104. Çünkü Heysem'in bu yeni önermesinde kendinden öncekilerin aksine 'imge'ler değil 'ışık' yol kat eder. Bknz. *Kitab-ül Menâzır I.Kitap.*

28 Lyotard. *Fenomenoloji*, 50.

29 Nader El-Bizri, "A Philosophical Perspective on Alhazen's Optics", *Arabic Science and Philosophy*. vol. 15(2005): 205.

bağlantı, Floransa sanatının İbn-i Heysem'in matematik-fiziğinden hem miras aldığı hem de ayrıştığı alanın hududunu bizlere sunar.

İslam kültüründeki tasvire mesafeli duruş sebebiyle, nesne-ışın kuramına sıkı sıkıya bağlı bu teorinin güzel sanatlar alanına girişi ancak Floransa'da mazhar olabilirmiştir. Çünkü, bahsi geçen zaman aralığı itibariyle Floransa, Antik Çağ'ın resmetme biçimi olan 'skenografi' ile İbn-i Heysem'in matematik-fiziğini aynı potada eritebilecek en müsait iklimi himayesi altında bulunduran tek yerdir. Ortaçağ'ın ağırlık merkezinde bulunan bu coğrafya aynı zamanda Antik Çağ -Roma İmparatorluğu- kültürüne de ev sahipliği yapmıştır. Skolastik düşüncenin çözülmeye başlamasıyla bu topraklarda zaten hiçbir zaman unutulmamış olan kadim bilgiler kendilerini hemen gün yüzüne çıkartır ve İslam coğrafyasından öğrenilen 'yeni' yöntemlerle birlikte 'yeni' bir birikim yaratır. Bunun güzel sanatlara yansıması ise tasvir üzerinden olur. Skenografinin kuşaktan kuşağa, ustadan çırağa değişen resmetme biçimleri ilk defa bir kurallar manzumesinin boyunduruğu altına girer ve kas hafızasından başka bir şekilde açıklanabilir; böylece yine ve yeniden tekrar edilebilir olur. Erwin Panofsky, bahsi geçen zerk olma halini; aynı doğrultuda devam etmenin imkânsız olduğu anlarda ortaya çıkan şiddetli 'geri tepmelerin' sonucu olarak görür. Daha açık bir ifadeyle; gelinen aşırı doygunluk durumunda mevcudun başarılardan yapılan feragatle daha 'ilkel' olana dönüş, yeni bir yapının kurulmasına olanak tanır şeklinde açıklar[30]. Çünkü araya zamanın girmesi, ele alınan sorunlara çözümler konusunda yeni bir zeminin de temellerini hazırlar. Bu manada geçmiş, ne içinde yaşanılacak ne de olduğu yerde keşfedilmeyi bekleyen bir vitrin elemanı olarak durur. O; şimdinin, içinden yenilikleri çıkardığı bir tecrübeler dehlizidir.

Bu 'geri tepmelerden' belki en şiddetlisi olan 'antik döneme bakışın' zeminini de hiç kuşkusuz Ortaçağ felsefesinin yarattığı çıkmazlar hazırlamıştır. Gökberk'in de ifade ettiği gibi Ortaçağ'ın özgür olmayan, belli sınırlar içinde sıkıştırılmış dünya görüşü çözülmeye başlayınca, 'yeni' özgür hava içinde Antik Çağ'ın sorunları birer birer ele alınmaya başlamıştır. Bu yeniye biçim verilirken de Antik Çağ'ın bıraktığı yerden işe başlanmıştır. Zira, Antik Dünya'nın gün yüzüne çıkarıp belli bir seviyeye getirdiği sorunların çoğu, ya oldukları gibi durmakta ya da Hristiyanlaştırılmış bir biçimde mantıki çerçevelerinin dışındadır[31]. Çünkü Ortaçağ, birbirlerine kuvvetlice teyellenmiş tikellikleri, Teslis inancı içinde adeta boğmaya ve eriyik hale getirmeye çabalamıştır. Ancak bu, yeni bir bütünün değil; pek çok

30 Erwin Panofsky, *Perspektif Simgesel Bir Biçim,* çev. Yeşim Tükel, 1.Basım (İstanbul: Metis Yayıncılık, 2013), 30.

31 Gökberk, *Felsefe Tarihi*,167.

açıdan donmuş, tecrit edilmiş bir tekliğin anlatısından öteye geçememiştir. Böylece, cisimler ve onları içeren mekân tasviri optik bir birlikten daha çok; durağan ve tözsel bir birliğin eşit elemanlarıymışçasına resmedilir olmuştur. Bu da figür ve mekanı, aynı tözün tezahürü haline getirmiş ve bu ikiliğin aynı 'bir'liğin dışa vurumları olduğunun altını çizmiştir.[32] Rönesans'ın başardığı da aslında tam olarak bu anlayışı, yeni fakat tanıdık bir yöntemle, tekrar ters çevirmek olmuştur. Çünkü kendini temellendirdiği Antik Çağ'da, nesnelerin oluşturduğu kurgu ve bu kurgunun imgeselliği, direkt olarak bireye; onun belirlediği uzama, işleve, çerçeveye ve cisimlerin tikelliğine bağlıdır. Bu noktada, Protagoras'a değinmek gerekecektir. '*Hakikat ve Kesin Kanıtlar*' adlı eserinde mevcut olduğu ifade edilen ve günümüze kalan en ünlü cümlesi olan 'insan her şeyin ölçüsüdür'[33] şiarı Rönesans düşüncesinin Antik Çağ'ı neden kendine referans olarak seçtiğini en iyi özetleyen cümle olabilir. İnsanı evrenin merkezine koyan bu anlayış "herhangi bir şey bana nasıl görünüyorsa benim için öyledir, sana nasıl görünüyorsa senin için öyle..."[34] ifadesiyle de şeylerin görünüşleri ile gerçeklikleri (asıl var oldukları hal) arasındaki ayrımı da önemsiz hatta hükümsüz addeder. Yani varlığı 'görünene' ve 'görünüşe' dair kılar.[35] Görünenin ötesinde 'doğrular', 'gerçekler' aramaz. Hatta gerçeklik gibi bir kavramın kendisini inkâr ederek görüntüyle yetinmemizi söyler. Perspektifle birlikte yeniden hatırlanan bu nicelikler sayesinde yapılan seçimler ve kurulan yeni birlikler, aşkın olanın veya onun yansıması olan Kilise'nin buyurduğu 'tek bir görme'yi değil; Bergerci bir ifadeyle çoklu ve tikel 'görme biçimi'lerinin tartışma konusu edilmesinin başlangıcı olur. Artık tasvirlerden sadece seçilen imgeler değil, onları tasvir edenlerin algısı da okunabilir olur. Bunun bir sonucu olarak bireylik bilinci her tasvirde kartopu misali bünyesine yeni bünyeler katar.

Bu kırılma, aşkın olanın boyunduruğu altına sokulmuş, bütün düşünsel yetilerini Kilise'ye devretmiş bireyin 'yeniden doğuşu'nu mümkün kılan bir

---

32 Winchester İncili'ndeki(12. yy.) tüm tasvirler bu bakış açısının bir tezahürü olarak gösterilebilir. Ancak 1912 yılında işadamı/ koleksiyoner Jean Pierpont Morgan'ın eline geçmesiyle birlikte bu incilin – daha da açıklayıcı olmak gerekirse Hz.Davut, Saul(Talût), Golyat(Calût) ve Kral Samuel'i merkezine alan kıssaların anlatıldığı Samuel I&II. kitaplarının- parçası olduğu anlaşılan ve bugün 'Morgan Yaprakları' olarak andığımız sayfalarda yer alan gösterimler, durağan tözsel 'birlik' anlayışının 'göze geldiği' başyapıtlar olarak adlandırılabilir.

33 Protagoras'ın tam ifadesi : *"Bütün şeylerin ölçüsü insandır, var olanların var olmalarının ve var olmayanların var olmamalarının"* şeklindedir. Bkz. Ahmet Arslan, *İlkçağ Felsefe Tarihi: Sofistlerden Platon'a*, 6.Basım (İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2017),28.

34 Platon, *Theaitetos*, çev. Furkan Akderin (İstanbul: Say Yayıncılık,2014), 152a.

35 Gregory Vlastos, Protagoras. *Sophistik* içinde, sf.277 aktaran Arslan, *İlkçağ Felsefe Tarihi: Sofistlerden Platon'a* içinde, 30.

münevverliğin; hümanist düşüncenin en önemli eserlerinden biridir. Çünkü artık insan, resmin önünde pozisyon alan, kendini bu noktadan ifade ve keşfeden canlıdır. Gottfried Böhm bunu "bilişsel bir devrim" olarak adlandırır ve ekler; "perspektif izleyiciye resmin önünde ayrıcalıklı bir yer vererek, onu dünyada ayrıcalıklı bir konuma koyar"[36]. Yani perspektif, sadece yeni bir tasvir yöntemi olarak kalmaz, aynı zamanda insan merkezli düşüncenin simgesi haline gelir. Birliği, bölünmezliği ve güvenirliliği kurumsal yapıların -Kilise'nin- ve onların desteklediği güzel sanatların koruması altında olan tözsel bütünlük fikrinin birey bazında paramparça edilebildiği bir dönemi müjdeler. Başka bir ifadeyle, taassup ve irrasyonalite, en büyük darbelerinden birini bilimin gücünü arkasına alan resim sanatından alır ve yavaş yavaş gözlerden ırak bir konuma çekilmeye başlar.

Panofsky bu başarıyı, perspektif yönteminin ayak seslerini duyabildiğimiz Giotto Di Bondone'nin Floransa Vaftizhanesi'nde yer alan 'Firavun'un Rüyası' ve Duccio di Buoninsegna'nın Monreal Katedrali'nde yer alan 'Son Akşam Yemeği' mozaikleri üzerinden açıklar. Bu temsillerde, iç mekan tasviri artık nesnelerin bir töz şemsiyesinin altında birleştirilmesinden daha fazlasını içerir. Tasvirin üzerinde yer aldığı duvar, üzerine nesnelerin iliştirildiği düz bir yüzey, bir takrir panosu olmaktan çıkmış, şeffaf hale gelmiştir. Temaşa içinde olandan, yüzeyin derinliklerine doğru genişleyen bu uzama inanması beklenir. Böylece bize, antik çağdan sonra ilk defa uzamdan alınmış bir kesite baktığımız hissi verilerek[37] içinde dolaşmamız[38] istenir. Yani artık tasvir, gizliden gizliye bile olsa -hem yaratıcı özne hem de izleyen konumundaki- bireye kendi tercihlerini yapabileceği bir alanı sunmaya başlar.

---

36 Göttfried Böhm, *Studien Zur Perspektivität: Philosophie und Kunst in Der Frühen Neuzeit* (Heidelberg: Heidelberger: Forschungen, H. 13, 1969), 25.

37 Panofsky, *Perspektif Simgesel Bir Biçim,* 39.

38 Tarif edilen 'dolaşma'nın bakış; yani göz aracılığıyla olduğu unutulmamalıdır. Bu manada; ilişkiyi bedenin tümü yerine bir organ üzerine bina eden bu yöntem, mekana 'yakın'laşmayı veya içer(il)meyi değil, bir mesafede olmayı gerektirir. Perspektif, her ne kadar özgürleştirici bir rol üstlense de -özellikle matematize ve sistematize olmasından itibaren- fiziksel mekandan çok mekan mefhumunu odağına aldığı için uzama olan yabancılaşmayı da beraberinde getirir. Bkz. Perspektif: Olmayan Mekan ve *Perspettiva'dan Prospettiva'ya.*

Perspektif: Olmayan Mekan

Mekan, ışığın en iyi halinden başka bir şey değildir.[39]
Proklos

Perspektif, resim alanında ışığın bütün ilkelerini bakış ile birleştirerek mekânı oluşturur ancak tam da bunu başardığı noktada en büyük paradoksunu yaratır. Yaratılanın, bir mekân olmadığını bakışın arkasındakinden saklar. Daha da açmak gerekirse, Bizans sanatının aksine; yüzeyde olmanın verdiği utanma duygusu, mozaiğin yaldızlı ışıltısının arkasına gizlenmek yerine, yaratılan bu yeni illüzyonla muğlaklaştırılmaya çalışılır. Yalnızca bununla da yetinmez. Romanesk sanatın inatla, mekânı ve onun içinde yer alan cisimleri tek bir yüzeye indirgeyişini ilk defa sorgulanır kılar. Tek tip bir tözün -bu bağlamda Teslis'in- tasvire getirdiği monotonluk, birey merkezli olarak aşılmaya çalışılır. Yani diyebiliriz ki; bireyler, nesneleri ve onları içeren mekânı bağımsızlaştırdıkça Kilise'nin tahakkümünden sıyrılır ve özgürleşir. Bu özgürleşme de tam sıfır noktasından yani; anlatıma konu olacak nesnenin, olayın ve uzamın seçiminden başlar. Onu; cımbızlandığı an ve mekândan belki birkaç dakikalığına belki de yüzyıllar boyu sürecek bir şekilde koparma ile mümkün olur. Yani böylece; evren, Tanrı'ya göre düzenlendiği biçimden, seyreden tarafından düzenlenen bir 'gerçekliğe' evrilir. Berger tam burada bir şerh koyar ve ekler;

> 'Perspektif geleneğine göre görsel karşılık diye bir şey yoktur. Tanrı'nın, başkalarıyla olan ilişkilerine göre durumunu ayarlaması gerekmez; Tanrı'nın kendisi durumdur. Perspektifin içinde yatan çelişki perspektifin tüm gerçeklik imgelerini bir tek seyircinin göreceği biçimde dizmesidir. Bu seyirci, Tanrı'nın tersine, aynı anda ancak bir tek yerde bulunabilir'[40].

Daha açık ifade etmek gerekirse perspektif, Orta Çağ tasviri ve düşüncesinin aksine hakikatin değil 'o an'ki gerçekliğin peşine düşmüştür. Panofksy ise bu tezata daha teknik bir noktadan yaklaşır. Bu 'yeni' bakışa göre 'bütün derinlik çizgilerinin, sonsuz uzaklıktaki noktaların resmi olarak kaçış noktasının keşfedilmesi, sonsuzluğun keşfi için de somut bir simgedir'[41]. Çünkü mehaz gösterilen bu nokta bütün kurguya sadece nizam vermekle kalmaz. Tasvire getirdiği sonsuzluk hissiyle birlikte kompozisyonun bütün sonlu elemanlarını kendi varlığı çevresinde şekillendirir. Açılan bu kanala Brian Rotman farklı bir biçimde dahil olur. Rotman kaçış noktası ile sıfır rakamı arasındaki benzerliğe dikkat çeker. Ona göre kaçış noktası bedenin işgal edemeyeceği bir yerdir ve resmi bedenin ilişemediği, hükümranlığın

39 Proklos, *Elements of Physics*. 142a. aktaran Panofsky, *Perspektif Simgesel Bir Biçim* içinde, 32.
40 Berger, *Görme Biçimleri, 16*.
41 Panofsky, *Perspektif Simgesel Bir Biçim,* 41.

bakışa bırakıldığı bir alan olarak tanımlar. Kaçış noktası; resimdeki tüm nesneler, figürler gibi oradadır ancak tüm bu somutluğun içinde kendini saklar. Bütün işaret edilenleri kurgulayan, bütün somutluğun dayandığı bir soyutluk olarak orada durur. Aynı varlık ile yokluk arasında duran bütün rakamlara anlam veren ancak olmayan rakam -sıfır- gibi[42]. Bu da bize gösteriyor ki ister Bergerci bir bakış acısıyla birey bazlı ister Panofsky gibi sonsuzluk üzerinden isterse de Rotman-vari bir yokluk kanalıyla konuya yaklaşalım, değişmeyen tek gerçek; sunulan zaman-mekanın muhayyel bir kurgu olduğudur.

Perspettiva'dan *Prospettiva*'ya

> İnsan, büyümeye başlamasının ardından devamlı olarak görsel nesneleri algılar. Öncelerinde kıyas vasıtasıyla idrak edilen tüm bu hususi özellikler sonra temyiz gücü marifetiyle idrak edilerek nefse yerleştirilir.[43]
>
> İbn-i Heysem

> Görme konuşmadan önce gelmiştir. Çocuk konuşmaya başlamadan önce bakıp görmeyi öğrenir.[44]
>
> John Berger

İbn-i Heysem ile birlikte artık göz, mekanik bir görme organından fazlası haline gelmiştir. O, sadece gördüğü ve göstermek istediği -zaman ve mekân mefhumundan sıyrılmış- bir dünyayı dışarıya açar. Bu sıyrılmışlık büyük bir gücü de beraberinde getirir; bundan böyle nesne, uzam ve zaman göz nerede istiyorsa oradadır. Bireyin kazandığı bu güç ile gelen biricikliğin bir şekilde açıklanabilir olması fikri; ancak Rönesans sanatçılarının, İbn-i Heysem ve birikimi ile her zamankinden daha fazla dirsek teması içine girmesi neticesinde mümkün olur. Perspektif, '*ilm-i menâzır*'ın getirdiği farklı katmanlar sayesinde öznel bir tasvir etme yöntemi olmaktan ziyade; optik bilimi ile ilintili ve daha sistematik bir alan haline gelmeye başlar.

'Yeniden doğuş' fikrinin iyice palazlandığı zamanlara denk gelen bu yıllarda; erken dönem Rönesans sanatçılarının tasvirlerindeki perspektif sorunsalı, bir şekilde açıklanabilir ve yeniden üretilebilir kılınmalıdır. Daha açık ifade

---

42 Brian Rotman, *Signifying Nothing: The Semiotics of Zero* (California: Stanford University Press, 1987), 17.

43 İbn-i Heysem, *Kitab el-menâzir,* ed. Abdelhamid Ibrahim Sabra (Kuveyt: National Council for Culture, Arts and Letters, 1983), 119.

44 Berger, *Görme Biçimleri, 7.*

etmek gerekirse; güzel sanatlar açısından tasdiki aşama aşama alınan bu yöntem matematiksel olarak da çözümlenmeli ve rasyonelleşmelidir. Yani; psikofizyolojik etkileri[45] kanvasa yansıtsa da antik dönemin kas hafızasına dayanan yöntemi reddedilmelidir. Hans Belting bu çabayı, 'analog' bir resim icat etme arayışı olarak adlandırır[46]. Sanılanın hatta geniş kitlelerce bilinenin ve doğruymuşçasına kabul edilenin aksine *'perspettiva'* yüksek Rönesans sanatının icat ettiği bir şey değil, Ortaçağ'da bilim insanlarının aşina olduğu bir kavramdır. Daha da öncelere gitmek gerekirse 6.yy. başlarında Severinus Boethius'un iki ayrı metninde geometrinin alt disiplini olarak tanımladığı bir alandır[47]. Yunanca o*ptike'nin* bir karşılığı olarak da kullanılan bu kelime, daha sonraları dar bir çerçeve içine hapsolarak yalnızca bir tasvir etme biçiminin adı haline dönüşmüş; anlamını ve kökenini aldığı temeller, bilim tarihçileri hariç kimse tarafından hatırlanmayan bir kullanıma mahkûm edilmiştir.

Perspektif kelimesinin türediği Latince kökte *-perspicere*'de- bulunan 'içinden bakmak' ve 'açık seçik görmek' anlamları, bu yeni resmetme şeklinin neden bu denli önemli olduğu hakkında önemli ipuçları taşır. Biraz daha açmak gerekirse bu yöntemle birlikte tasvir; insanın resmetmek istediği şeyi kendi seçtiği, kadrajını kendinin oturttuğu ve en önemlisi de kendi bakışını yansıttığı bir hale bürünmüştür. Ancak ilkel örneklerde görebildiğimizin aksine, '*ilm-i menâzır*'dan aldığı yardımla birlikte adım adım matematize edilen bu tasvir yönteminde resmin çerçevesini oluşturan sınırlar, mekânın fiziksel sınırları olmaktan çıkarak seyirciyi de içine alabilecek biçimde nerede başladığı ve bittiği tahayyül edilemeyen bir uzamın herhangi bir kesidi haline gelir. Yani artık çerçeve; dışardan bakılan bir alan değil, çerçevenin sınırlarını da içerecek şekilde büyüyebilen mekânın içinde konumlanan gözün pozisyonunu ekrana veren dikdörtgen bir kesit durumuna evrilmiştir. Çerçevenin yarattığı sonluluk fikri ile zihinde yaratılan sonsuz mekân tahayyülü, *-perspicere-* 'içinden bakma' eyleminin yerine *-prospettere-* 'ileriye bakma' eylemini daha çok andırır hale gelir. Bunun sonucunda *'perspettiva'* yerine '*prospettiva'* olarak anılmaya başlanır. Böylece, bu değişimi mümkün kılan Arap kökenli optik bilgisine *-ilm-i menâzır'a-* de ilk darbe vurulmuş olur. İlk bakışta sadece bir kelime hatta harf farklılığı olarak görülebilecek

45 Bu noktada Henri Bergson'un 'Bedenin İşlevi' önermesine değinmekte fayda olacaktır. Bergson'a göre bedenim, "duyumsal- devindirici fenomenlerin merkezidir". Daha açık ifade etmek gerekirse alımlanan ve geri gönderilen hareketlerin geçiş noktası, üzerime etki eden şeylerle benim üzerine etki ettiğim şeyleri birleştiren çizgidir.Yani; nesneler, bedenimin onlar üzerindeki etkilerine göre düzenlenirler. Bkz. Henri Bergson, *Madde ve Bellek*, çev. Işık Ergüden (Ankara: Dost Kitabevi Yayınları, 2015), 18, 113.

46 Belting, *Floransa ve Bağdat,* 97.

47 Anicius Manlius Severinus Boethius, 'Analyt. Poster. Aristot. Interpretatio', *Opera* içinde, (Basel:1570), 527-538; aktaran Panofsky, *Perspektif Simgesel Bir Biçim* içinde, 61.

kullanımdaki bu değişim, aslında bir medeniyetin diğerini nasıl kenara ittiğinin en güzel ifadesidir. Değişikliğin tamamen *'perspettiva'* kelimesinde bulunan 3 ünsüz harfin (-rsp-) okuma zorluğundan kaynaklandığına dayanan fonetik temelli bazı meşrulaştırma çabaları ise yüzeysel hatta komik ve beyhude olmanın ötesine geçemezler. Zaten bu kelime değişikliğinin akabininde dışa itme teorisini doğrulayacak bir biçimde daha şaşırtıcı bir hamle gelir. Görünenin ilminin Arap kökenli olmasının, ne kendini klasik Antik Çağ'ın tek mirasçısı olarak gören Rönesans'ın kendine bakışına ne de bizim Rönesans anlayışımıza[48] uymayacağının farkına varılır. Rönesans'ı mümkün kılan aklın, orijinal adı *Kitab-ül Menâzır* olan Avrupa coğrafyasında *'Perspectivae'* adıyla yayımlanan İbn-i Heysem eserinin başlığını 1572'deki baskısından itibaren birdenbire *'Optic'* olarak yayınlamasıyla[49], Arap matematiğine borçlu kökenlerini tamamen sahnenin dışına itmiş olur. Böylece, perspektif yönteminin Arap bilimi kökenli külliyatının da müsadere edilmesiyle birlikte 'Batı', en büyük keşiflerinden birini kendi 'ilerlemeci' yapısı içinde başarmış olur.

Artes Liberales vs. Artes Mechanicae

> Modern bilimin pek çok alt alanı gibi izdüşüm geometrisi de nihayetinde sanat atölyesinden çıkma bir üründür.[50]
>
> Erwin Panofsky

Rönesans ustalarının elde ettiği kazanımlar, Alp Dağları'nın kuzeyinde de büyük etkiler yaratmaya başlar. Ernst Gombrich'in altını çizdiği üzere Kuzey Avrupa sanatçıları da İtalyan çağdaşlarının ulaştığı bilimsel perspektife ulaşmak için büyük çaba sarf ederler[51]. Bu sanatçılardan en iz bırakanı ise Albrecht Dürer'dir. İnsan vücudundaki güzeli incelemeye koyulan Dürer, onu aktarabileceği kesin kuralların peşine düşmüştür. Bunun da klasik dönemdeki gibi sanatçıların ve yazarların insan vücudu ve doğanın oranları üzerinde yaptığı çalışmalar vasıtasıyla olacağının farkındadır. Matematik, geometri dolayısıyla oran bazlı bir sanat arayışı, İtalya'da cereyan edenin benzeri sonuçlar doğurur. Daha da açık ifade etmek gerekirse; Orta Çağ'ın sonlarına doğru Almanya'da yaygın bir şekilde hüküm süren Kilise

---

48 Burada kastedilen anlayış, insanın; kulluktan bireyliğe geçişini mümkün kılan ve bu manada adeta kutsanan Rönesans'ın, bunu 'Batı' medeniyetinin kendi içinde ve kendi kaynaklarını kullanarak başarabildiğine olan 'tam' inançtır.

49 Belting, *Floransa ve Bağdat,* 99.

50 Panofsky, *Perspektif Simgesel Bir Biçim,* 42.

51 Ernst Gombrich, Sanatın Öyküsü, çev. Erol Erduran, Ömer Erduran (İstanbul: Remzi Kitabevi, 1997), 338.

kurumlarına karşı duyulan genel hoşnutsuzluğu, Dürer'in hayal gücünün ve halkın onun sanatına olan teveccühünün körüklediğini ve sonunda reformist hareketin patlak verdiği konusunda hemen hemen hiç kuşku yok gibidir[52].

Çünkü Max Steck'in de belirttiği gibi, güneye (Kuzey İtalya'ya) yaptığı gezi sırasında; yeni sanatın, en kesin, en tutarlı ve müspet biçiminin bilim, özellikle matematik temelli olacağının sinyallerini çok net bir biçimde hissetmiştir[53]. Hatta yalnızca hissetmekle kalmayıp bu araştırmalarını Ölçümün 4 Kitabı *(Underweysung der Messung mit dem Zirchkel und Richtscheyt)* ve İnsan Vücudunun Oranının 4 Kitabı *(Vier Bücher von Menschlicher Proportion)* olarak yazıya döker. Gençliğinden beri yaptığı olağanüstü çizimler neticesinde adını öncelikle Nürnberg daha sonra ise Avrupa'nın tamamında duyuracak olan Dürer, matematiğe olan hayranlığının doğurduğu yolu takip etmesiyle belki de meslektaşlarına en büyük kötülüğü yapmış olur. Geliştirdiği yeni perspektif tasvir yöntemi/aracı ile ressamı yaratıcı pozisyondan çıkarıp adeta bir makine bir aktarıcı rolüne büründürür. Bu da ressamın aşkınsal yeteneklerinin çökmesine, herkesin resim çizebilecek kabiliyete gelmesine, resim yapabilme yeteneğinin Allah vergisi olmaktan çıkıp ressam titrine sahip olanların saygınlığının bir anda yok olmasına sebep olur. Bu yüzdendir ki Dürer, İtalyan meslektaşlarının yemek davetlerini zehirlenme korkusuyla kabul etmez[54]. Çünkü artık portre çizdirmek için yetenekli ressamlar değil, üzerinde ızgara sistemi çizili bir perde, bir kağıt, bir kalem ve bir el yeterli hale gelir. Skenografi ile başlayıp *ilm-i menâzır* ile matematize olan tasvir, Dürer'le birlikte kas hafızasını bir girdi olmaktan çıkarır. Yani böylece, Guilo Carla Argan'ın da tartışmış olduğu üzere, liberal sanat -*artes liberales*- ve mekanik sanatın -*artes mechanicae*- sınırları uzun bir süre belli olmayacak şekilde muğlaklaşır[55].

Sonuç

Bilim tarihi ve sanat tarihinin nadir iç içe girdiği alanlardan biri olan perspektif, ancak farklı coğrafyalarda üretilen bilgi birikiminin karşılaşmasıyla mümkün olabilmiştir. Güzel sanatları, *'noumenon'*dan kurtarıp, görüngünün sabitliğine hatta matematiksel bir hassasiyete yakınsatan bu

52 *A.g.e.*, 345

53 Max Steck, "Dürer", *Dictionary of Scientific Biography* içinde, ed. Coulston Gillispie (New York: Scribner, 1970), 261.

54 Gombrich, *Sanatın Öyküsü*, 349 ve Marcel Brion, *Albrecht Dürer: His Life and Work*. Çev. James Cleugh (London: Thames and Hudson, 1960), 27-85.

55 Giulio Carlo Argan, *Arte Moderna* (Sao Paulo: Companhia das Letras, 1952), 11-20.

yöntem, aynı zamanda sanatı; Tanrı'nın hükümranlığından alıp insana hatta psikofizyolojik atıfları gereği bireyin tikelliğine indirir. Böylece; tasvir edeceği şeyi, duracağı konumu, göstereceği durumu seçebilen birey, benliğini ve alanını hiç olmadığı bir hızla genişletir. Ancak istihza odur ki, bir coğrafyada aşkın olanın tahtını sallayan yöntem en büyük desteğini -ilhamını- farklı bir coğrafyada 'Marifetullah'ın sırrına ermeye çalışanların araştırmalarından almıştır. Arap matematiği ve fiziğinden muavenetle kapısını araladığı bu yol sayesinde; güzel sanatlar, Pantokrator'un tahtına tekrar Demiurge'yi (Akl-ı Faal) oturtmuştur. Çünkü o, Pantokrator'un aksine; evrensel ve özsel arketiplerden hareketle maddi dünyayı oluşturan, '*noumenon*'un dışında bulunan bölgeyi imar eden bir görevde bulunur. Yaratıcı bir figür olmak yerine, aynı perspektif gibi var olanı düzenlemeyi ve biçimlendirmeyi amaç edinir. Fakat bütün bu kazanımların başarıldığı anda perspektifin omurgasının üzerine kurulduğu, görme mekânını sistemleştiren Arap matematiği; büyük bir vefasızlıkla sahnenin dışına itilmiştir. Çünkü bireyin ve Batı felsefesinin Kilise'ye karşı aldığı bu zaferin arkasında Arap ve İslam temelli bir köken olması, akıllardaki Rönesans ve hümanizm algısına denk düşmemektedir.

Kaynakça

Ağırakça, Ahmet. *"İslam Tıp Tarihi Başlangıcından VII. / XIII. Yuzyıla Kadar"*. İstanbul: Çağdaş Basın Yayın, 2004.

Alberti, Leon Battista. *Resim ve Heykel Üzerine*. Çeviren Atilla Erol. İstanbul: Janus Yayıncılık, 2015.

Akarsu. Bedia. *Çağdaş Felsefe: Kant'tan Günümüze Felsefe Akımları*. İstanbul: İnkılap Kitabevi, 1987.

Argan, Giulio Carlo. *Arte Moderna*. Sau Paulo: Companhia das Letras, 1952.

Arslan Ahmet. *İlkçağ Felsefe Tarihi: Sofistlerden Platon'a*. 6.Basım. İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2017.

Arslan Ahmet. *İlkçağ Felsefe Tarihi Helenistik Dönem Felsefesi: Epikürosçular, Stoacılar, Septikler*. 4.Basım. İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları,2017.

Belting, Hans. *Floransa ve Bağdat: Doğu'da ve Batı'da Bakışın Tarihi*. Çeviren Zehra Aksu Yılmazer. İstanbul: Koç Üniversitesi Yayınları, 2012.

Berger, John. *Görme Biçimleri*. Çeviren Yurdanur Salman. 24. Basım. İstanbul: Metis Yayıncılık, 2017.

Bergson, Henri, *Madde ve Bellek*. Çeviren Işık Ergüden. Ankara: Dost Kitapevi Yayınları, 2015.

Brion, Marcel. *Albrecht Dürer: His Life and Work*. London: Thames and Hudson, 1960.

Böhm, Göttfried. *Studien Zur Perspektivität: Philosophie und Kunst in Der Frühen Neuzeit*. Heidelberg: Heidelberger Forschungen, H. 13, 1969.

Dufrenne, Mikel. *Le Poetique*. Paris: Presses Universitaires de France, 1963.

El-Bizri, Nader. "A Philosophical Perspective on Alhazen's Optics". *Arabic Science and Philosophy*. vol: 15(2005): 189-218.

Ferry, Luc. *Gençler için Batı Felsefesi*. Çeviren Devrim Çetinkasap. 6. Baskı. İstanbul: Türkiye İş Bankası Yayınları, 2017.

Frampton, Kenneth. *Reflections of the Autonomy of Architecture: A Critique of Comtemporary Production*. Editör D. Ghirodi. Washington. DC.: Bay Press, 1991.

Gomez, Alberto Perez. *Architecture and the Crisis of the Modern Scienc*e. Massachusetts: MIT Press, 1985.

Gombrich, Ernst. *Sanatın Öyküsü*. Çevirenler Erol Erduran, Ömer Erduran. İstanbul: Remzi Kitabevi, 1997.

Gökberk, Macit. *Felsefe Tarihi*. İstanbul: Remzi Kitabevi, 1961.

Guthrie, William& Keith Chambers. *İlkçağ Felsefesi Tarihi*. Çeviren Ahmet Cevizci. İstanbul: Gündoğan Yayınları, 1988.

Husserl, Edmund. *The Crisis of European Science and Transcendental Phenomenology*. Illinois: Northwestern University Press, 1970.

-. *Formal and Transcendental Logic*. Netherlands: The Hague, 1977.

İbn-i Heysem. *Kitab el-menâzir*. Editör Abdelhamid Ibrahim Sabra. Kuveyt: National Council for Culture, Arts and Letters, 1983.

Kitab-ı Mukaddes. İstanbul. Kitabı Mukaddes Şirketi.1985.

Laertios, Diogenes. *Ünlü Filozofların yaşamları ve Öğretileri*. Çeviren Candan Şentuna. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2007.

Lyotard, Jean-François. *Fenomenoloji*. Çeviren İsmet Birkan. Ankara: Dost Yayınevi, 2007.

Merleau-Ponty, Maurice. *Algılanan Dünya*. Çeviren Ömer Aygün, 4. Baskı. İstanbul: Metis Yayınevi, 2014.

Panofsky, Erwin. *Perspektif Simgesel Bir Biçim*. Çeviren Yeşim Tükel, 1.Basım. İstanbul: Metis Yayıncılık, 2013.

Platon. *Theaitetos*. Çeviren Furkan Akderin. İstanbul: Say Yayıncılık, 2014.

Rossi, C. *Architecture and Mathematics in Ancient Egypt*. Cambridge: Cambridge University Press, 2004.

Rotman, Brian. *Signifying Nothing: The Semiotics of Zero*. California: Stanford University Press, 1987.

Sabra, Abdülhamid Ibrahim. "The Physical and Mathematical in Ibn-al Haytham's Theory of Light and Vision". *The Commeration Volume of Biruni International Congress in Tehran* içinde, Tehran: High Council of Culture and Art (1973): 439-478.

Steck, Max. "Dürer", *Dictionary of Scientific Biography* içinde. Editör Coulston Gillispie. New York: Scribner, 1970.

Topdemir, Hüseyin Gazi. "İbn el-Heysem'in Işık Üzerine Adlı Çalışması". *Belleten*. Cilt: 61, Sayı: 231(1997): 43-65.

-. "Platon'da Bilgi Kaynağı Olarak Görme". *Felsefe Dünyası*, sayı 46(2007).

-. *"İbn El-Heysem ve Yeni Optik"*. Ankara: Lotus Yayıncılık, 2008.

-. *"Işığın Öyküsü Mitolojiden Matematiğe Işık Kuramlarının Tarihsel Gelişimi"*. 2.Basım. Ankara: Tübitak Yayınları, 2010.

AUGUSTINUS'UN ZAMAN ANLAYIŞI

Özden ÖZKAYA*

AUGUSTINE'S THEORY OF TIME

Öz

Zaman kavramı bugün modern fiziğin konusu olsa da, yaygın zaman anlayışının oluşmasındaki en önemli etken Augustinus'un *Confessiones (İtiraflar)* adlı eserinin XI. kitabında ele aldığı zaman sorunudur. Bugün, Augustinus'un zaman anlayışının, Antik Yunan'dan süregelen dairesel zaman anlayışını değiştirdiği ve doğrusal bir düzleme soktuğu bilinmektedir. Aynı zamanda Augustinus'un ortaya koymuş olduğu bu yeni zaman teorisi, bugünkü zaman anlayışının da temelini oluşturmaktadır. Bu nedenle modern zamanı anlayabilmek için Augustinus'un zaman anlayışını derinlemesine incelemeyi gerektirir. Augustinus, "Tanrı evreni yaratmadan önce ne yapıyordu?" sorusuna cevap ararken, yeni bir zaman anlayışı da ortaya koymuştur. Yaratılan diğer her şey gibi zamanın da yaratıldığını anlatır. Zamanın, geçmiş, şimdi ve gelecek olmak üzere üç boyutlu görüldüğü konuya ilişkin genel görüşü ve zamanın nasıl ölçüldüğünü ayrıntılandırır. Augustinus zamanın doğasını açıklarken, onu ebediyetten kesin bir şekilde ayırır. Daha sonra ise hafıza ve zamanı birlikte inceler ve zamanın kendisini zihne nasıl sunduğunu anlamaya çalışır. Bu makalede de bu konular ayrıntılarıyla ele alınacaktır.

Anahtar Kelimeler: Augustinus, İtiraflar, zaman, ebediyet, hafıza, zihin.

Abstract

Even though the concept of time is contemporarily the subject of modern physics, the one of the most important determinants which attracted modern physics' interest is the time problem as Augustine presents in *Confessiones (Confessions)* Book XI. Today it's known that the Ancient Greek

*Medeniyet Üniversitesi, Felsefe Bölümü, Doktora Öğrencisi, ozdenozkaya.jcd@gmail.com.

Felsefi Düşün Akademik Felsefe Dergisi, Sayı: 10 / Ortaçağ ve Rönesans Felsefesi, Nisan 2018: 256-281.
(Makale Gönderim: 30.12.2017 / Makale Kabul: 29.03.2018)

understanding of time as circular had been reconfigured as linear by Augustine. At the same time, the new theory of time that Augustine put forward had become the corner stone of the contemporary understanding of time. Thus, it's needed to refer to the Augustine's theory for a better understanding of concept of modern time. Augustine introduced a new theory of time while he was searching for an answer to the question "What was God doing before He created the universe?". He explains that time had been created like every other thing had been created. He also provides details on the general opinion that time has three dimensions – past, present and future – and also on the ways in which time can be measured. Augustine precisely distinguishes eternity from time while explaining the nature of time. Later on, he examines time and memory together and tries to figure out how time represents itself to the mind. These subjects will be discussed in detail in this article.

Keywords: Augustine, Confessions, time, eternity, memory, mind.

****

Quid est ergo tempus?
Si nemo ex me quaerat, scio;
si quaerenti explicare velim, nescio.
Confessiones, XI, 14,17.

"Zaman nedir?" sorusu geçmişten günümüze kadar pek çok düşünür tarafından ele alınmış olup, buna karşın hâlâ tam anlamıyla açıklığa kavuşturulamamıştır. Bugün, zamanın ne olduğu ya da zamana dair konular modern fiziğin çalışma alanına girer. Zamana dair, tarih boyunca farklı alanlardan farklı farklı düşünürler yorum yapmıştır ve günümüzde zaman genel olarak ölçülebilir devamlılık olarak kabul edilir. Zaman bilincinin çözümlenmesi sorunu çok eski bir sorun olmasına rağmen, bu sorunla derinlemesine ilgilenen, zamanın kendisini bizzat konu edinen ilk düşünür Augustinus'tur. Augustinus'u Antik geleneğin bir devamı olarak kabul edersek, kendisinden önceki düşünürler zaman sorununu yalnızca ilgilendikleri konularla ilişkisi doğrultusunda konu edinmişlerdir. Edmund Husserl'in de dediği gibi, "Bugün bile, zaman sorunuyla ilgilenen herkesin, Augustine'in *İtiraflar*'ının XI. kitabının 13-18. bölümlerini iyice incelemeleri gerekir. Bilgisiyle gururlanan modern kuşaktan hiçkimse, bu konuda, zaman sorunuyla büyük bir içtenlikle mücadele eden Augustine'den

daha ustalıklı şeyler söylememiş, önemli sayılabilecek bir ilerleme göstermemiştir."[1]

Augustinus *Confessiones* adlı yapıtının XI. kitabında zamanın (*tempus*) doğasını araştırır. Öyle ki zaman sorunu bu kitabın temel sorunu haline gelir. Temelde zamanın ne olduğu, bizi nasıl etkilediği, nasıl ölçüldüğü gibi konularla ilgilenir. Yaşadığı dönemde "Tanrı evreni yaratmadan önce ne yapıyordu?"[2] diye soranlara cevap vermeye çalışır. Bu tür sorular, evrenin var olmasından önce de zamanın olduğunu var sayar; fakat Augustinus bunun mümkün olmadığını ve zamanın hareketle başladığını öne sürer. Zaman konusunda Augustinus'u etkileyen üç düşünür vardır; bunlar Platon, Aristoteles ve Plotinus'tur. Augustinus bu üç düşünürden yararlanmış ve bazı noktalarda kendileriyle hesaplaşmıştır.

Platon *Timaios*'unda zamanın evrenle birlikte oluşa geldiğini söyler. Platon, evrenin oluşunu açıklarken zamanın ne olduğuna değinmiştir. *Timaios*'ta zaman (*Khronos*), göksel cisimlerin hareketleri olarak açıklanmıştır. Burada en önemli nokta; Platon'un zamanı, evrenin yaratılışıyla birlikte açıklamasıdır. *Demiurgos* evreni düzenlediği sırada, zaman da göksel kürenin dönmesiyle başlar. Buna rağmen Platon içinde bulunduğu zaman paradigmasından bağımsız değildir. Her ne kadar zamanın bir başlangıcı olsa da ebediyete benzer bir biçimde, sonu yoktur. Platon için zaman hala ebediyetin bir benzeridir, çünkü her ne kadar yaratılmış olsa da sonsuza doğru gittiği için doğası daireseldir. Ayrıca zamanın yaratılışından önce varolan hareketten de bahseder.[3] Augustinus da zamanı hareketle açıklar, fakat zamanın yaratılışından önce bir hareketin varlığından söz etmez. Aksine yaratılış ve zaman aynı anda ortaya çıkmıştır, dolayısıyla hareket ve zaman da eş zamanlıdır. Augustinus'un hesaplaştığı bir diğer düşünür olan Aristoteles de, zaman konusunda göksel küreden ve onun hareketinden bahseder; fakat Aristoteles bu göksel kürenin dışında hiçbir şey olmadığını iddia ettiği için zamanın bu kürenin kendisi olduğu sonucu ortaya çıkar. Aristoteles zamanın hareket olduğu görüşünü reddeder. Zaman hareketin kendisi değildir, fakat zaman hareketten bağımsız da olamaz. Aristoteles, zaman konusunda şimdinin önemini vurgular. Aristoteles'e göre şimdi, geçmişin bitip geleceğin

1 Edmund Husserl, "İçsel Zaman Bilinci", *Cogito*, Sayı 11, (1997), 17. Alıntıyı aynen aldığımız için, çevirmenin isim kullanım tercihine sadık kalarak 'Augustine' olarak bırakmayı tercih ettik.

2 "*Quid deus fecerit ante mundi creationem",* Augustinus, *İtiraflar,* çev. Çiğdem Dürüşken (İstanbul: Kabalcı Yayınevi, 2010), 11, 12, 14. Bundan sonra *Confessiones*'e yapılacak referanslar bu edisyondan alınacaktır.

3 Bkz.: Platon, *Timaios,* çev. Erol Güney-Lütfi Ay (İstanbul: Sosyal Yayınları, 2001).

başladığı yerdir ve bizim bu akış içerisindeki değişimlerin farkına vardığımız bilinç durumu zamandır. Aristoteles, değişimin bilincinde olmayı zaman olarak tanımladığı için zaman öznel bir temele oturmuştur.[4] Aynı şekilde Augustinus da Aristoteles gibi hareket ve değişimin sayılmasına da önem verir, çünkü zamanın ölçümü Augustinus için önemli bir meseledir; pek çok sorunun cevabını ölçüm sorunu sayesinde bulacaktır. Fakat Augustinus'u en çok etkileyen filozof Plotinus'tur. Plotinus, zaman sorununun çözümüne kendinden önceki düşünürleri eleştirerek başlamıştır ve en çok da Aristoteles'le yüzleşmek durumunda kalmıştır. Aristoteles'in öznel zaman anlayışına kesin bir dille karşı çıkmıştır. Plotinus'a göre zamanı Ruh (*psykhê*) yaratmıştır. Plotinus'un metafizik sisteminin en tepesinde yer alan Bir'den (*hen*) Akıl'ın (*nous*) ve Akıl'dan da Ruh'un çıktığını ileri sürer. Bu durumda Plotinus ebediyeti *nousa* zamanı da Ruh'a yerleştirir. Ruh bu metafizik sistemde yaratılmış her şeyde mevcut bulunur ve dolayısıyla zaman da her şeyde vardır. Plotinus'un zaman anlayışında en önemli nokta bu ebediyet ve zaman ayrımını yapmış olmasıdır.[5] Plotinus'un bu düşünceleri, Augustinus'u Tanrı'nın zamanı yarattığı düşüncesini açıklamasına yardımcı olmuştur.

Üçlü Zaman Anlayışı ve Yaratılan Zaman

Augustinus, zamanın doğasını araştırmaya şu şekilde başlar:

> Peki o halde zaman ne? Hiç kimse bana sormazsa biliyorum da, biri sorup da ona açıklama yapmam gerektiğinde bilmiyorum. Buna rağmen bildiğimden eminim diyeceğim bir şey varsa o da şudur: Hiçbir şey geçip gitmemiş olsa geçmiş zaman olmaz hiçbir şey, hiçbir şey gelecek olmasa gelecek zaman olmaz, hiçbir şey şu an olmamış olsa şimdiki zaman olmaz.[6]

Bu, Augustinus'un araştırmasının başlangıç noktası olduğu kadar, yönteminin de kilit noktasıdır ve neyi bilip neyi bilmediği arasında bir yerde durur. Bir yandan zaman kelimesinin ne olduğunun farkındadır, fakat diğer yandan ona nasıl bir felsefi açıklama getirmesi gerektiğini bilmez. Augustinus zamanın varoluşunu, değişen şeylerin (*motum corporis*) varoluşuna bakarak öngörür. Bunun sonucunda da zaman, gelip geçen şeyler sayesinde anlaşılır.

Augustinus'a göre zaman değişimi içerir. Yaratılanlar, değişip çeşitlenmeye mahkumdurlar; çünkü zamanın içindedirler. Yaratılmayan ve yaratılıştan da

4 Bkz.: Aristoteles, *Fizik*, çev. Saffet Babür (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2012).
5 Bkz.: Plotinus, *Enneadlar*, çev. Haluk Özden (İstanbul: Ruh ve Madde Yayınları, 2008).
6 Augustinus, *Confessiones,* 11, 14, 17.

önce varolan, değişmeyen tek şey Tanrı'dır. Diğerleri de yaratıldıkları için değişirler. Yaratılmamış ama varolan şey, kendisinden daha önce varolan herhangi bir şeyi içermeyeceğinden değişmez.[7] Değişim için en önemli şey, öncelik (*ante*) ve sonralık (*post*) kavramlarıdır. Bir şeyin öncesi ve sonrasına bakarak değişimden söz edilebileceği gibi, zamandan da söz edilebilir. Zaman ve yaratılan her şey bir akış içerisinde oldukları için bunların değiştiğini söyleyebiliriz.

Augustinus, zamanın Tanrı tarafından yaratıldığına emindir: "Yaratım olmaksızın zamanın da olmayacağını görsünler."[8] Bunun nedeni Kutsal Kitap'a bakıldığında daha açık bir şekilde anlaşılabilir. *Genesis*, Tanrı'nın evreni yaratışını anlatır. Tanrı önce yeri ve göğü yaratır. Ondan sonra ışık olur ve onu karanlıktan ayırır. Burada ışığa gündüz ve karanlığa gece denir; akşam olur, sabah olur ve ilk gün oluşur.[9] Burada "gün" kelimesinin kullanımı önemlidir, çünkü bize zamanın yaratılışla başladığını gösterir. Yaratılıştan önce böyle bir durum söz konusu değildir. Buradaki günün uzunluğu açık değil; yirmi dört saat olup olmadığı anlaşılmamaktadır. Yaratılışın altı gün sürmesi örneğinde bir gün demek, ister gündüz-gece şeklinde ister yirmi dört saatlik bir süreç olarak kabul edilsin, son kertede ortada bir zaman sürecinin olduğu anlamına gelmektedir. Bunun kesinliği anlaşılmasa da bir zamandan bahsedildiği açıkça söylenebilir. Örneğin, dördüncü günde Tanrı, gündüzü geceden ayırmış; mevsimleri, günleri, yılları göstersin diye yeryüzünü aydınlatacak iki ışık ve yıldızları yaratmıştır.[10] Kutsal Kitap'taki anlatılar da sürekli kronolojik bir sırayla ilerler; gün, hafta, yıl şeklinde ifadeler bulunur.[11] Düzenlenmiş zaman, Tanrı'nın yarattığı armağanlardan biridir.[12] Zamanı düzenlemek, zamanı bölmek demektir ve bu da bazı zamanlara belirli anlamlar vermeyi kolaylaştırır. Kutsal Kitap'ta da 'kronolojik zaman' ve 'anlamlı zaman' ayrımı vardır. Bu ayrıma göre, bir şeyler sırayla, bir düzen içerisinde gerçekleşir, fakat aynı zamanda her şeyin bir zamanı vardır. Bu da tıpkı Antik Yunan mitolojisindeki *Khronos* ve *Kairos* ayrımı gibidir. *Khronos*, *Gaia* ve *Uranos*'un en son oğlu ve zaman tanrısı olarak kabul edilen titandır.[13] *Khronos* için kozmolojik zaman denebilir. Bu zaman gün, hafta, ay, yıl gibi kavramları içerir. *Kairos* ise fırsat

7 Augustinus, *Confessiones,* 11, 3, 5.

8 "*Videant itaque nullum tempus esse posse sine creatura", A.g.e.,* 11, 30, 40.

9 "Yaratılış", *Kutsal Kitap: Eski ve Yeni Ahit* (İstanbul: Kitabı Mukaddes Şirketi, 2001), 1:1-5. Bundan sonra Kutsal Kitap'a yapılacak referanslar bu edisyondan alınacaktır.

10 *Yaratılış* 1:14.

11 *Yaratılış,* 6-8.

12 David Atkinson-Joyce G. Baldwin*, Yaratılışın Mesajı***,** çev. Nur Nirven (İstanbul: Haberci Yayınevi, 2012), 60.

13 Hesiod, *Theogony*, ed. M. L. West, Oxford: Oxford University Press, 1966.

tanrısı olarak bilinir ve daha çok doğru an gibi bir anlamı vardır. *Khronos* ile *Kairos* arasındaki en önemli fark, *Khronos* ölçülebilirken *Kairos*'un ölçülememesidir; çünkü *Khronos* nicelik belirten bir zamandır, *Kairos* ise nitelik belirtir. Evrensel zaman kişinin kullanımına göre değişmezken doğru an tamamen özneye aittir. Kutsal Kitap'ta zaman Antik Yunan zaman anlayışından farklı olarak kronolojik değildir. Daha çok anlamlı zaman anlayışı hâkimdir; çünkü her şey olması gerektiği zamanda olur.[14]

Augustinus, zamanın yaratıldığının doğru anlaşılması için, yaratıcı kuvvet olarak Tanrı Sözü'nden (*Verbum Dei*) de bahseder: "Tanrı Sözü başlangıçtır."[15] Bu Söz ezeli ve ebedidir, fakat bunun dışındaki her şey hiçlikten (*ex nihilo*[16]) yaratılmıştır. Tanrı Sözü, söylenmiş olan bir şeyin arkasından bir diğerinin gelmesi gibi sıralı değil, her şeyin aynı anda ve ezeli-ebedi olarak söylenmesi gibidir; Tanrı'yla birlikte ezeli ve ebedidir.[17] Bu ebediyettir. Eğer birbiri ardına olsaydı zamana tabi olurdu ve zamana tabi olduğu için değişirdi. Değişimin olduğu yerde de gerçek bir ebediyet, gerçek bir ölümsüzlük söz konusu değildir. Hareket ve değişim Augustinus için yaratılan birer niteliktir. Tanrı, bir yaratıcı olarak kesinlikle hareketsiz ve değişmezdir. Çünkü oluşa gelen ve son bulan her şeyin bir başlangıcı ve bir sonu vardır. Bu an, ezeli ve ebedi akıl tarafından bilinen bir andır ve her şeyin başlayıp bittiği an da odur. Tanrı her şeyi kendi ebediyetinde, o anda bilir. Ezeli ve ebedi aklın bir başlangıcı veya bir sonu yoktur.[18]

Augustinus'ta yalnızca Tanrı ezeli ve ebedidir; yarattığı şeyler zaman içerisinde oluşur, değişir ve yok olurlar. Carl G. Vaught'a göre, "zaman ve diğer yaratılan her şey ölümlü, yani sonlu olduğu için doğum, ölüm ve tekrar doğumun sonsuz döngüsü kırılmış olur."[19] Değişmeyen, yani öncesiz ve sonrasız tek şey Tanrı'dır; yaratılan diğer her şey önceye ve sonraya sahiptir. Başlangıcı ve sonu olmayan bir Tanrı için "Tanrı yeri ve göğü yaratmadan

14 Efesliler 1:10, Markos 1:15, Galatlar 4:4.

15 "*Verbum Dei ipsum est principium*", Augustinus, *Confessiones,* 11, 8, 10.

16 *Ex nihilo*, Hristiyan teolojsinde hiçlikten yaratımı anlatır. Antik Yunan evren anlayışını özetleyen *ex nihilo nihil fit* ilkesine karşıttır. *Ex nihilo nihil fit*, hiçbir şeyin yokken var olamayacağını ve aynı şekilde varken de tamamen yok olamayacağını anlatırken, Hristiyan teolojisinde *ex nihilo*, Tanrı'nın evreni hiçlikten yaratmasını anlatmak için kullanılır. Kutsal Kitap'ın başlangıç cümlesi olan "Başlangıçta Tanrı göğü ve yeri yarattı" cümlesi, bu hiçlikten yaratmaya atıf olarak gösterilir.

17 "*verbum dei coaeternum deo*", Augustinus, *Confessiones,* 11, 7, 9.

18 *A.g.e.*, 11,7, 9.

19 Carl G. Vaught, *Access to God in Augustine's Confessions, Books X-XIII* (Albany: State University of New York Press, 2005), 116.

önce ne yapıyordu?" diye sormak, Augustinus'a göre gereksizdir ve böyle bir gaflete düşmek köhne bir zihnin göstergesidir. Bunların sebebi, insanların henüz Tanrı'yı anlayamamalarıdır; Tanrı, zamandan bağımsızdır. Augustinus, Tanrı'nın evreni yaratmadan önce ne yaptığını soranlara cevap verirken bundan yararlanır ve şöyle der:

> Hayır Tanrım, ben senin bütün yaratılanların Yaratıcısı olduğunu söyleyerek yanıt veriyorum ve bütün yaratılanlar deyince biz göğü ve yeri anlıyorsak, haddimi de aşıp şöyle söylüyorum: Tanrı göğü ve yeri yaratmadan önce hiçbir şey yapmıyordu. Çünkü bir şey yapmış olsaydı bile bu yine onun yarattığı bir şey olmayacaktı da ne olacaktı? Keşke yaratılmış olmadan önce hiçbir yaratılışın olmadığını bildiğim gibi, bildiğimden emin olmak istediğim diğer işe yarar konuları da aynı kesinlikle bilebilseydim.[20]

Buradan da anladığımız üzere Augustinus, zamanı Tanrı'nın yarattığından kesin olarak emindir. Yaratılmamış olsaydı zaman akıp gidemezdi. Zaman yoksa ondan önce diye bir şey de yoktur. Ayrıca Tanrı'nın zamandan önce olması, zaman içerisinde gerçekleşen bir şey değildir. Tanrı hep şimdidedir; geçmişin daha öncesinde vardır ve geleceğin daha sonrasında da var olacaktır, çünkü gelecekte olacaklar bir şekilde geçmişe karışırlar, fakat Tanrı hep aynı kalır. Zaman yoksa "o sırada (*tunc*)" diye bir şey de yoktur.[21] Atkinson, Augustinus'un zamanı Tanrı'nın yarattığı konusunda haklı olsa da Tanrı için zamanın dışında dediği için yanıldığını söyler. Çünkü ona göre Tanrı'nın da kendine has bir zamanı var. Tanrı zamanı ve bizim zamanımız farklı şeylerdir, Tanrı'nın zamanı bizimkinden çok daha farklıdır. Eğer Tanrı, zamanı düzenleyip anlamlı kılıyorsa, kendi zamanından çıkarıp yeni bir zaman yaratmış oluyor. Düzenlenmiş olan bu zaman Tanrı'nın bize armağanıdır.[22]

Augustinus için Tanrı tam anlamıyla zaman-dışıdır. Çünkü zamanın var oluş sebebi yok oluşa yatkın olmasıdır (*tendit non esse*).[23] *Nihil* ve *non esse* ayrımı Augustinus'ta bu bağlamda önemlidir. *Nihil*, hiçlik anlamına gelirken; *non esse*, o sırada olmayan, yok olan anlamındadır. *Nihil* hiçbir zaman var olmamıştır; fakat *non esse* o sırada, bahsi geçen o zaman noktasında, o anda mevcut bulunmamayı ifade eder. Tam anlamıyla yokluk, hiçbir şekilde var olmamış olmayı ifade ettiğinden *nihilin* değersiz, anlamsız, kötü gibi bir anlamı da vardır.[24] Bu ayrımı akılda tutmak gereklidir, çünkü zaman

20 Augustinus, *Confessiones*, 11, 12, 14.
21 *A.g.e.*, 11,13,15.
22 Atkinson, *Mesaj*, 63.
23 Augustinus, *Confessiones*, 11,14,17.
24 *Oxford Latin Dictionary*, "*nihil* maddesi", (London: Oxford at the Clarendon Press, 1968).

tartışmasında önemli bir yeri vardır. Zaman, bu bağlamda mevcut değildir (*non esse*). Bundan da kastı "zamanı tam anlamıyla bir yokluk olarak, kötü olarak var saymak değil."[25] Yok oluşa yatkınlığı hiçbir zaman *nihil* olarak tanımlayamayız, o *non esse*'dir. Zamanı Tanrı yarattığı için, hiçbir zaman ezeli ve ebedi olarak Tanrı'yla birlikte bulunamaz; çünkü Tanrı baki kalandır. Zaman da baki kalsaydı (*semper stans*) zaman olmazdı. Her şeye rağmen kesin bir şey vardır; o da eğer hiçbir şey geçmiyor olsaydı geçmiş olmazdı; eğer hiçbir şey gelmiyor olsaydı, gelecek olmazdı; eğer şimdi olmasaydı hiçbir şey var olmazdı. Geçmiş, artık var olmayan; gelecek ise henüz var olmamış olandır. Eğer şimdi de durmaksızın şimdi olsaydı, bu durumda biz zamandan söz edemezdik; onun adı ebediyet (*aeternitas*) olurdu. Zamana ait olması için şimdi geçmek zorundadır. Bu nedenle şimdiyi zaman yapan şey, gelecekten geçmişe doğru akıp gidiyor olmasıdır.[26] Buna karşı ebediyet, hiçbir zaman durduğu yerde durmayan zamanla kıyaslanamaz. Uzun bir zaman, art arda gelen bir dizi hareketten ibaret olduğu için uzundur ve bu hareket aynı anda beraberce akıp gidemez. Ebediyette ise hiçbir şey gelip geçici değildir, tersine her şey bütünüyle şimdidir. Buna karşın zaman bütünüyle şimdi değildir;[27] bütün geçmiş, gelecekle geriye doğru itilir ve bütün gelecek de geçmişin peşi sıra gelir. Bütün bu geçmiş ve gelecek, her zaman şimdi olandan yaratılır ve başı sonu olacak şekilde düzenlenir. Ebediyet, içinde ne geçmiş ne de gelecek barındırmadan, hiç kımıldamadan öylece durur ve geçmiş ve geleceği şekillendirir.[28]

Eskiden beri gelen bir anlayış olan zamanın üç boyutlu düşünülmesi, Augustinus için de önemlidir. Geçmiş (*praeterita*), şimdi (*praesens*) ve gelecek (*futurum)* bir bütün içerisinde zamanı oluşturur. Zaman içerisinde minicik bir parçaya dahi bölünemeyecek olan ana, ancak şimdidir diyebiliriz. O an, gelecekten geçmişe doğru o kadar hızlı bir şekilde ilerler ki hiç durakladığı bir süre yoktur. Eğer duraklasaydı o zaman geçmişe ve geleceğe bölünebilirdi; ama şimdiki zaman hiç duraklamaz. Çünkü şimdinin herhangi bir uzunluğu yoktur. Ayrıca bu zaman parçacıkları da öyledir. Uzun süre kalamaz. Kendisini ya artık var olmayan geçmişe ya da henüz var olmamış geleceğe dönüştürmek zorundadır.

Augustinus, henüz geçmiş ve geleceği tam anlamıyla çözecek kadar bilgiye sahip olmasa da, en azından bir yerlerde olduklarını bildiğini ifade eder. Çünkü gelecek zaman olarak varsalar henüz burada değiller ve eğer geçmiş

25 Vaught, *Access*, 114.
26 Augustinus, *Confessiones*, 11, 14, 17.
27 "*nullum vera tempus totum esse praesens*", *A.g.e.,* 11, 11, 13.
28 Augustinus*, Confessiones,* 11, 11, 13.

zaman olarak varsalar da artık burada değiller; buna rağmen bir şekilde varlar. Geçmiş ve gelecek zaman nerede ya da hangi zamanda olurlarsa olsunlar, her zaman şimdi olarak var olurlar.[29] Geçmiş şeylerin, geçmiş zaman artık kendi başına herhangi bir varoluşa sahip olmasa da, nesnel olarak doğru oldukları söylenebilir. Çünkü onlar ya da diğer bir deyişle "zihinde şekillenmiş olan şeylerin kavrayışlarının görüntüsünden inşa edilmiş olan kelimeler", hafızadan dışarıya öznel olarak çağırılabilirler.[30]

Alışılageldiği gibi ayrılmış olan zamanın üç biçimi, bu durumda kendilerini bire indirgerler; geçmişin hafızada (*memoria*) hayatta kaldığı, geleceğin de bir şekilde beklentinin (*expectatione*) bir çeşidi olarak var olduğu şimdiye.[31] Zaman, henüz olmayandan başlayıp, uzunluğu olmayandan geçerek artık olmayana doğru geçiyor[32] ve biz geleceği bilmeyi öğreniyoruz. Öngörü dediğimiz şey, neden-sonuç ilişkisinin meydana getirdiği bir şeydir.[33] Zaman, artık kendisini bizden bağımsız olarak, şimdi, geçmiş ve gelecek olarak bölmez. Üç boyutu da denktir. "Bunlar, zihnin lütfu sayesinde karşılaşırlar; zihnin kuvvetli dikkati, zamanın bu üç boyutunun karşılaşmasını sağlar."[34] Geçmiş ve gelecek yoksa ve yalnızca şimdi varsa, zaman geçmiş, şimdi ve gelecek olarak üçe ayrılır demek yanlış olur.

Zamanın Ölçümü ve Ebediyet

Zaman ve zamanın ölçümü problemi Augustinus için önemlidir. Çünkü Augustinus zaman problemine, dolaylı yoldan onun nasıl ölçüldüğüyle yaklaşır ve var olmayan ya da mekânı (*spatium*) olmayan bir şey ölçülemez der. Zamanın özü, ne uzun ne de kısa olan şimdinin bölünmez anlığıdır. Bu durumda uzun ya da kısa zamandan nasıl bahsedilir? Buna rağmen zamanın ölçüldüğü de bir gerçektir. Artık olmayan geçmişin ya da henüz var olmamış geleceğin uzunluğunu ölçtüğümüzü sandığımızda, aslında ölçtüğümüz şey şimdinin yokluğu olur.[35]

Genelde geçmişin uzun olduğundan ya da geleceğin uzun olacağından söz edilir; fakat herhangi bir kimse şimdinin uzunluğundan söz edebilir mi ya da

29 Augustinus, *Confessiones,* 11, 18, 23.
30 Jaroslav Pelikan, *The Mystery of Continuity. Time and History, Memory and Eternity in the Thought of Saint Augustine (review)* (London:Oxford University Press, 1989), 27.
31 Herman Hausheer, "St. Augustine's Conception of Time", *Philosophical Review,* Sayı 46 (1937): 504.
32 Augustinus, *Confessiones,* 11, 21, 27.
33 *A.g.e.,* 11, 18, 24.
34 Hausheer, *Conception*, 508.
35 Augustinus, *Confessiones,* 11, 21, 27.

şimdi ölçülebilir mi? Bir yüz yıl ne şimdi, ne bir yıl, ne bir ay, ne bir gün, ne de bir saat olamaz. Zaman asla tüm parçalarında aynı anda şimdi değildir, fakat bu bölünemez bir anlıktır. Bu durumda ne şimdi, ne geçmiş ne de gelecek uzun ya da kısa olarak adlandırılamaz. Buna rağmen bir gerçek var ki o da zamanın ölçülüyor olduğudur. Geçmişin de geleceğin de zihinde nesnel bir gerçeklikleri vardır: Zaman zihinde tutulur.[36] Augustinus şöyle der:

> ...biz zamandan söz ederken zamanda belli bir duralama anını göz önünde bulundurmadıkça, bu temel ölçüm, şu bunun iki katı, üç katı ya da bu ikisi benzer türünde şeyler söyleyemeyiz ki. Zaman akıp geçerken hangi duralama anını ölçüt alıyoruz? O an zamanın akmaya başladığı gelecekte mi? Ama olmayan bir anı ölçemeyiz ki. Akmakta olduğu şimdiki zamanda mı? Ama duralamadan geçiyorsa yine ölçemeyiz ki. Akıp gittiği geçmişte mi? Ama artık olmayan bir şeyi ölçemeyiz ki.[37]

Buradan da anlaşıldığı üzere Augustinus'a göre zaman, yalnızca geçerken ölçülebilir ve algılanabilir; çünkü geçtikten sonra artık varoluşunu sürdürmez, geçmeden önce de henüz varolmamıştır. Augustinus, zamanın ölçülmesi sorununun ciddiyetinin farkındadır. Eğer ortada bir şey yoksa bu ölçülemez. Paul Ricœur zamanı ölçme konusunda, "ölçme paradoksu doğrudan doğruya zamanın var olma ve var olmama paradoksu tarafından üretilmiştir"[38] der. Bunun çözümü zamanın şimdide olması ve zihin tarafından ölçülmesindedir: Zaman zihinde ölçülür (*animo*[39] *metimur tempora*).[40]

---

36 "*tempus permanens in animo*", Augustinus, *Confessiones,* 11, 27, 34.

37 *A.g.e.,* 11, 21, 27.

38 Paul Ricœur, *Zaman ve Anlatı 1: Zaman-Olayörgüsü-Üçlü Mimesis*, çev. M. Rifat-S. Rifat (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2007), 32.

39 *Animus*, bedene karşıt olarak zihin ya da bedenle birlikte bütün bir kişiyi oluşturan ruh demektir. Bazı felsefe sistemlerinde evrenin ruhu olarak da görülür. *Animus*, aynı zamanda hava elementi, yaşamın kaynağı anlamlarına da gelmektedir. Fakat genel olarak *animus*, ruh ve zihin ilişkili anlamlara sahiptir. Bu anlamların içerisinde bilincin yeri olarak zihin, bilinç, sağduyu, mantık da vardır. Düşüncenin organı olarak zihin, yargı organı, fikir demektir ve hafızanın yeri olarak tanımlanır. Aynı zamanda *animus*'un zihin olarak farklı görevleri de vardır. Bunlar, belirli bir objeye yöneltilmiş zihin; anlamanın kaynağı olarak zihin; irade ve isteklerin kaynağı olarak zihin; duyguların kaynağı olarak zihindir. *Animus*'un en önemli anlamlarından birisi de, bir kişinin ahlaki ve mantıki karakterini anlatmada kullanılmasıdır. Kişinin eğilimi de *animus*'la anlatılır. *Animus*, Yunanca ἄνεμος (*anemos*) kelimesinden gelmektedir. Yunancada ἄνεμος (*anemos*) rüzgâr demektir. *Animus* aynı şekilde Latincedeki anima kelimesiyle de ilişkilidir. *Anima* nefes alan ya da esen anlamına gelmektedir. Rüzgâr olarak çevrildiği de olur. *Anima* da Yunancadaki ἄημι (*aêmi*) ile bağlantılıdır. Ἄημι (*aêmi*) fiili, üflemek, esmek, nefes almak anlamlarına gelir. *Anima*, hava elementi ve nefes anlamına geldiği gibi, yaşamsal ilke, hayat nefesi, ruh anlamına da gelir. *Animus*'la aralarında ince bir fark vardır. *Anima* daha

Üç farklı zaman diye bir şey yoktur: Geçmiş ve gelecek yoktur, şimdi ise varlıkla yokluk arasında bir yerde, iki olmayan arasından geçen bir noktadır. Bu durumda üç tane şimdiki zaman vardır; şimdiki şeylerin şimdisi, geçmiş şeylerin şimdisi ve gelecek şeylerin şimdisi. Şimdinin şimdisi dikkat, geçmişin şimdisi hafıza ve geleceğin şimdisi de beklentidir. Bu, şimdinin üçlü versiyonu insan zihnindedir.

Tıpkı Aristoteles gibi Augustinus da zamanı anlamanın en iyi yolunun hareket olduğunu düşünmektedir. Fakat Augustinus'a göre zaman, Platon'un dediği gibi gökyüzündeki cisimlerin hareketi değildir. Çünkü bütün cisimlerin hareketi zaman olabilir. Zamanın anlaşılabilmesi için öncelikle hareketin anlaşılır kılınması gerekir. Hareket, mekânda iki nokta arasındaki yer değişimi ise ve zaman mekâna sahip değilse böyle bir ölçüm mümkün değildir. Bunun yanı sıra cismin hareket etmediği, durduğu durumlarda da zamanın geçtiği durağan olmasına rağmen anlaşılır. Augustinus, "Eğer gökyüzündeki cisimler dönmeyi bırakırlarsa, ama bu sırada bir çömlekçinin tekerleği dönüyor olsa onu ölçebileceğimiz bir zaman olmayacak mı?" diye sorar.[41] Bunun üzerine zamanın göksel cisimlerin hareketi olup olmadığı düşüncesi üzerinde durur, fakat hareketin kendisindense ölçülen hareketin daha esas olduğunu düşünür. Göksel cisimler dursa da çömlekçinin çarkı dönmeye devam ettiği müddetçe zaman var olacaktır. Vaught'a göre, buradan "hızın zamanın bir özelliği" olduğu çıkar.[42] Ayrıca harekete bakarak zaman anlaşılamaz; tam tersine, zaman sayesinde hareket hesaplanabilir. Zamanın ölçtüğü zaman ile hareketin ölçtüğü zaman farklı şeylerdir. Zaman olmasaydı hareket de olmazdı. Bu durumda zaman, cismin hareketi olamaz, çünkü zaman hareketten önce gelir. Çünkü bir cismin hareketi başka bir şey, onun hareketinin süresini ölçmemize yarayan araç çok farklı bir şeydir. Bu durumda bir cismin hareketine zaman demek doğru olmaz. "Zaman cisimlerin hareketini hesaplamaya yarar."[43] Zaman hareket olmadığına göre, onun kendisine has bir ölçümünün olması gerekir. Böylece zaman zamanla, hareket de hareketle ölçülebilir. Eğer göksel cisimlerin hareketi yalnızca zamanı ölçüyorsa, geçmiş ve gelecekten nasıl bahsedilebilir? Geçip giden hareket yok olmak üzere ve gelmek üzere olan da henüz yoktur. Bu durumda geriye sadece geçen

çok nefes ve rüzgârla ilişkilendirildiği için, daha çok fiziksel bir anlamı vardır. Yaşamın kaynağı olan ruhtur. *Animus* ise daha çok zihinsel bağlamdadır. Augustinus'un *anima*'yı değil de *animus*'u kullanma sebebi de bu ayrımdır. Bkz.: *Oxford Latin Dictionary*, "*animus* ve *anima* maddeleri", (London: Oxford at the Clarendon Press, 1968).

40 Augustinus*, Confessiones,* 11, 28, 37.

41 Augustinus*, Confessiones,* 11, 23, 29.

42 Vaught, *Access,* 131.

43 "*tempus est quo metimur motum corporis*", Augustinus, *Confessiones,* 11, 24, 31.

zamanın şimdisi kalır ki o da hiçlik içinde bir hareket noktasıdır. "Augustinus geçmiş ve geleceğin mevcut olmama sebebi olarak ortada olmamalarını değil ama, bağlı hiçliklerinin doğalarında olması nedeniyle mevcut olmadıklarını iddia eder."[44] O halde zamanın ölçümü insan zihninden başka bir yerde olamaz: "Sende ey zihnim, zamanı sende ölçüyorum."[45]

Ses, çıktığı sırada ölçülür. An, geçerken bazı zaman boşluğuna ya da yoluna doğru uzanır (*distentio*) ki bu zaman boşluğunda ölçülebilir. Çünkü şimdinin bir mekânı (*spatium*) yoktur. Augustinus 11, 14, 17'de geçmiş ve gelecekteki gibi şimdinin var olmadığını söylemez; fakat onun genişlediğini (*distentio*) söyler. Bu genişleme, Augustinus'un zaman analizinde şimdinin en önemli ipucu olduğunun belirtisidir.[46] Augustinus'a göre bir şeyin sınırları yoksa onu ölçemeyiz. Bu nedenle, devam eden bir ses, ancak başlangıcından sonuna kadar ölçülebilir. Bunun sonucu olarak da durmayan bir ses asla ölçülemez. Augustinus zamanın izlerini ölçtüğünü söyler; fakat burada aralıksız uzatılmış olan, artık olmayan, henüz olmayan ve sınırları olmayan zamanın izlerinden söz etmemektedir. Bu da sadece geçmiş, gelecek ve şimdiyi değil, sınırları olmayan geçen zamanların da ölçülemeyeceği anlamına gelir.[47] Zamanın kendisi zamanla ölçülebilir. Kısa heceyi uzun heceden ayırma durumunda da eğer ölçülen şey hecenin uzunluğuysa, o da kâğıt üzerindeki uzunluğudur. Dolayısıyla da ölçülen şey mekân olur, zaman olmaz. Bunun gibi ölçümler zamansal değil mekansaldır. Bu nedenle Augustinus, hareketin genişliğinin yanı sıra hız da zamana içkindir der.

Augustinus'a göre henüz olmayan gelecek ya da artık olmayan geçmiş ölçülemez, ancak geçmekte (*praetereuntia*) olan zaman ölçülebilir.[48] Bu durumda da süre[49] bitince zaman ortadan kaybolur. Buna rağmen biz geçen süreyi ölçebiliriz. Bu süre henüz olmayan, şimdi ya da artık olmayan süreler değildir. Örneğin bir dize okunduğunda, bir hecenin uzun ya da kısa olduğunu anlayabiliriz; çünkü o sırada bunu algılayabiliriz. Her iki hece de okunup bittiğinde bunları hâlâ ölçebiliriz; uzunu kısadan ayırabilme kabiliyetimizde bir değişme olamaz. Bu ölçümü yapabilmek için hecenin okunup bitmesi lazım ki bu ölçüm yapılabilsin. Süre sonlanmadan bu ölçüm yapılamaz. Kendileri ortada olmadıkları için, onların zihinde bıraktıkları izler

44 Vaught, *Access,* 129.
45 "*In te, anime meus, tempora metior"*, Augustinus, *Confessiones,* 11, 27, 36.
46 Vaught*, Access,* 135.
47 Augustinus, *Confessiones,* 11, 27, 34.
48 *A.g.e.,* 11, 26, 33.
49 Burada süre, başlangıç ve bitiş noktası belli bir zaman parçasıdır.

ölçülebilir. Böylece, zaman zihinde ölçülür. Geçip giden olaylar zihnimizde izler bırakırlar. Geçip giden olaylar değil, bu izler ölçülebilir.[50]

Bir dize okunurken, eğer hecelerden birisi henüz ya da artık yoksa, yani gelecekteyse ya da geçmişte kaldıysa, uzun hece, okunurken kısa heceyle nasıl karşılaştırılır? Augustinus'a göre eğer uzunu kısa hece takip ediyorsa, orada hecenin kendisi değil, onun zihinde bıraktığı şey ölçülebilir. Aslında Augustinus burada hafızayı da işin içine sokarak, var olmayan geçmiş ve genişleyen şimdi problemine cevap vermektedir. Sonuç olarak, hatırladıklarımız ve hatırlamanın kendisi de zihnin içeriği, zihnin bir uzantısı olan zaman içinde genişleyen hecenin hafızası ölçülür.[51]

Augustinus, zamanın yalnızca şeyler geçip gittiğinde bile devam eden bilincin içeriği değil, aynı zamanda bir zihinsel durumdan diğerine geçtiğimizde olan bir etkinlik olduğu sonucuna varır. Bu da, ruhun bağlı olduğu bir etkinlik yüzünden, ruhtaki zamansal içerik olmak için gelen zaman aynı anda hem ruhun içindeki zihinsel durum hem de ruhun zihinsel durumudur anlamına gelir.[52] Augustinus'un baştan beri tüm problemi olan, kalıcı ve geçici arasındaki bağlantıyı bulmak amacıyla zamanı, tıpkı geçmiş ve geleceğin şimdide var olmasını sağlayan zihnin bir tür parçası gibi mekâna içkin bir şeymiş gibi düşündüğü bir metafora başvurur, Zamanın ruhun bir uzantısı olduğu görüşünü, Augustinus ilk olarak şu şekilde ortaya koyar:

> Çünkü kısa bir dize yavaş okunduğunda, hızlı okunan bir dizeye göre daha uzun süre alabiliyor. Aynı şey bütün bir şiir, bir ayak ya da bir hece için de geçerli. İşte buradan hareketle zamanın bir yayılımdan başka bir şey olmadığını anlıyorum. Ama neyin yayılımı olduğunu bilmiyorum. Zihnin yayılımı olmasın sakın, bu oldukça şaşırtıcı olur.[53]

Zamanın açıklanmasında adım adım ilerler. İlk olarak geçmiş, gelecek ve şimdiyi, şimdiki şeylerin şimdisi, şimdiki şeylerin geçmişi ve şimdiki şeylerin geleceği olarak açıklar.[54] Daha sonra zamanı mekânda hareket olarak tanımlar; fakat bu hareket diğerlerinden ayrılır.[55] Son olarak da burada zamanı zihnin bir uzantısı, yayılımı (*distentio animi*) olarak tanımlar. Zihnin bu uzantısı zamanı algılamayı ve onu ölçmeyi mümkün kılar. Zaman bir çeşit *distentio*'dur der. Augustinus, *distentio animi* kavramında *distentio*'yu, zihinden

50 Augustinus, *Confessiones,* 11, 27, 35.
51 Vaught, *Access,* 137.
52 *A.g.e.*, 139.
53 Augustinus, *Confessiones,* 11, 26, 33.
54 *A.g.e.,* 11, 20, 26.
55 *A.g.e.,* 11, 24, 31.

dışarı doğru çıkmış, yeni oluşmuş bir şey olarak ele alır. Burada kullandığı *distentio* olumsuz bir anlam içermektedir.[56] Roland J. Teske, *distentio*'nun, "Latincede vücudun bir durumunu anlatmak için kullanılan bir tıp terimi ve kesinlikle olumsuz bir imaya sahip" olduğunu belirtmektedir.[57] Augustinus XI, 29, 39'da bu yayılım durumunu Tanrı'dan, Bir'den çokluğa çekilip alınma durumu olarak anlatır. İnsan zamanın içine düşer. Bu nedenle zaman artık insanı gelip geçici, kötü bir şey yapmaktadır. Tanrı'nın sonsuzluğundan uzakta olan zaman, insan zihninde bulunur. Tanrı'nın değişmezliği ve kalıcılığı karşısında insanın değişen ve gelip geçici bir yaratılan olması nedeniyle zaman olumsuzdur; hakiki değildir ve gelip geçicidir. Ebediyet olumlu, zaman ise olumsuz bir anlam taşır. Bu nedenle Augustinus *distentio*'yu kullanmaktadır.

> Her şeye rağmen ya Rab, zamanın aralıklarından haberdarız (*sentimus*), bunları kendi aralarında kıyaslıyoruz (*comparamus*) ve kimine uzun kimine kısa diyoruz. Hatta bu aralıkları ölçebiliyor (*metimur*) ve hangisinin hangisinden daha uzun olduğunu ya da hangisinin daha kısa olduğunu söyleyebiliyoruz.[58]

Alıntıda da geçen s*entimus*, *comparamus* ve *metimur* durumlarının her biri zaman geçerken (*praetereuntia*) olmaktadır. Bu nedenle *distentio* bağıntısı kavramına gereksinim duyulur. Ricœur "Bekleyiş, anımsayış ve dikkat arasındaki yayılım (*distentio*) bağıntısı kavramını oluşturmadığımız sürece, bir şeyi ikinci kez yineleme yoluna gittiğimizde ne dediğimizi kendimiz de anlayamayız"[59] der. Devam etmeyen ve varlığına son veren bir şeyi ölçmek imkânsızdır. Burada Augustinus zihnin uzantısı derken, geçmişi hafızayla, geleceği öngörüyle ve şimdiyi de gerçek algıyla bilmekten bahseder. İnsan zihni üç boyutlu çalışıyor. Onda aynı anda gelecek beklentide, şimdi

---

56 *Distentio*, çarpıtma, bozukluk, gerilme haline gelmiş olma anlamlarına gelir. Charlton T. Lewis'in sözlüğünde, uzantı, dışarıya doğru çıkıntı olarak geçiyor. Bir diğer anlamı da şişkinlik, doluluk, dolgunluk, tokluk, bolluktur. *Distentio* kelimesinin kullanımı çok nadirdir. *Distendo* fiilinin isimleşmiş halidir. *Distendo* ise uzatmak, esnemek, yaymak, genişletmek, doldurmak, germek anlamlarına gelir. *Distendo* fiili, dis- ön eki ve *tendo* fiilinin birleşiminden oluşmuştur. *Tendo* fiili, yayılmak, yönelmek anlamlarına gelir. Dis- ön eki bu fiile ayrılma, dağılma, yayılım anlamını katmıştır; çünkü dis-, kendi başına ayrılmayı ifade eden bir ektir. Bu nedenle *distendo* fiili, *tendo*'dan ayrılır. *Distendo*, farklı yönlere doğru yayılmak, oluşuma sebep olmak anlamına gelir. İki farklı yöne doğru genişlemek anlamındadır. Bkz.: *Oxford Latin Dictionary*, "*distendo* maddesi", (London: Oxford at the Clarendon Press, 1968).

57 Roland J. Teske, *Paradoxes of Time in Saint Augustine* (Milwaukee: Marquette University Press, 1996), 29.

58 Augustinus, *Confessiones*, 11, 16, 21. (Parantez içerisindeki kavramlar tarafımızdan eklenmiştir).

59 Ricœur, *Anlatı*, 34.

dikkatte ve geçmiş hafızada bulunmaktadır.[60] "Öngörü ve hafızadan bahsederken de en uzak geçmişten en uç geleceğe kadar olanı kast eder."[61]

Zamanı ölçebilmek için zihin, en azından şimdide olan herhangi iki şeyi bilmek zorundadır ki biri başlangıç, diğeri de bitiş olsun. Sorunun çözümü de başlangıç ve bitiş arasındaki ilişkinin ne olduğunu gösterir. Zamanı şeylerin geçmişi değil, zihinde bıraktıkları iz ölçer. Zaman bir izlenim, bir düşünce tarzı, geçmiş ve gelecek şeylerin bir yansıması, özellikle de hafızanın bir işlevinden başka bir şey değildir. Var olmayan geçmiş ancak hafızada ölçülebilir. Şeylerin zihinde bıraktıkları izler ve bunların aralıklarının ölçümlerinin karşılaştırılması bunu mümkün kılar. Geçmiş hafızasında gerçek olan şey, gelecek beklentisinde de gerçek olur.[62] Zaman geçmektedir, ama geçmiş değildir.[63] O halde zamanın ölçümü, geçmiş olan şeylerin hafızada tutulması sayesinde zihinde yer alır. Hatta sessizlik bile ölçülebilir, ama sesin hafızası sayesinde. Augustinus zamanı şiir okumayla karşılaştırır. İnsan hayatı tıpkı bir ilahi gibidir. İlahi, okunmasına başlanmadan önce beklentide var olur, bittiğinde ise artık hafızadadır; fakat okuma esnasında tam anlamıyla vardır, tıpkı zaman gibi üç boyutlu olarak. İlahinin bütününde geçerli olan bu kural her satır ve hecede de aynıdır. İnsan hayatı da aynı şekilde; bütün bir insanlık için geçerli olan, tek tek insanlarda da geçerlidir.[64] Hem şimdiyi hem de geleceği dâhil etmek için Augustinus, zamanı zihnin bir tarzı olarak tanımlar ve zaman kavramını ruhun bir uzantısı olarak genişletir. Şimdi, geleceği azaltıp süreç tamamen geçmiş olana kadar, geleceği geçmişe doğru taşır, diyerek analizinin bu iki boyutunu bir arada tutar.[65] "Bu geleceği geçmişe taşıma etkinliği, farkındalığa harici değil; dâhilidir ki orada farkındalığın tüm tarzları şimdidedir."[66] Augustinus, *distentio animi* kavramına mecburen ulaşmak zorunda kalır; çünkü geçen zamanın nereden nereye geçtiği sorunu ortaya çıkar. Bu sorunu çözmek için de şimdiki zamanın üçlü tarzına, dolayısıyla da *spatium*'a ruhla sahip olan *distentio*'ya ihtiyaç duyar. Çünkü *spatium*'u olmayan bir şey ölçülemez. Augustinus, böylece zamana mekânı eklemiş olur ve mekânı olmayan bir şeyi ölçme imkânsızlığından kurtulur.

60 Augustinus, *Confessiones,* 11, 28, 37.
61 Hausheer, *Conception,* 507.
62 *A.g.e.,* 508.
63 *praetereuntia tempora, non proeterita.*
64 Augustinus, *Confessiones,* 11, 28, 38.
65 *A.g.e.,* 11, 27, 36.
66 Vaught*, Access,* 140.

Augustinus için, zaman (*tempus*) ve ebediyet (*aeternitas*[67]) arasındaki farkı anlamak oldukça önemlidir; çünkü zamanın doğasını anlatırken, zamanın ne olduğundan ya da ne olmadığından bahseder ve aynı zamanda, zamanın Tanrı'nın ebediyetine olan ilişkisini de inceler. Öncelikle Augustinus, okuyucuları zamanın doğası hakkında paradokslara sürükler. Çünkü bize geçmişin artık olmadığını, geleceğin henüz gelmediğini ve şimdinin ise her zaman şimdi olmadığını söyler. Bu üç durumda da zaman kanonik olarak mevcut değildir. Fakat bu durum şimdiki zaman için, geçmiş ve gelecek kadar kesin değildir. Augustinus şimdiki zamanın geçmişe doğru aktığı konusunda ısrarlıdır, fakat yine de şimdiki zaman tam anlamıyla mevcut değildir; çünkü var oluşu yoktur, olmak üzeredir. Sırf yok oluşa eğilimi olduğu için şimdiki zaman, sonsuzluğun değil de zamanın bir tarzı olarak ortaya çıkar.

> Sonra bu kalıbımla sende, Senin Hakikatinde karar kılacak ve hiç sarsılmadan öyle duracağım; insanların sorularına da maruz kalamayacağım artık, yakalandıkları şu sancılı hastalık yüzünden içtikçe susayan ve, 'Tanrı göğü ve yeri yaratmadan önce ne yapıyordu?' ya da, 'Tanrı'nın aklına bir şey yaratma fikri nereden geldi böyle, hiçbir zaman hiçbir şey yaratmadığı halde?' diye soran insanların. Lütfet onlara, ya Rab, söylediklerini dikkatlice düşünsünler ve zamanın olmadığı yerde hiçbir zaman denilemeyeceğini anlasınlar. Tanrı'nın hiçbir zaman hiçbir şey yaratmadığını söylemek, bir şey yarattığında zaman yok demekle eş değil mi?[68]

Bu durumda Augustinus'a göre Tanrı'nın yaratılıştan önce ne yaptığını sormanın bir anlamı kalmaz. Tanrı'nın hiçbir zaman hiçbir şey yaratmadığını söylemek, bir şey yarattığında zaman yok demekle eşdeğerdir. Yaratım olmaksızın zaman da olmaz.[69] Tanrı bütün zamanlardan önce, bütün zamanların ezeli ve ebedi yaratıcısıdır. Hiçbir zaman ya da hiçbir yaratım, Tanrı'yla birlikte ezeli ve ebedi olarak bulunamaz. Geçmiş ve geleceği algıda toplayan insan zihni için önce ve sonra kelimelerinin hiçbir anlamı yoktur. Augustinus zaman ve ebediyet arasında radikal bir ayrım çizse de zamanı var olduğu şekliyle Tanrı'ya yerleştirir. Bu da zaman ve ruhun uzantısı olarak tanımladığı Tanrı'dan bütünüyle bir kerede var olur. En azından pay aldığı

---

67 Augustinus'tan önce *aeternitas*, sonsuz bir uzunluktaki zamanı tasvir etmekteydi; fakat Augustinus bu kavramı zamanın dışında bir şey olarak kullanmıştır. Augustinus'tan önceki ebediyet anlayışı içinde bulunan zaman paradigmasına uygun olarak sonsuza kadar süren zamanı ifade ederken Augustinus'un getirdiği yeni zaman anlayışıyla *aeternitas*, zamanın dışında bir varoluşa sahip olmuştur. Zaman içinde sonsuza kadar süren durum ebediyet olarak adlandırılamaz. Bkz.: *Oxford Latin Dictionary*, "*aeternitas* maddesi" (London: Oxford at the Clarendon Press, 1968).

68 Augustinus, *Confessiones,* 11, 30, 40.

69 "*nullum tempus esse posse sine creatura*", *A.g.e.***,** 11, 30, 40.

ebedi şimdinin bakış açısından.[70] Ruhun uzantısının tümüyle tek seferde var olmasının iki ayrı şekli vardır. Tanrı'nın görüntüsünden yaratıldığımız için hafıza, katılım ve beklentiyi şu anda birleştirebiliriz. Bu tıpkı Tanrı'nın zamanı ebediyet bağlamında birleştirmesine benzer. Ayrıca hafıza, katılım ve beklenti de aynı anda şimdide bulunur; çünkü onlar geçip gitmiş, geçmekte olan ve geçecek şeylerin izleridir.[71]

Zaman zihnin bir uzantısı olarak tanımlandığında, zamanın gerçekliği hem nesnel hem de öznel bir niteliğe sahip olur. Zamanın öznel olan kısmında Tanrı'nın değişmezliği ve yaratılışın yol açtığı değişkenlik söz konusudur. Zamanın nesnel tarafı ise, her şeye rağmen bu dünyaya ait olmasıdır. Yaratılan dünya da bir çeşit nesnel gerçekliktir ve zamanın kendisi de bunun içinde bir yaratılandır. Dünya zamandan önce ya da içinde değil, zamanla birlikte yaratıldı. Dolayısıyla da yaratılan dünyadan önce zaman yoktur. Yaratılmış olmak değişebilir olmak demektir ve evren gerçekten vardır, fakat aynı zamanda, zaman içerisinde değişebilirliği de vardır. Tıpkı diğer yaratılanlar gibi zamanın da ne tamamıyla var (*esse*) ne de tamamıyla yok (*nihil*) olduğu söylenebilir. Zaman, Tanrı yarattığı için vardır, fakat Tanrı'nın var olması anlamında var değildir. "Augustinus'a göre yalnızca değişmez olanlar gerçek olduğuna göre, yalnızca zaman değil aynı zamanda diğer yaratılanlar da gerçekten var değildir."[72] İnsana göre yaşam akıp gittiği için boşa harcanır hissi yaratır. Bu his için bile akıp gitmeyen bir şeyin varlığı gerekir.

Augustinus Tanrı'yı mekân ve zamanın dışında bırakarak Tanrı'nın varlık konumunu korumaya çalışır, çünkü zaman ve ebediyet birbirleriyle tamamen uyumsuzdur. Zaman ve ebediyet farklı boyutlarda olduğundan birbirleriyle kıyaslanamazlar bile. Zaman, değişimi, hareketi, geçişleri, sıralamayı, kusuru ve gelişmeyi içerir. Ebediyet ise zamnın olmadığı her şeydir. Bir mükemmellik olarak Tanrı, tamamıyla zamandan bağımsızdır. O, sabit sonsuzluktur. Herman Hausheer, zamanın doğasında, zıtlığı antinomi teşkil eden iki eşsiz özellik vardır der: "Birincisi, şimdinin kendi sonluluğu ve ikincisi de sürecin geri çevrilemez oluşu."[73] Bize sadece yaşanmış olan an verilmiştir. Her an, dünya yok olup, her an hiçlikten tekrar doğmaktadır. Sonsuz geçmiş ve sonsuz gelecek diye bir şey yoktur. Dahası şimdi, kendisini öyle genişletemez bir noktaya yoğunlaştırır ki her şeyi boşluğa dönüştürüyormuş gibi görünür. Zamanın aralıklarının yok oluşu paradoksu

70 Vaught, *Access,* 138.
71 Augustinus, *Confessiones,* 11, 27, 34.
72 Pelikan, *Continuity*, 30.
73 Hausheer, *Conception,* 510.

ile geçmiş ve geleceğin gerçekliği sorununu nasıl çözebiliriz? Hiçbir şey yok olmadığı gibi hiçbir şey mucizevi bir şekilde var olmaz. "Zamanın sonsuz anları insan için yok olabilirken, Tanrı'nın sonsuzluğunda hâlâ vardır."[74]

Hausheer, Tanrı'nın sonsuz anı ile insanın şimdi deneyimi arasındaki ilişkinin ne olduğu problemini kendi düşünce sisteminin tahminlerine göre Augustinus, şöyle yanıtlamış olabilir der: "Tanrı'nın sonsuzluğu ile insanın şimdi bilinci arasında farklılıklar olduğu gibi, benzerlikler de vardır. İkisi de gerçektir. Sayısız şey zamansız olarak Tanrı'nın sonsuzluğunda varken, insanın şimdi bilincinde sadece sonsuzluğun dakika parçaları vardır."[75] Tanrı'da zaman olmadığına göre, zaman içerisinde birbiri ardına yaratmaz da. Yaratılış zamanla birlikte başladığı için zamanla birlikte sona erecektir. Eğer zamanın Tanrı için bir anlamı yoksa bu durumda Tanrı, nasıl sonsuzluk içinde sonlu bir periyodu olan yaratılışa karar verebilir? Hausheer, bu probleminde Augustinus'un Yunan geleneğine bağlı kalması sebebiyle cevaplanamadığını savunur.[76]

Zamansal sürecin tersine çevrilemezliği tartışmasız bir gerçektir. Gerçeklik, sürekli olarak şimdiden kesilip atılmaktadır. Var olmayan, kendisini geçmişten geleceğe doğru aşındırır. Şimdi, durmaksızın gerçekliği var olmayan geleceğe benzetir. Augustinus'un buradaki en önemli başarısı zamansal sürecin geri döndürülemezliğidir. Bu durumda zaman sonsuzluğun sürekli olarak dönen bir görüntüsü değil, fakat geri çevrilemez bir biçimde belli bir doğrultuda ilerleyen hareketidir. Organik bir sonu vardır. Yaratılış, kesin bir başlangıçla ortaya çıktı ve kesin bir sona doğru ilerler. Geri dönüşü yoktur. Zamanla başlamıştır, sonsuzlukla tamamlanacaktır. Bu durumda Augustinus, Platon, Aristoteles ve Plotinus'tan farklı olarak, zamanın anlamını keşfeden ilk düşünürdür. Diğerleri zamanı Yunan düşüncesi içerisinde açıklarken, Augustinus zaman sürecinin kendisini açıklar. Zaman kavramını düşüncesinin merkezine alarak, zamanın kendisini başlı başına bir problem yapan ilk filozoftur.

Hazıfa ve Zaman

Augustinus'un düşüncesi içinde hafıza (*memoria*), önemli bir yere sahiptir. *Confessiones*'in X. kitabı tamamen hafızaya ayrılmıştır ve bu kısımda büyük oranda hafızanın tanımı ve özellikleri anlatılır. Augustinus Tanrı'yı dış dünyada bulamayınca, ruhun gücüyle onu aramak için duyular tarafından

74 Hausheer, *Conception,* 510.
75 *A.g.e.,* 510.
76 *A.g.e.,* 511.

algılanmış olan objelerden elde edilmiş şeylerin sayısız görüntülerinin olduğu hafızaya yönelir.[77]

Düşüncemize konu olan ne varsa hepsi hafızada saklıdır ve bütün anılarımız da oradadır. Ne zaman istersek onları çağırabiliriz. Bazıları çağırır çağırmaz gelirken bazıları geç gelir. Bunun sebebi, bazılarının hafızanın derinlerinde, bazılarının ise kıyılarında olmasıdır.[78] Zihinde tutulan bazı şeyler kolayca geri çağırılabilirken bazıları daha derinlere gömülüdür. Zihnin bu boyutunda şeylerin görüntüleri tutulur, kendileri değil. Hafızada her şey kendi özelliklerine ve türlerine göre ayrılarak korunur. Bütün duyular bir çeşit kapıdır ve her şey kendilerine özgü olan bu kapılardan girerek hafızada kendisine yer edinir; sesler kulaktan, ışık ve renkler gözden; sıcak, soğuk, sert ve yumuşak gibi özellikler dokunma duyumuzdan, bütün kokular burundan ve bütün tatlar dilden geçerek kendilerine giriş yolu bulurlar. Hafızaya algıladığımız nesnelerin kendileri değil, onların imgeleri girer.[79] Ayrıca "Augustinus hafızasında kendisini de bulur; geçmişini, algıladığı ve tamamen unutmadığı her şeyi, hatta gelecek planlarını da burada bulur."[80]

Ayrıca hafıza da hatırlanır, bu durumda o kendisinde mevcut olmak durumundadır, fakat unutma da hatırlanır. Eğer unutabilirlik hafızada onun görüntüsü sayesinde tutuluyorsa, bu durumda görüntüsünü bize sunmuş olması gerekir. Augustinus, "mademki hatırladığım şey yok oldu, öyleyse ben unutmuş olmayı hatırlıyorum" der.[81] Unutulmuş olanın kendisi hatırlanamaz. "Augustinus bazı şeyleri görüntüleriyle, bazılarını varoluşlarıyla ve bazı şeyleri de kavramla hatırlayan hafızanın gücü karşısında hayrete düşer."[82]

Unutmadan söz ettiğimizde de neden bahsettiğimizi biliriz. Hafızayı hatırladığımızda o kendisini kendiliğinden devreye sokar, fakat unutmayı hatırladığımızda hem unutma hem de hafıza devreye girer. Unuttuğumuz bir şeyi unuttuğumuzu biliriz, ama ne olduğunu bilemeyiz. Bu hafızada unutmanın kendisi değil de imgesi kaldığı için gerçekleşir. Unutma bütün hatırladıklarımızı silip atsa dahi biz unutmayı hatırlarız.[83] Bir şeyi

77 Roland J. Teske, "Augustine's Philosophy of Memory", *The Cambridge Companion to Augustine* içinde, haz. N. E. Stump. (Cambridge: Cambridge University Press, 2006), 151.

78 Augustinus, *Confessiones,* 10, 8, 12.

79 *A.g.e.,* 10, 8, 13.

80 Teske, *Memory*, 151.

81 Agustinus, *Confessiones*, 10, 16, 25.

82 Teske, *Memory,* 152.

83 Augustinus, *Confessiones,* 10, 16, 25.

unuttuğumuzda dahi o şey hep bizim hafızamızdadır. Hafızamızda olmayan bir şeyi, kendisini bulduğumda anlayamam. Bu yüzden unuttuğumuz bir şeyi ararken bulduğumuz diğer şeylerin, aradığımız şey olmadığını biliriz. Bulunduğu zaman da hafızada imgesi olduğu için onu tanıyabiliriz. Hatırlamaya çalıştığımız bir şeyi onu tanıyana dek hatırladığımızı söyleyemeyiz; hatırlamıyorsak tanımıyoruzdur da. Çünkü kaybolan şey gözlerimizin önünde kaybolmuştur, ama hafızamızda hâlâ durur. Eğer zihnimizden tamamen silinmiş olsaydı, ona ait şeylerle karşılaştığımızda bile hatırlamazdık. Bu nedenle en azından unutmuş olduğumuzu hatırladığımız zaman tam anlamıyla unutmuş olmuyoruz. Bütünüyle zihnimizden çıkmış bir şeyi arayamazdık bile.[84] Hafızada bir şey kaybolduğunda onun için başka bir yerde değil, hafızanın içinde arama yaparız.

Böylelikle Augustinus asıl soruyu sorar: "Bu durumda Tanrım seni nasıl arayacağım?". Augustinus unuttuğu ama hâlâ bir şeylerine sahip olduğu mutlu hayatı mı, yoksa bilinmeyen, asla bilemeyeceği bir şeyi mi ya da tamamen unuttuğu bir şeyi mi aradığını sorar. Herkes mutlu olmak istiyor, ama nasıl? Herkesin mutsuz olduğu aşikâr, fakat buna rağmen bunu nasıl istiyorlar? Bütün bu insanlar mutlu hayatı nereden biliyorlar da seviyorlar? Eğer mutluluğu bilmiyor olsaydılar bunu isteyemezlerdi. Augustinus'a göre mutlu hayat bizim hafızamızda olmalı, yoksa böyle bir şeyden haberimiz dahi olmazdı. Dünyanın her yerinden kime sorarsak soralım, "Mutlu bir hayat ister misiniz?" sorusuna herkes muhtemelen "Evet, isteriz" diye cevap verir. Hangi dili konuşuyor olurlarsa olsunlar bunu isterler; çünkü hafızalarında mutluluk kelimesinin gerçekliği yer alır. Bu durumda mutluluk hafızada nasıl depolanmıştır? Güzel sanatlar gibi değil, çünkü beceriksiz bir konuşmacı iyi bir konuşmayı duyduğunda öyle konuşmak ister; beceriksiz olmasına rağmen güzel konuşmanın ne olduğunu duyunca anlar. Kartaca'yı görmek gibi de değil, çünkü bedensel değil; sayıları bilmek gibi de değil, çünkü onları bilen bilir; sayının ne olduğunu bilmiyorsa onları bulmak için aramaz ama biz mutlu hayatı arıyoruz, mutlu olmamış olsak bile bir şekil mutlu hayatın bilgisine sahibiz. Onu, sevincini hatırladığımız gibi hatırlıyoruz; hiçbir şekilde bedensel olarak sahip olmadığımız ve mutsuz olduğumuzda hatırladığımız gibi. Bu durumda biz bu hayatı ne zaman ve nerede yaşadık da onu bu kadar seviyor, istiyor ve özlüyoruz? Eğer daha önce bilmeseydik bu kadar çok da istemezdik.[85]

84 Augustinus, *Confessiones,* 10, 18, 27 - 19, 28.
85 Teske, *Memory,* 153.

Mutluluğun ne olduğu konusunda herkes farklı görüşlere sahip olsa da mutlu olma konusunda bir şekilde hemfikirdir. Tanrı gerçeklik olduğundan, gerçeklik içindeki sevinç mutlu yaşamdır. Bütün insanlar mutluluğu, gerçekliği bildikleri şekilde, hafızalarının içinde biliyorlar. Biz bir şekilde önceki hayatlarımızda mutluyduk ki onu hatırlayabiliyoruz. "Augustinus hem hatırladıklarını hem de unuttuklarını kendisine hatırlatarak, kendi benliği ile Tanrı arasındaki mesafenin hafızanın kendi içinde kapatılabileceğini ve Tanrı'ya ancak hafızadan erişilebileceğini göstermiştir."[86]

Hafıza konusu Augustinus'ta yalnızca *Confessiones*'in X. kitabında değil, aynı zamanda XI. kitabında da önemli bir yer tutar. Zamanın ne olduğuyla uğraşırken geçmişin artık, geleceğin de henüz olmadığını ve sadece zamanın şu anının var olduğunu söyler ki onun da bir genişliği yoktur. Augustinus için zaman zihnin bir uzantısıdır; bu uzantı zihnin gelecek beklentisinde şimdiye katılırken geçmişe tutunmasıyla üretilir. Augustinus için hafıza geçmiş zamanın tutulduğu yerdir, fakat hafızanın zaman üzerindeki rolü bu kadar değildir. Aynı zamanda geçmiş yaşantıların imgeleri sayesinde hafıza geleceğe de katılır. "Hafıza sayesinde bütün bunların izlenimlerinden, yani geçmişin izlenimlerinden hareketle gelecekteki davranışlarını, yaşayabileceği olayları ve beklentilerini de tahmin edebilir."[87] İnsanın, gelecekte yaşayabileceklerinin henüz içerikleri yoktur. Yine de geçmişteki yaşantısından edindiği deneyimlerle geleceğe dair, yani henüz olmamış ama olma olasılığı taşıyan olaylara dair fikir yürütebilir. Çünkü söz konusu olan her şeyin imgesi hafızasında hazır tutulmaktadır, zaten hazırda tutulmasalar kendisinin bu tür dileklerde bulunması da imkânsızdır. "Augustinus böylece geçmiş, şimdi ve gelecek zamanın hafızada eşitlendiğinin farkına vararak, geçmiş tecrübelerinin ve gelecek beklentilerinin şimdiyle bağlantısını ayrıntılarıyla yakalamaya çalışır."[88] Augustinus, şeylerinin imgelerinin hafızada tutulması ve istendiği durumda hatırlanması, hatta hiçbirinin varlığının o an orada olmamasına rağmen oradaymışçasına hatırlanması durumunun hafızanın "şimdide olan ile geçmişte olmuş ve gelecekte olacak olan arasındaki karşılıklı etkileşiminden kaynaklandığını anlar."[89]

Zaman gelecekten geçmişe doğru bir akıştır ve şimdi, bu ikisinin ortasında yalnızca bir andır. Augustinus için zamanın yalnızca şimdidedir; çünkü

86 Çiğdem Dürüşken, **"**Hatırlananı Hatırlamak ya da Augustinus ve Hafıza", *Şafak Ural'a Armağan* içinde, haz. M. Küpüşoğlu, (İstanbul: Alfa Yayınları, 2012), 112.

87 *A.g.e.,* 95.

88 Dürüşken, *Hatırlamak,* 94.

89 *A.g.e.,* 94.

geçmişin de geleceğin de gerçek anlamda artık olmadıklarına değinilmişti. Fakat zaman zihnin bir yayılımı olduğundan ve geçmişin yine zihnin bir parçası olan hafızada tutulmasından dolayı, geçmiş ve geleceğin kendilerine has bir gerçeklikleri vardır. İnsan hayatı işte bu akış arasında geçer ve yaşamlarımız hafıza sayesinde gerçeklik bulur: "Yaşamım yayılımdır."[90] Norman Malcolm'a göre "gerçek bir hafızaya sahip olmayan bir canlının konuşmak için hiçbir zihinsel gücü yoktur, hatta insan formu da almış olsa insan sayılmaz."[91] Bizi tam anlamıyla biz yapan şey hafızamızdır. Augustinus da hafızayı benzer bir şekilde açıklar: "Hafızanın gücü çok büyük Tanrım…İşte zihnin kendisi bu, işte bu benim."[92] Augustinus'ta zaman ve bilinç arasında güçlü bir bağ vardır. Eğer zaman zihnin bir uzantısıysa, zaman sorunu ve benlik sorunu birlikte gider. Buradan da insanın ahlaki bilince sahip olduğu sonucuna varabiliriz. Ahlaki bilince sahip olmak demek, basit anlamıyla iyi-kötü arasında seçim yapabilmek anlamına gelir. Bu bilinçle birlikte insan, günah bilincini de geliştirir, Tanrı'ya karşı sorumluluklarının farkına varır. Augustinus'a göre insan hem ruh hem de beden varlığıdır ve kötü olan beden değil ruhtur.[93] Ruha sıkıntı veren bedenin ölümlülüğüdür. Kötülük problemi de tam olarak bu noktada incelenebilir. İnsanın şeytana benzer olmasının sebebi, bedene sahip olması değildir, kendisine göre yani insana göre yaşamasıdır. Çünkü aynı şekilde şeytan da Tanrı'ya göre değil kendisine göre yaşamak istemesinin sonucu şeytan olmuştur. Bu nedenle Augustinus'a göre kötülük, bir varlığın, kendi varlık türüne göre yaşamayı bırakıp, daha aşağı bir varlık türüne göre yaşamayı istemesinden kaynaklanır. İnsan ruh varlığı olması dolayısıyla Tanrı'ya yakınlığını korumalıdır. Hafızasında Tanrı'yı bulmalı ve buna uygun yaşamalıdır. [94]

---

90 "*Distentio est vite mea*", Augustinus, *Confessiones,* 11, 29, 39.

91 Bruce Bubacz*, St. Augustine's Theory of Knowledge* (New York: The Edwin Mellen Press, 1981), 85.

92 "*Magna vis est memoriae, … et hoc animus est, et hoc ego ipse sum"*, Augustinus, *Confessiones,* 10, 17, 26.

93 Augustinus, *The City of God*, çev. Marcus Dods (Edinburgh: T&T Clark, 1913), 14, 3.

94 Augustinus'ta bu sorun, irade ve kötülük sorunu başlığı altında ayrıca detaylı olarak incelenebilir. Kötülük sorununun açıklanması temel bir öneme sahip olmakla birlikte bu konuyu burada ele almak konunun sınırları dışına çıkmak olacaktır. Bu nedenle kötülük sorununa değinilmiştir fakat detaylı bir şekilde ele alınmamıştır. Konu hakkında detaylı bilgi için bkz. Augustinus, *İstencin Özgür Tercihi Üzerine*, çev. Metin Topuz (İstanbul: Say Yayınları, 2015).

Sonuç

Geçmişi hatırlamak, insan olmakla yakından bağlantılıdır; çünkü insan sorumluluk alabilen bir canlıdır. Hatırlamak da bizim insan olma sorumluluğumuzdur. Hafızamızda bizim geçmişimiz, bizi biz yapan her türden ayrıntı yatar. Antik Yunan mitolojisinde Hades'te bulunan beş ırmaktan biri olan Lêthê Irmağı[95] suyundan içenlerin geçmiş hayatlarını unutmalarını sağlayan bir ırmaktır. Unutmak burada önemlidir; çünkü artık yeraltı dünyasına indikten sonra birey olmanın bir anlamı yoktur. Ruhlar bu ırmaktan içerek, artık içi boş birer ruha dönüşürler. Bu da hafızanın en başta bireysel kimliği tuttuğunu gösterir. Hatırlamak bu nedenle önemlidir.

Odysseia destanında bir bölüm, Odysseus'un *Lotophagoi*, yani Lotosyiyenler olarak adlandırılan insanların ülkesinde başına gelenleri anlatır.[96] Bu ülke Odysseus ve tayfasının, fırtınadan sonra kıyısına çıktıkları ilk yerdir. Odysseus, yerlileri tanımaları için birkaç elçi gönderir. Buradaki yerliler sürekli gülümseyen, çok nazik insanlardır. Bunlara gelir gelmez kendi yemeklerinden sunarlar. Tıpkı insanın ekmek ve şarapla beslenmesi gibi, bu insanlar da *lotos* adı verilen bir bitki yerler. Bir insan bu bitkiden yerse her şeyi unutur; artık geçmişini hatırlamaz, kim olduğunu, nereden geldiğini ve nereye gittiğini unutur. Bu lotos bitkisinden yiyen elçiler artık çok mutludurlar; denize tekrar açılmak istemezler, çünkü ne geçmişleri ne de gelecekleri artık yoktur; yalnızca orada oldukları gibi kalmak isterler. Odysseus onları zorla gemiye bindirir ve oradan uzaklaşır. Burada Odysseus geçmişi hatırlamayı mutlu olmaya tercih eder. Çünkü eğer geçmişini, geleceğini unutursa vatanına asla geri dönemeyecektir. Odysseus için vatana geri dönmek en büyük sorumluluğudur, fakat bunun yanı sıra kim olduğunu hatırlamak da insan olmanın sorumluluğudur. Jean-Pierre Vernant, Lotosyiyenler için "artık insanlar gibi yaşamazlar, geçmişlerini, kim olduklarını bilemezler" der,[97] öyledir de; kim olduğunu bilmeden, geleceğe dair birtakım beklentiler olmadan tam anlamıyla insan olunamaz. Çünkü insan, zamanı üç boyutlu düşünen bir varlıktır.

Hafıza, daha önceden de belirtildiği gibi yalnızca geçmiş deneyimlerimizi değil, fakat aynı zamanda bu deneyimleri geleceğe aktararak, gelecek beklentisini de oluşturur. Hafızanın gelecek üzerine tek etkisi bu değildir.

95 Bkz. Platon, *Devlet*, çev. Şemsettin Yeldemir (İstanbul: Araf Yayıncılık, 2017).

96 Homeros, *Odysseia*, çev. Azra Erhat- A. Kadir (İstanbul: Can Yayınları, 2010), IX, 62-104.

97 Jean-Pierre Vernant, *Torununa Yunan Mitleri. Evren, Tanrılar, İnsanlar,* çev. M. E. Özcan (İstanbul: Helikopter, 2009), 97.

Hafıza aynı zamanda bizim gelecek kararlarımızı da etkiler; çünkü karar vermede, tercih yapmada deneyimlerden yararlanılır. Var olma sorumluluğumuz hafızada yatar. Geçmişi bilmek, onu hatırlamak insan olmanın sorumluluğudur. Hatırlamak diğer bir deyişle insan olmaktır. Zaman ve hafıza birbirleriyle iç içe kavramlardır ve bu kavramlar tamamıyla bilince özgüdürler. Augustinus zamanı hafızaya bağlayarak, geçmişte yaşanan şeylerin imgelerinin geleceğe aktarılması ve bunların geleceği şekillendirmesi fikrini ortaya koymuştur ve bu durum zamanı artık dairesel olmaktan çıkarıp doğrusal bir düzleme sokmaktadır.

Samuel Beckett'in *Godot'yu Beklerken* adlı absürt tiyatro eseri tam da bu konuyla ilgili günümüze yakın bir örnek olarak görülebilir.[98] Oyunun iki ana karakteri olan Vladimir ve Estragon, ne olduğu bilinmeyen, Godot adında bir kişiyi ya da şeyi beklemektedirler. Oyun boyunca iki karakter, her gün bir şekilde aynı yerde karşılaşırlar ve Godot'yu bekleme başlarlar. Burada önemli olan şey Vladimir ve Estragon'un hafızalarının bozuk olmasıdır. Bu nedenle sürekli ne yaptıklarını unuturlar. Buna rağmen hatırladıkları tek şey Godot'yu beklemektir. Her gün yapılan her şeyi unutarak Godot'yu beklemeye devam ederler. Bu da karakterlerin hayatlarını dairesel bir düzleme sokar: Hayatlarında asla bir ilerleme olmaz, yalnızca Godot'yu beklemek vardır. Tıpkı Lotosyiyenler'deki gibi, geçmişi unutarak geleceği oluşturmazlar ve ilerleme olmaksızın yalnızca dairesel bir düzlemde hayatlarını sürdürürler.

Augustinus, geçmiş zamanı hafızaya koyarak zaman konusunda zihnin önemini vurgulamıştır. Araştırmamızda da gördüğümüz gibi, hafıza yalnızca geçmiş deneyimlerimizi topladığımız yer değil, aynı zamanda zihnin pek çok görevini yerine getiren, zihnin bir parçasıdır. Aynı şekilde hafıza Augustinus'un kendisini Tanrı'ya en yakın hissettiği ve onu bulmaya yaklaştığı yerdir, fakat hafızanın en önemli yanı geçmişi kendisinde tutmasıdır. Hafıza geçmişi tutarak, bünyesinde bulundurduğu imgelerle geleceği de yaratır. Böylece hafıza yalnızca geçmişi değil aynı zamanda geleceği de bünyesinde tutar. İnsan hayatı da bu gelecekten geçmişe doğru giden akış içerisinde geçer. Görüldüğü üzere, zaman ve hafıza bu bağlamda iç içedir ve bunlar bilince has kavramlardır. Hatırlamak geleceği oluşturmaktır ve bu da ilerlemeyi sağlar; geçmiş artık geride kalıyor ve geçmişin hafızası sayesinde geri dönüş imkansızlaşıyor, yani zamanı burada tam anlamıyla doğrusal bir düzleme oturtuyor. Her ne kadar zaman yaratılışla birlikte başlayıp, nihai bir sona doğru ilerlese de, insan hafızası

98 Samuel Beckett, *Godot'yu Beklerken*, çev. Uğur Ün (İstanbul: Kabalcı Yayınevi, 2000).

yardımıyla geleceği kurmadığı müddetçe, insan hayatı dairesel düzleme oturuyor. Augustinus böylece zamanı hem insan zihniyle açıklamış oluyor hem de zamanı dairesellikten kurtarıp doğrusal bir düzleme sokuyor.

Augustinus, zamanı hafızaya bağlayarak, *distentio animi* kavramı sayesinde ona yalnızca *spatium* kazandırmamış, fakat aynı zamanda zamanı dairesel olmaktan çıkarıp doğrusal bir düzleme oturtmuştur. Bu da zamansallık ve sorumluluk fikrini içerir, çünkü unutarak yaşamak insan olma sorumluluğuna ters düşer. Hafızanın Augustinus için önemi bu nedenle büyüktür. Orası Augustinus'un geçmişi şimdide bulduğu yerdir; aynı zamanda da Tanrı'ya ulaşabileceği tek yerdir. Augustinus için hafıza esasen bir süreçtir ve zaman ile mekânı aşan, ayrıca onları kutsallaştıran ruhsal bir güçtür.[99]

Kaynakça

Aristoteles. *Fizik*. Çeviren Saffet Babür. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2012.

Atkinson, David-Baldwin Joyce. *Yaratılışın Mesajı***.** Çeviren Nur Nirven. İstanbul: Haberci Yayınevi, 2012.

-. *The City of God*. Çeviren Marcus Dods. Edinburgh: T&T Clark, 1913.

-. *İtiraflar*. Çeviren Çiğdem Dürüşken. İstanbul: Kabalcı Yayınevi, 2010.

-. *İstencin Özgür Tercihi Üzerine*. Çeviren Metin Topuz. İstanbul: Say Yayınları, 2015.

Beckett, Samuel. *Godot'yu Beklerken*. Çeviren Uğur Ün. İstanbul: Kabalcı Yayınevi, 2000.

Bubacz, Bruce. *St. Augustine's Theory of Knowledge*. New York: The Edwin Mellen Press, 1981.

Dürüşken, Çiğdem. **"**Hatırlananı Hatırlamak ya da Augustinus ve Hafıza". *Şafak Ural'a Armağan* içinde, 93-113. Hazırlayan Mustafa Küpüşoğlu. İstanbul: Alfa Yayınları, 2012.

Hausheer, Herman. "St. Augustine's Conception of Time". *Philosophical Review*. Sayı 46 (1937): 503-512.

[99] Teske, *Memory,* 155.

Homeros. *Odysseia*. Çeviren Azra Erhat-A. Kadir. İstanbul: Can Yayınları, 2010.

Husserl, Edmund. "İçsel Zaman Bilinci". *Cogito*. Sayı 11 (1997): 17-28.

Kutsal Kitap: Eski ve Yeni Ahit. İstanbul: Kitabı Mukaddes Şirketi, 2001.

Oxford Latin Dictionary. London: Oxford at the Clarendon Press, 1968.

Pelikan, Jaroslav. *The Mystery of Continuity. Time and History, Memory and Eternity in the Thought of Saint Augustine (review)*. London:Oxford University Press, 1989.

Platon. *Timaios*. Çeviren Erol Güney-Lütfi Ay, İstanbul: Sosyal Yayınları, 2001.

-. *Devlet*. Çeviren Şemsettin Yeldemir, İstanbul: Araf Yayıncılık, 2017.

Plotinus. *Enneadlar*. Çeviren Haluk Özden, İstanbul: Ruh ve Madde Yayınları, 2008.

Ricœur, Paul. *Zaman ve Anlatı 1: Zaman-Olayörgüsü-Üçlü Mimesis*. Çeviren M. Rifat-S. Rifat. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2007.

Teske, Roland J. *Paradoxes of Time in Saint Augustine*. Milwaukee: Marquette University Press, 1996.

-. "Augustine's Philosophy of Memory". *The Cambridge Companion to Augustine* içinde, 148-158. Hazırlayan N. E. Stump. Cambridge: Cambridge University Press, 2006.

Vaught, Carl G. *Access to God in Augustine's Confessions, Books X-XIII*. Albany: State University of New York Press, 2005.

Vernant, Jean-Pierre. *Torununa Yunan Mitleri. Evren, Tanrılar, İnsanlar*. Çeviren M. E. Özcan. İstanbul: Helikopter, 2009.

THOMAS AQUINAS'IN DUYGU ANLAYIŞI VE DUYGULARIN AHLAK ÜZERİNE ETKİLERİ

Nalan SARAÇ*

THOMAS AQUINAS' UNDERSTANDING OF EMOTIONS AND THEIR EFFECTS ON MORALITY

Öz

Thomas Aquinas, *Summa Theologiae*'nin İkinci Bölümü'nün Birinci Bölümü'de 22 ile 48 soruların arasını duyguların incelemesine ayırmıştır. Bu inceleme, Aquinas'ın "İnsan Eylemeleri" ve "Alışkanlıklar" gibi konuları işlediği etik bölümünde yer alır. Bu bağlamda Aquinas'ın, duyguları ahlak üzerindeki etkilerini incelemek üzere incelediği iddia edilebilir. Aquinas'ın Aristoteles'i takiben ruhun duyusal arzular bölümünde konumlandırdığı duygular, temelde iyiye yönelme ve kötüden kaçınma hareketleridir. Duyguların ne anlamda hareket olarak değerlendirilebileceği ve iyi ve kötü ile ilişkilerinin niteliği açıklanmalıdır. Aquinas bu açıklamada Aristoteles'den önemli ölçüde etkilense de kendi teolojik kabulleri de duygu anlayışını şekillenmesinde önemli bir rol oynar. Ruhun maddesel olmayan yapısı ve Aristoteles ile paylaştığı, insanın rasyonel doğası gereği iyiye yönelmiş olması yaklaşımının önemli varsayımlarıdır. Bu varsayımlar üzerine inşaa ettiği duygu yaklaşımı ve duyguların eylemlerin ahlaki değerine ilişki sonuçları dikkate değerdir. Bu çalışmanın amacı 22 ile 24. soruların yakın bir okumasını yaparak -Aquinas üzerine yapılan çalışmalarda genelde göz ardı edilen- bu bölümünde ortaya konan duygu anlayışını incelemek ve elde edilen bulgular ışığında eylemin ahlaki değerinin belirlenmesinde, duyguların oynadığı rolün nasıl bir mekanizmaya bağlı olarak işlediğini göstermektir.

Anahtar Kelimeler: Thomas Aquinas, duygular, ahlak, arzular, ruh.

* Koç Üniversitesi, Felsefe Bölümü, Öğretim Görevlisi, Dr., nsarac@ku.edu.tr.

Felsefi Düşün Akademik Felsefe Dergisi, Sayı: 10 / Ortaçağ ve Rönesans Felsefesi, Nisan 2018: 282-293.
(Makale Gönderim: 01.01.2017 / Makale Kabul: 30.03.2018)

Abstract

Thomas Aquinas articulates on the passions in Questions 22-48 in the First Part of the Second Part of the *Summa Theologiae*. "Treatise on the Passions" stands between the "Human Acts" and the "Habits" in the First Part of the Second Part of the Summa Theologiae where Thomas deals with ethics. So, it can be claimed that he treats the passions to examine their effects on morality. Following Aristotle, Aquinas place passions on the sensitive appetitive part of the soul and define them basically as movements that approach to good or withdraw from evil. It has to be explained that in what sense passions are movements and what the nature of their relationship with good and evil is. Although, Aquinas is heavily influenced by Aristotle in his explanations, his own theological presuppositions plays an important role in his understanding of the passions. His assumptions about the non-material structure of the soul and human beings' inclinations towards good due to their rational nature, which he shares with Aristotle, are very important. Aquinas' understanding of passions and the conclusions he draws about the effect of passions on the value of morality of actions are remarkable.The aim of this study is first, to examine Aquinas' understanding of emotions, which is a neglected issue in Aquinas studies, by providing a close reading of the questions 22-24 and to explain the mechanism how emotions effect the moral value of actions in the light of the findings of the first part.

Keywords: Thomas Aquinas, morality, emotions, soul, appetites.

****

Thomas Aquinas, *Summa Theologiae*'nin İkinci Bölümü'nün Birinci Bölümü'de 22 ile 48 soruların arasını duyguların incelemesine ayırmıştır. Bu inceleme, Aquinas'ın "İnsan Eylemeleri" ve "Alışkanlıklar" gibi konuları işlediği etik bölümünde yer alır. İlk beş soruda duyguları genel hatlarıyla inceledikten sonra Aquinas her bir duyguyu tek tek ele alır. Bu çalışmanın amacı 22 ile 24. soruların yakın bir okumasını yaparak, Aquinas üzerine yapılan çalışmalarda genelde göz ardı edilen bu bölümünde ortaya konan duygu anlayışını incelemek ve elde edilen bulgular ışığında duyguların, eylemlerin ahlaki değeri üzerinde pekiştirici veya azaltıcı bir etkide bulunduğunu göstermektir.

Bu konuda yapılan önemli çalışmalar arasında Robert Miner'ın *Thomas Aquinas On The Passions: A Study Of Summa Theologiae Ia2ae22-48*[1] ve Nicolas Lombardo'nun *Logic Of Desire: Aquinas On Emotion*[2] isimli kitaplarını, Robert Roberts'in "Thomas Aquinas On The Morality Of Emotions" [3] ve Peter King'in "Aquinas on the Passions"[4] adlı makalelerini sayabiliriz. Miner'ın çalışması, Aquinas'ın kullandığı kavramların Aristoteles'in eserleriyle bağlantısını göstererek, söz konusu bölümü günümüz okuru açısından anlaşılır kılmaya çalışır. Ancak açıklamalarını Aquinas'ın ahlak veya akıl gibi diğer kavramları ile ilişkilendirmez. Lombardo'nun çalışması ise Aquinas'ın duygular üzerine incelemesinin tarihsel önemine dikkat çekmeyi amaçlar ve metnin analitik bir okumasını yapar. Roberts ve King'in çalışmaları ise duyguların akıl ile ilişkisi üzerine yoğunlaşarak ahlaki eyleme etkisini akıl ile ilşkisi üzerinden araştırır. Bu çalışmanın amacı ise bahsi geçen incelemelerden farklı olarak eylemin ahlaki değerinin belirlenmesinde duyguların oynadığı rolün nasıl bir mekanizmaya bağlı olarak işlediğini göstermektir.

Aquinas duyguları incelemeye yerlerini tespit ederek başlar. İlk sorunun formulasyonu incelemenin kavramsal çerçevesini belirlediği gibi yanıtı da ima eder: "Ruhta herhangi bir duygu bulunur mu?"[5] Aristoteles'in ruh anlayışını büyük ölçüde paylaşan Aquinas için ruh canlılık presibi olmasının yanı sıra canlının türüne ait işlevlerin de taşıyıcısıdır. Beslenme, büyüme, hareket, algılama, düşünme işlevleri bu anlayışa göre ruha atfedilir. Bu bağlamda duygunun da diğer işlevlerle birlikte ruhun bir işlevi olabileceği varsayımı ile araştırmaya başlamak şaşırtıcı değildir. Aquinas'ın teolojik kabullerine göre ruhun maddi olanın dışında bir yapısı ve işlevleri vardır. Bu yüzden beden aracılığıyla tezahür eden her bir işlevin ruh ile ilişkisini açıklaması gerekmektedir. Aquinas'ın açıklaması, duygu için kullandığı *passio* sözcüğünün anlamı üzerinden şekillenmeye başlar. Sözcüğün kökü *patior* fiilinden gelir; maruz kalmak, katlanmak, acı çekmek, deneyimlemek ve izin

1 Robert Miner, *Thomas Aquinas On The Passions: A Study Of Summa Theologiae Ia2ae22-48* (Cambridge: Cambridge University Press. 2009).

2 Nicolas Lombardo, *Logic Of Desire: Aquinas On Emotion* (Washington: Catholic University of America Press. 2011).

3 Robert Roberts. "Thomas Aquinas On The Morality Of Emotions". *History of Philosophy Quarterly* içinde. Vol. 9, Number 3, July (1992): 287-305.

4 Peter King, "Aquinas on the Passions", *Aquinas's Moral Theory* içinde (Ithaca: Cornell University Press, 1999).

5 Thomas Aquinas, *The Summa Theologiae*, çev. Fathers of the English Dominican Province (Berzinger Bros. edition, 1947), 1-2.22.1. Yazı boyunca bu esere referanslarda Thomas Aquinas literatüründeki standart metod izlenecektir. Örn:*1-2.22.1 Summa Theologiae*, İkinci Bölümün Birinci Bölümü, soru 21, corpus (Aquinas'ın yanıtı).

vermek gibi anlamlar taşır. Soruya yöneltilen ilk itirazda da belirtildiği gibi bu eylemler maddi olan ile ilgilidir.[6] Ne var ki, Aquinas'ın belirttiği gibi ruh sadece formdur, madde ve formun birleşiminden oluşmaz.[7] Ayrıca, duyguların bazı özellikleri ruhun doğasıyla uyuşmuyor gibidir çünkü " duygular harekettir hâlbuki ruh hareket etmez" ve duygular bozulabilir şeylerle ilgiliyken "ruh bozulmaz."[8] Bu uyuşmazlıkların giderilmesi gerekir.

Aquinas *passio* sözcüğünün içerdiği, aynı kökten gelen, *passivus* (pasif, edilgen) sözcüğünün olası anlamları üzerinde durur, çünkü duygu bir şeylere maruz kalma sonucu oluşan bir hareket, bir edilgenlik halidir. Aquinas'a göre maruz kalma sonucu üç durum oluşur. Öncelikle, bir şey kaybetmeksizin bir şey kazanılır; hava, aydınlandığında edilgen durumdadır, ışığa maruz kalarak aydınlık özelliğini kazanır. İkinci olarak, kendine uygun olan bir şeyi kaybetmek suretiyle kendine uygun olmayan bir şey kazanılır veya bunun tam tersi; bedenin hastalığa maruz kalarak sağlığı kaybetmesi veya tedavi edilerek hastalığı kaybetmesi. Son olarak, bir şeyin doğasına uygun bir özellik gerileyerek daha düşük değerde bir özelliğe dönüşür; yaşlanarak bedenin hareket becerisinin dönüşüme uğraması. Her üç durumda da edilgenlik bir şeylerlere maruz kalma sonucu bir takım özellikleri kazanma halidir. Aquinas, Aristoteles'in *De Anima*'sına referansla bunun hissetme ve anlamada olduğu gibi dışarıdan uyaranlara maruz kalarak, his ve bilgi kazanma anlamında bir edilgenlik olduğunu söyler. Bu anlamıyla ruhta bulunabilirler ancak edilgenliğin bir şey kazanırken başa bir şeyleri kaybetme veya dönüşme özelliği sadece değişme, bozulma özelliği taşıyan maddi bir zemin üzerinde mümkündür. Bu yüzden duygular, ruhta, onun özünden gelen zorunlu bir özellik olarak değil beden ile oluşturduğu bileşiğin bir özelliği olarak bulunabilirler.

Aquinas duyguların ruhla ilişkisinin arızi olduğunu ortaya koyduktan sonra bu ilişkinin doğasını incelemeye girişir ve duyguların ruhun arzulayan bölümünde olduğunu iddia eder. Bu iddianın temeli, *ST* 1.78'de Aristoteles'i takiben yaptığı ruhun yetileri sınıflandırmasına dayanır. Ruhun beş tür yetisi vardır (besleme, arzulama, duyumsama, hareket ve düşünme), bunlardan üçü, üç farklı ruha ismini verir: rasyonel, duyusal ve bitkisel (*vegetativus*, istem-dışı). Bu ayrım, ruhun farklı faaliyetlerine dayanır. Rasyonel ruh, maddi olanın dışında faaliyet gösterebilirken, duyusal ve bitkisel ruh işleyebilmek için bedene ihtiyaç duyar.

6 *ST* 1-2.22.1 obj. 1
7 *ST* 1.75.5c
8 *ST* 1-2.22.1 obj.2

Ruhun yetileri ayrıca ilişkide oldukları nesnelere göre de tanımlanabilir. Yetinin nesnesi ruhun bileşik oluşturduğu bir beden ise, bitkisel yetiden bahsedebiliriz. Söz konusu nesne duyumsanabilen herhangi bir varlıksa, ruhun bileşik oluşturduğu beden dâhil, duyusal yeti faaliyettedir. Yetinin nesnesi bedenden tamamen bağımsız olduğunda, bu entellektüel yeti olarak adlandırılır. Her bir faaliyet, söz konusu faaliyetin nesnesi ile belirli bir ilişki içindedir. Aquinas bu ilişki için iki yol tanımlar. Ruh, dışsal bir nesne ile bir hedef olarak ilişkilendiyse arzulama yetisi faaliyettedir. Ruh, dışsal bir nesne ile faaliyetinin ve hareketin bir parçası olarak ilişkilendiyse hareket ettirme yetisi iş başındadır.

Bu temel üzerine, Aquinas'ın duyguları ruhun arzulayan bölümüyla ilişkilendirmesi anlaşılabilir. Yukarıda da görüldüğü üzere arzulama yetisi, ruhun dışsal bir nesneyi hedef olarak görmesini sağlar. Bu bağlamda "ruh arzulama yetisi tarafından bir şeye doğru çekilir."[9] Diğer bir deyişle, arzulama yetisi bizi ruhumuzun ilişkide olduğu şeylere doğru hareket ettirir. Duyguların yerinin tam olarak belirlenebilmesi için Aquinas'ın yanıtlaması gereken son bir soru vardır: duygular, "duyusal arzularda mı yoksa irade olarak adlandırılan entelektüel arzularda mı bulunur?"[10] Duyusal arzuların nesnesi duyu organları tarafından hissedilebilen herhangi bir şey olabilir. Oysa entelektüel arzuların nesnesi tümellerdir ve algılanmaları için bedensel organlara ihtiyaç yoktur. Yukarıda gösterildiği üzere[11], duygular bedensel değişim gerektiriler bu yüzden bedensel organlara ihtiyaç duyan duyusal arzularda bulunur.

Bu açıklamalar ışığında, Aquinas'ın duygu tanımında alıntıladığı Damascene ile hemfikir olduğu görülebilir.

> Duygu, duyusal arzunun iyi ve kötüyü hayal ettiğimizdeki hareketidir. Diğer bir deyişle, duygu ruhun rasyonel olmayan tarafının iyiyi ve kötüyü düşündüğümüzdeki hareketidir.[12]

Bununla birlikte, duyguların ne anlamda hareket olduğu açıklığa kavuşturulmalıdır. Aristoteles'e göre hareket "şimdiye kadar potansiyel olarak varolan potansiyelin aktüalize olmasıdır."[13] Bu tanıma göre üç tip hareket vardır: nitelik bakımından (değişim), nicelik bakımından

9 ST 1-2.22.2c
10 ST 1-1.22.3c
11 *ST* 1-1.22.1c
12 Damascene, *De Fide Orthodoxa*, ii, 22, Aquinas, *ST* 1-2.22.3 sed contra. içinde.
13 Aristotle. *Physics*, çev. R. P. Hardie & R.K. Gaye in *The Complete Works of Aristotle*. (Princeton: Princeton University Press. 1984) III.1 202a11

(artış/azalış), yer bakımından (bir yerden başka yere). Duygular ruh/ beden bileşiğinde bir şeyi kazanıp başka bir şeyi kaybederek, değişime sebep olduğundan nitelik bakımından bir hareket olarak tanımlanabilir ve duyguların duyusal arzularda değişime sebep olan hareketler olduğu sonucuna varılabilir.

Aquinas bir sonraki soruda duygular arasındaki farkları ele alır. Bu farklar, Aquinas'ın Aristoteles'i[14] takiben *ST* 1.81.2'de duyusal arzunun iki yetisi arasında yaptığı ayrıma dayanır: yönelme/kaçınma yetisi ve direnme yetisi.[15] Bu ayrım, uygun olanın elde edilmesi ve zararlı olandan kaçınılmasına yönelik doğal eğilim ve uygun olanın elde edilmesinin önündeki engellere ve zararlı olanlara karşı direnç üzerinden temellenir. Bu eğilimlerin sonucunda iki tür duyusal arzu yetisi ortaya çıkar: Yönelme/kaçınma arzusu yetisi duyulara uygun olanı arar ve zararlı olandan kaçar; direnme arzusu yetisi uygun olanı engelleyene ve zarar verene direnir.

Aquinas, yönelme/kaçınma arzusu yetisinin bazen direnme arzusu yetisine karşı hareket ettiğini veya tam tersinin olduğunu iddia eder. Örneğin, "şehvet arttığında öfke diner veya öfke arttığında şehvet birçok durumda azalır."[16] Aquinas, bu örneği duygular arasındaki karşıtlık döngüsünü açıklamak için kullanır. Bununla birlikte, duygular arasındaki ilişkiye daha geniş bir perspektiften bakıldığında farklı bir döngü ortaya çıkar. Buna göre direnme yetisi,

> …aslen yönelme/kaçınma yetisinin arzuladığı, uygun olanın elde edilmesine veya zararlı olandan kaçılmasına engel olunduğunda uyanır. Bu sebeple direnme arzusu yetisinin tüm duyguları yönelme/kaçınma arzusunun duygularından kaynaklanır ve yine onlarda sonlanır. Örneğin öfke, üzüntüden doğar, intikama dönüşür, neşe ile son bulur.[17]

[14] Bu ayrım Platon'un ruh kavramına kadar gider ancak Aquinas burada Aristoteles'in *De Anima, Nicomachos'a Etik, Eudaimon Etik* kitaplarında yaptığı ayrımları esas almıştır.

[15] Aquinas'ın bu iki yeti için kullandığı terimler c*oncupiscibilis* ve *irāscibilis*'dir. Aristoteles'i takiben kullandığı *epithumia* ve *thumos* terimlerinin Latince karşılıklarıdır. C*oncupiscibilis/ epithumia* teriminin birebir çevirisi şehvetli, arzu uyandıran olabilir. Burada, çevirinin aynı zamanda yorumlama gerektirdiği bilgisinin verdiği cüretle, terimi Aquinas'ın betimlemeye çalıştığı yetiyi göz önüne alarak 'yönelme/kaçınma' sözcükleri ile karşılamayı tercih ettim. Benzer şekilde *irāscibilis/ thumos* terimi öfke olarak çevirilebilirdi ama Aquinas burada direnme, karşı koyma, mücadele yetisinden bahsettiği için bunlar arasında daha kapsamlı olduğunu düşündüğüm 'direnme' sözcüğünü kullandım.

[16] *ST* 1.81.2c.

[17] *ST* 1.81.2c.

Aquinas, bir sonraki soruda yönelme/kaçınma ve direnme yetileri arasındaki farkın başka bir yönünü açıklamak için fiziki düzendeki cins ve tür arasındaki ayrım prensibine atıfta bulunur. Bu prensibe göre "cinsteki çeşitlilik maddenin potansiyeliğindeki çeşitlilikten kaynaklanırken, türdeki çeşitlilik, aynı maddenin formundaki çeşitlilikten kaynaklanır."[18] Bu bağlamda ruhun yetileri birbirinden hem tür hem de cins olarak farklılaşır çünkü hem her bir yetinin nesnesi yukarıda belirtildiği üzere farklı maddelerdir hem de bu nesnelerin farklı formlarıdır.[19] Belirli bir nesneye yönelik eylemler ve duygular ise türsel olarak farklıdır. Bu yüzden hangi duyguların yönelme/kaçınma yetisinde hangilerinin direnme yetisinde olduğunu ayırt etmek için bu yetilerin nesnelerini ele almalıyız. Yönelme/kaçınma yetisinin nesnesi zevk veya acıya neden olan duyumsanabilir iyi veya kötüdür. Ancak ruh bazı durumlarda zorunlu olarak bu iyileri elde ederken veya kötülerden kaçınırken zorluk veya mücadele yaşar. Çaba gerektiren bu durumlar direnme yetisinin nesnesi olur. Bu sebeple, nihai olarak iyi ve kötünün dikkate alındığı neşe, üzüntü, sevgi, nefret gibi duygular yönelme/kaçınma yetisine aittir. İyinin elde edilmesinin veya kötüden kaçınınlmasının zorlayıcı göründüğü cesaret, korku ve umut gibi duygular ise direnme yetisine aittir. Sonuç olarak yönelme/kaçınma ve direnme duygularını ayıran ilkinde nesnenin zevk veya acı kaynağı olması iken ikincide zorluk ve mücadele kaynağı olarak görülmesidir.

Aquinas'ın bu ayrımı duygular arasındaki farkları ve ilişkileri ortaya koymak için de zemin oluşturur. Yukarıda da değinildiği üzere, duygular arasındaki ilişki biçimlerinden biri karşıtlıktır. Duygular aslen değişim içeren bir tür hareket olduğundan aralarındaki karşıtlığa da böyle bakılabilir. Bu bağlamda yönelme/kaçınma duyguları arasındaki karşıtlık iyi ve kötü arasındaki karşıtlığın sebep olduğu hareketten kaynaklanır. Ancak direnme duygularında buna ilaveten hareketin bir yönü daha vardır. Aquinas Aristoteles'e atfen bu hareketi yaklaşma ve uzaklaşma olarak tarif eder.[20]

Bu ayrımları biraz daha açmak gerekirse, yönelme/kaçınma yetisinin nesnesi nihai olarak iyi ve kötü olarak algılanan şeyler olduğu için bu alanda karşıt duygular nesneler arası karşıtlıktan kaynaklanır. İyi doğal olarak çekici olduğundan her şey tarafından arzulanır ve hiçbir şey ondan kaçınmaz. Sevgi, arzu, zevk iyiye doğru eğilimlerdir. Diğer yanda kötü, doğal olarak iticidir; "hiçbir şey kötüyü istemez, her şey ondan kaçınır."[21] Bu yüzden

18 *ST* 1-2.23.1c.
19 *ST* 1.81.2c
20 Aristoteles, *Phys.* v, 5
21 *ST* 1-2.23.2c

nefret, tiksinti ve acı kötüden kaçınmadır. Sonuç olarak, iyi ve kötü arasındaki zıtlık, yönelme/kaçınma duygularının arasındaki karşıtlığı doğurur.

Direnme yetisini nesnesi ise bir zorluk ve mücadele olarak algılanan iyi ve kötüdür. Zor veya mücadele gerektiren bir iyi, iyi olarak görüldüğünde bizi kendisine doğru meylettirir ve 'umut' duygusu ortaya çıkar. Zor veya mücadele gerektiren bir iyi, zor olarak görüldüğünde bizi kendisinden uzaklaştırır ve 'umutsuzluk' duygusuna sebep olur. Aynı şekilde, mücadele gerektiren bir kötü, kötü olarak görüldüğünde, ondan kaçınılır, bu 'korku' duygusunun bir eseridir. Ancak mücadele gerektiren bir kötü, zorlayıcı göründüğünde ondan uzaklaşma eğilimi yaratır ve bu da 'cüret' duygusunun sonucudur. Bu karşıtlıklar, 'aynı nesneye yönelik yaklaşma ve uzaklaşma' prensibine göre şekillenir. Umut ve korku gibi karşıtlıklar ise 'nesnelerin karşıtlığı' prensibine göre oluşur. Umut, elde edilmesi zor iyiye eğilimken, korku kaçınılması zor olan kötüden uzaklaşmadır. Bu iki prensip ayrıca umut ve korkunun neden iki farklı karşıtı varken diğerlerinin sadece bir karşıtı olduğunu açıklar.

Aquinas'a göre iki yeti arasındaki bir diğer fark da direnme yetisinin yönelme/kaçınma yetisi içinde tanımlanabilmesidir. Bu iddia hareket etkenleri arasındaki farklara dayanır. Duyguları harekete geçiren aktif motivasyon güçleridir. İki biçimde düşünülebilirler: doğalarına göre veya güçlerindeki farklara göre. Bu güçler kişiyi ya kendisine çeken ya da kendinden uzaklaştıran etkenlerdir. Bu süreçte kişiyi üç olası şekilde etkileyebilirler: (1) kişiye hareket eğilimi verebilirler; (2) hedefe doğru hareket ettirebilirler; (3) hareket tamamlanmışsa durmasını sağlarlar. Bu bağlamda, 'iyi', bir çekim gücü olarak kişiyi kendine çekerken, 'kötü', tiksinti gücü olarak, iter. Tüm duygular, bu güçlerin arasındaki olası ilişkilerden doğar.

> Öncelikle, 'iyi' arzulama yetisinde iyilik ile ilgili olarak bir eğilime, doğal yatkınlığa neden olur. Bu 'sevgi' duygusuna aittir. Buna takabül eden kötülük ile ilgili karşıtı 'nefrettir'. İkinci olarak, henüz 'iyiye' sahip olunmadıysa, arzulama yetisinde sevilen iyinin elde edilmesine yönelik bir harekete neden olur. Bu 'arzu' duygusuna aittir, kötülük ile ilgili karşıtı 'tiksinti' veya 'hoşlanmamadır'. Üçüncü olarak, iyi elde edildiğinde, arzunun elde edilen iyide kalmasına neden olur. Bu 'neşe' veya 'hoşnutluk' duygusuna aittir, karşıtı 'keder' veya 'üzüntüdür'.[22]

[22] *ST* 1-2.23.1c.

Direnme duygularının ortaya çıkışı farklı bir yol izler, kendiliğinden doğmazlar, iyiye yönelen veya kötüden kaçınan, daha önce doğmuş olan bir eğilime ihtiyaç duyarlar. Direnme duyguları, ancak söz konusu eğilim uyarınca doğan hareketler bir güçlükle karşılaşınca ve elde edilmeleri veya kaçınılmaları mücade gerektiğinde ortaya çıkar. İyi henüz elde edilmediğinde umut veya umutsuzluk hissederiz. Kötü henüz ortada değilken korku ve/veya cesaret duyarız. Kötü bir şey olduğunda ise öfke hissederiz.

Aquinas, duyguların yerini, işleyişini ve birbirleri ile ilişkilerini açıkladıktan sonra takip eden soruda duyguları iyi ve kötü ile ilişkileri çerçevesinde değerlendirir. Bu değerlendirme duyguların Aquinas'ın ahlak anlayışı içindeki yerine ışık tutması açısından önemlidir. Aquinas, incelemesine duyguların ahlaki olarak yüksüz olduğu ve akıl ile ilişkilerinin bulunmadığı iddiasına karşı çıkarak başlar. Aksine, duygular akıl tarafından yönetildiklerinde, eylemlerin ahlaki iyiliğine katkıda bulunabilir çünkü duygulara iki açıdan bakılabilir. Duygular bir yandan rasyonel olmayan arzuların hareketidir, bu yüzden tanım gereği akıl tarafından yönetilmez ve ahlaki olarak iyi veya kötü olarak değerlendirilemezler. Ne var ki, tanım gereği rasyonel varlıkları duyguları oldukları için aklın ve iradenin kontrolüne girebilirler. Her şeyden önce, bütün duygular ya iyiye yaklaşma ya da kötüden uzaklaşma hareketidir. Bu tür bir hareket iyinin ve kötünün ne olduğuna dair rasyonel bir değerlendirmeyi gerektirir. Ayrıca, iradenin müdahelesini gerektiren istemli hareketlerdir. Duygular aklın ve iradenin konrolüne tabi oldukları için de ahlaki olarak iyi veya kötü olabilirler.

Bu bağlamda ele alınması gereken bir başka mesele de duyguların tür olarak ahlaki olarak kötü olup olmadıklarıdır. Aquinas, bu meselenin incelemesini Stoikler ve Peripatetiklerin konu üzerine görüşlerini karşılaştırarak yapar. Stoikler tüm duyguların kötü olduğunu iddia ederken Peripatetikler ılımlı duyguların iyi olduğunu savunur. Buna göre:

> Stoikler akıl ve duyu arasında ayrım yapmadıkları için akli ve duyusal arzular arasında da ayrım yapamadılar. Sonuç olarak, ruhun duygularını iradenin hareketlerinden ayırmadılar. Oysa ruhun duyguları duyusal arzulardır, iradenin hareketleri ise akli arzulardır. Ancak onlar arzulayan tarafın her rasyonel hareketini irade olarak adlandırıken, aklın sınırlarını aşan her şeye duygu adını verdiler. [23]

Peripatetikler ise duyusal arzunun her hareketini duygu olarak tanımladılar. Aklın yönetimine tabi olduğu sürece duyguların iyi olduğunu ve aklın

[23] *ST* 1-2.24.2c.

kontrolü dışına çıktıklarında kötü olduğunu iddia ettiler. Aquinas bu meselede yukarıda da görüldüğü üzere Peripatetiklerin yanında yer alır. Sonuç olarak, duygular akla aykırı haret ettiklerinde bizi günaha sürükler ama akıl tarafından kontrol edildiklerinde erdemin bir parçası olurlar. Tek başlarına iyi veya kötü değillerdir.

Duyguların eylemin iyiliğini veya kötülüğünü arttırma veya azaltma gücü olabilir mi? Bir önceki sorunun yanıtına paralel olarak bu sorunun yanıtı da duygu-akıl ilişkisine bağlıdır: akıl tarafından yönetildikleri sürece eylemlerin iyiliğini arttırabilirler. Yanıt 'akıl tarafından yönetilme' şartına bağlandığı için 'akıl tarafından yönetilmezlerse ne olur' veya 'duygular aklı engellerse ne olur' soruları yerindedir.

Aquinas'ın bu sorulara yanıtı duygu- akıl ilişkisinin çok katmanlılığına vurgu yapar. İlk olarak, duyguların aklın yargısından önce geldiği durumlarda, yargıyı gölgeleyebilirler. Ahlaki eylemin iyiliği bu yargıya bağlı olduğu için, iyiliğini azaltabilirler. Örneğin, yardım etmenin sebebi akli bir karar yerine acıma duygusu ise bu eylem ahlaki olararak daha az övgüye değerdir. İkinci olarak, duyguların yargıdan sonra geldiği durumlar söz konusudur. Bunlar da iki biçimde gerçekleşebilir. İlkin, fazlalık yoluyla; ruhun aşağı bölümleri üstün bölümlerini izlediği için, duygular iradeyi takip ederek eyleme dair bir yoğunluğa sebep olur. Bu durum daha yüksek bir ahlaki iyiliğe işaret eder. Diğer durumda ise seçim söz konusudur. Bir insan akli bir karar vererek, duyusal arzununun işbirliğiyle daha etkin bir eylemde bulunmak amacıyla bir duygudan etkilenmeyi seçebilir. Bu durumda da duygular eylemin iyiliğini arttırır.

Duyguların türsel olarak iyi veya kötü olarak sınıflandırılması mümkün müdür? Aquinas, duyguları duyusal arzunun hareketleri olarak sınıflandırdığımızda bir cins olarak ahlaki iyi veya kötüyle hiçbir bağlantısı olmadığını söyler. Ancak duyguları, iradi ve akıl tarafından kontrol edilen hareketler olarak, yani ahlaki bakımdan sınıflandırdığımızda, akla uygunlukları ve karşıtlıkları oranında iyi veya kötü türlerinin olduğunu iddia eder. Örneğin; utanç bayağı bir tür korku olduğu için ve haset de başkasının iyiliğinden duyulan üzüntü olduğundan, kötü duygulardır.

Aquinas'ın duygu anlayışını genel hatları ile ele aldıktan sonra ahlak anlayışı içindeki yerini değerlendirebiliriz. Aquinas, duyguları ruhun rasyonel olmayan bir bölümü olan duyusal arzulama yetisinde konumlandırarak, duyguların ahlaki eylemin doğrudan belirleyicisi olamayacaklarını iddia eder. Çünkü bir eylemin ahlaki olması ancak aklın iyi veya kötü hakkında bir

yargısı ve iradenin bu yargıyı izlemesiyle mümkün olur. Duygular bu süreçte ancak pekiştirici veya zayıflatıcı rolü oynayabilir. Bunun başlıca iki yolu vardır.

Öncelikle, Aquinas'a göre insanlar rasyonel doğaları gereği ahlaki yasanın temel bilgisine sahiptir: "iyiyi ara kötüden kaçın."[24] Eylemleri ahlaki yapan da bu yasaya uygunluklarıdır. Aklın yargı yetisi bu evrensel yasası tikellere uygular ve her bir eylemin ahlaki olup olmadığı sonucunu çıkarır. Bu süreçte akıl çeşitli sebeplerle yanılgıya düşebilir: duyuların eksik ve hatalı bildirimleri, arzuların dikkati dağıtması veya duyguların yönlendirmesi gibi. Yukarıda da değinildiği üzere, duygular öncelikle iyiye doğru yönelme ve kötüden kaçınma hareketleridir. Bu bağlamda iyi ve kötünün ne olduğuna dair bir bilgiyle hareket ederler. Aquinas bu bilginin doğal eğilimden kaynaklandığını söylese de ateşten korkmak veya güzel kokulardan hoşlanmak gibi belli başlı durumlar dışında doğal eğilimler duyguları harekete geçirmek konusunda yeterli açıklama sağlamazlar. Bu durumda iyi ve kötüye dair bilginin kaynağı duyular, arzular ve akıl olabilir. Bu kaynakların her biri farklı sebeplerle hatalı bilgi üretebilir. Kendi başına bir bilgi edinme ve yargı yetisi olmayan duygular dayandıkları kaynak ölçüsünde doğru bir şekilde iyiye yönelip, kötüden kaçınabilirler. Bu bağlamda da aklın yargılama yetisini olumlu veya olumsuz etkileyerek ahlaki olanı bulmada yukarıda iddia edildiği üzere güçlendirici veya zayıflatıcı bir etkide bulunabilirler. Örneğin, muhtaç birini görmenin yarattığı acıma duygusu ile akıl ne yapılması gerektiği konusunda doğru bir karar verebilir. Ancak bu kişinin görünüşünün uyandırabileceği tiksinti ve/veya korku duyguları da aklı aslında yardım etmemesi konusunda yönlendirebilir. 'Muhtaç olana yardım etmelisin' ahlaki presibi, akıl tarafından söz konusu tikel duruma uygulandığında duyguların etkisiyle farklı sonuçlara götürebilir.

İkinci olarak, ahlaki eylemin diğer parçası olan irade üzerinde de duyguların benzer bir etkisi olabilir. Akıl doğru eylemin ne olduğuna karar verdikten sonra harekete geçmeyi sağlayan irade zıt yöndeki arzular ve beraberindeki duygular tarafından engellenebilir.[25] İrade zayıflığı, genelde insanın doğruyu bilmesine rağmen kendini arzulara ve duygulara teslim etmesine bağlanır. Burada da duygular ahlaki olandan uzaklaşılmasında veya yaklaşmasında

[24] *ST* 1-2.94.2c

[25] İrade zayıflığı Platon'dan (ki o bunun mümkün olmadığını iddia eder) beri tanımlanmış ve üzerinde çalışılmış bir sorundur. Aquinas'ın bu konudaki düşünceleri bekleneceği üzere Aristoteles ile paraleldir. Bu çalışmanın konusu olmadığını için bu sorunun detaylarına burada değinilmeyecektir. İrade zayıflığı sorunu genelde anlaşıldığı şekliyle açıklanmıştır.

güçlendirici rol oynayabilir. Aynı örnek üzerinden gidersek, irade aklın 'bu ihtiyaç sahibine yardım etmelisin' buyruğunu takip etmeye hazırken korku onu yoldan çevirebilir veya yardım için ayrılacak parayı kendi için harcama arzusuyla aklın buyruğunu duymazdan gelmeye çalışan bir insanı acıma duygusu tekrar doğru olanı yapmaya sevk ederek, iradeye yardımcı olabilir.
Yukarıda da vurgulandığı üzere bir eylemin ahlaki değerinin belirlenmesinde asıl rolü aklın yargı yetisi ve irade oynar. Ancak Aquinas'ın tanımladığı şekliyle duyusal arzunun hareketleri olan duygular, eylemin tamamlanmasında veya engellenmesinde önemli rol oynayabilirler. Aquinas duyguları etkisindeki bir aklın verdiği kararların ahlaki değerinin, aklın bağımsız kararları kadar övgüye değer olmadığını ve duyguların aklı takip ettiğinde eylemin ahlaki değerinin arrtırdığını söylese de, duyguların eylemin ahlaki değeri üzerindeki etkisi yadsınamaz.[26]

Kaynakça

Aristoteles. *Physics*. Çevirenler R. P. Hardie & R.K. Gaye in *The Complete Works of Aristotle*. Princeton: Princeton University Press. 1984

King, Peter. "Aquinas on the Passions". *Aquinas's Moral Theory* içinde. Ithaca: Cornell University Press, 1999.

Lombardo Nicolas, E. *Logic Of Desire: Aquinas On Emotion*. Washington: Catholic University of America Press. 2011.

Miner, Robert. *Thomas Aquinas On The Passions: A Study Of Summa Theologiae Ia2ae22-48*. Cambridge: Cambridge University Press. 2009.

Roberts, C. Robert. "Thomas Aquinas On The Morality Of Emotions". *History of Philosophy Quarterly* içinde. Vol. 9, Number 3, July (1992): 287-305.

Thomas Aquinas. *The Summa Theologiae*. Çevirenler Fathers of the English Dominican Province Berzinger Bros. edition, 1947.

[26] Bu çalışmada (akıl-duygu ilişkisinin çift yönlülüğünü ve çok boyutluluğunu gösteren bilimsel çalışmalara atıfta bulunmadan) Aquinas'ın kuramının temel varsayımı olan; aklın mutlak üstün ve hükmedici konumunu kabul ederek, akıl-duygu ilişkisinin, eylemin ahlaki değeri üzerindeki etkisini göstermeye çalıştım.

İBN SÎNÂ VE DESCARTES'TA BEN BİLGİSİ VE KESİNLİK

E. Burak ŞAMAN*

SELF-KNOWLEDGE AND CERTAINTY IN AVICENNA AND DESCARTES

Öz

Bu makale, mukayeseli olarak İbn Sînâ ve René Descartes'ta bilginin kesinliği meselesini filozofların 'ben' bilgisi anlayışları üzerinden ele almayı amaçlamaktadır. Her iki filozof için de 'ben' bilgisi bir çıkarım veya akıl yürütme değil, farkındalık ve kendi üzerine düşünmeyi mümkün kılan kökensel bir bilinç olarak görünmektedir. Kesinliği, bir tür terkipten ibaret olan hükümle karşıtlık içinde, bilenle bilinen arasında mesafenin olmadığı vasıtasız bir bilme olarak ortaya koyduktan sonra, bu vasıtasızlığın İbn Sînâ ve Descartes'ta 'ben'in bilgisi sayesinde, 'varım' görüsünde bulunduğunu tespit etmekteyiz. Bu tespiti temellendirmek için her iki filozofta da her zaman doğru olan aklî idrak seviyesi ile doğru ve yanlışın bulunduğu hüküm seviyesi olmak üzere iki bilme seviyesinin bulunduğunu ayırt edeceğiz. Filozofların bu iki seviyeye ilişkin akletme, his, tahayyül, idrak gibi kavramları ve ruhun yetileri üzerinde duracağız. Son olarak ben bilgisi ile varlığın bedihiliği ilişkisi temelinde 'benim, varım' görüsünün her iki filozof için de hükümden âzâde olmasıyla kesin bilginin zemini olduğunu tartışacağız.

Anahtar Kelimeler: İbn Sînâ, Descartes, kesinlik, kendilik, farkındalık, bilinç, varlık.

* İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi, Felsefe Bölümü, Dr. Öğr. Üyesi, e.b.saman@gmail.com.

Felsefi Düşün Akademik Felsefe Dergisi, Sayı: 10 / Ortaçağ ve Rönesans Felsefesi, Nisan 2018: 294- 317.
(Makale Gönderim: 01.01.2018 / Makale Kabul: 12.04.2018)

Abstract

This paper aims to study the question of the certainty of knowledge in Avicenna and René Descartes, considering comparatively their conception of self-knowledge. Self-knowledge for both philosophers seems as not a deduction or reasoning but an intuition, an originary consciousness which renders self-reflection possible. After positing the certainty as an immediate knowledge, in opposition with the judgement, we conclude in our research that this immediacy exists for both philosophers thanks to the knowledge of the self, in the intuition of *I am*. To argument this claim, we will distinguish two levels of knowing, one being the level of intellectual conception which does not accept the true and false; the other being the level of judgement in which the true and false exist. We will treat two philosophers' various concepts such as intellection, sensation, imagination and perception and their faculties of soul. Finally, on the ground of the relation between the self-knowledge and the clarity of the existence, we will discuss that the intuition of 'I am, I exist' provides the ground for certain knowledge, being free from any judgement in both philosophers.

Keywords: Avicenna, Descartes, certainty, self, awareness, consciousness, existence.

****

Giriş: Kesinlik Kavramı[♣]

Neyden emin olabiliriz, neyi kesin olarak bilebiliriz ve de kesinliğimizin kıstası ne olmalı? Kesinlik kavramı, her türden bilmenin zeminini oluşturması bakımından önem taşımaktadır. 'Doğru ve yanlış'ı kabul etmeyen bir kesinliğe dayanmadıkça, 'doğru' veya 'yanlış' olabilecek bilginin değerinden bahsedebilir miyiz? Soruyu analojik olarak şöyle ortaya koymak mümkün: Mezuramızın her zaman 'doğru' ölçtüğü kesin değilse, herhangi bir 'ölçme'den -doğru veya yanlış ölçmeden- bahsetmemiz imkân dahilinde midir?

Bu sorulara cevap ararken çalışmamızda kesin bilgiye dair zeminsel soruyu esas alacağız. Kesinlik birçok psikolojik-epistemik katman gerektirmektedir

♣ Bu çalışma 2015 yılında Galatasaray Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü'nde tamamlanan, "La Certitude de la Connaissance du Point de vue de la Distinction de l'Âme et du Corps" başlıklı doktora tezinden üretilmiştir.

ve kavramın kendisinde, etimolojisinin de işaret ettiği gibi, 'ayırma', 'bölme' fikri karşımıza çıkar. Aristoteles'ten bu yana, felsefe yaparken etimolojiye fazla güvenmemek gerektiği iddia edilse de[1], terimin etimolojisinin herhangi bir kavramı anlamakta hareket noktası teşkil ettiğini düşünebiliriz. Kesinlik teriminin, birçok dilde olduğu gibi Türkçede de *kesmek* fiilinden gelmesi şaşırtıcı sayılmaz.[2] Kelimenin kendisindeki bu 'ayırma, kesme, ayırt etme' fikrinin neden şaşırtıcı olmadığını, bilmenin iki katmanına dair bahsedeceklerimiz üzerinden açıklamaya çalışabiliriz.

Bilginin kesinliğinden konuştuğumuzda, iki katman belirmektedir. İlk katman doğru veya yanlış olabilecek bilgidir, ki bu katmanda şüphe söz konusudur. İkinci katmansa yanlışın olmadığı, her zaman doğru olan ve bilgiyi mümkün kılan kesinlik katmanıdır. Yani doğru veya yanlışa konu olmayacak bir katman olmalıdır ki, bilgi hakkında doğru veya yanlış hükmünü verebilelim. Zira bilginin -en azından ele alacağımız filozoflarda- hükümlerle birlikte gittiği düşünülür. Herhangi bir şeyi bilmek, bilinecek mevzu hakkında hüküm vermektir. Buradaki hüküm ile kastımız '-dır' veya 'değildir' demek; 'olduğunu' veya 'olmadığını' söylemek; bir şeyi diğer bir şey ile ilişkilendirmek veya ondan ayırmaktır. Burada yapılan iş, Yunancadaki anlamıyla *syn-thesis*, bir araya koyma, yani terkiptir. Böylesi bir hüküm, yükleme (*kategorein/predication*) olarak düşünülür ve bilen ile bilineni varsayar. Bilginin bu seviyesinde, yani hüküm seviyesinde ikilik ve mesafe mevcuttur. Oysa herhangi bir bilgiyi mümkün kılan ve hatayı dışarıda bırakan kesinlik seviyesi, mesafenin ve ikiliğin olmadığı seviyedir. Her türden bilginin temeli olan bu kesin bilgi katmanında artık bilen ile bilinen arasında ayrılıktan ve ikilikten bahsedilemez.

Kesinlikle ilişkili bir diğer mesele şüphedir. Kesinlik şüphenin ortadan kalkmasıdır, zira şüphe hüküm üzerine kuruludur. Şüphe etmek doğruluk değeri atfetmek anlamına gelir. Çalışmamızda ele alacağımız iki filozof, İbn

---

1 Aristoteles herhangi bir kimsenin, kendi hipotezini destekleyecek yönde bir etimoloji zikredebileceğini düşünerek etimolojiye olan güvensizliğini dile getirir, Bkz. *DA* 405b 26-28. Makalede Aristoteles'in *Ruh Üzerine* adlı eserine vereceğimiz referanslarda ve alıntılarda Jannone'un şu edisyonu takip ettik: Aristoteles, *De l'Âme*, haz. A. Jannone, çev. ve not. E. Barbotin (Paris: Les Belles Lettres, 1966). Bu edisyona referanslar makalenin bundan sonraki bölümlerinde *Ruh Üzerine* olarak verilecektir; alıntıların Yunancadan Türkçeye çevirileri kitabın mezkûr Fransızca çevirisiyle de karşılaştırılarak tarafımızca yapılmıştır.

2 Arapçada قطع (*kata'a*: kesmek) fiilinden قطعی (*kat'î*: kesin) gibi kesinlik anlamındaki İngilizce *certainty* veya Fransızcada *certitude* kelimelerinin kökeni olan Latince *certitudinem* kelimesi de nihayetinde ayırmak, ayırt etmek anlamındaki *cernere* fiilinden gelir. Bkz. *Littré*, *certes* maddesi http://www.littre.org/definition/certes , çevrimiçi 10 Şubat 2018.

Sînâ ve René Descartes'ta, şüphenin üç şeye ilişkin olabileceğini ayırt ederiz: (dışımızda olduğunu kabul ettiğimiz) 'hissedilir olan', (hislerimizle bildiklerimizden ürettiğimiz) 'tahayyüller' ve de idrakin konusu olana dair 'hükümler'. Bu üç şeye ilişkin şüphenin olmadığı seviye ise kesinlik olarak adlandırılabilir. Descartes'ın *Metafizik Üzerine Düşünceler*'deki *cogito*'su ve İbn Sînâ külliyatında "uçan insan" (*insan-ı tâir*, *homo volans*) olarak bilinen düşünce deneyi, bu şüpheyi kaldırmaya ilişkin benzer amaçları güder: kesinliğe ulaşmak için bildiğimiz şeylere dair hükmümüzü askıya almak. Bütün bildiklerimiz konusunda hükmümüzü askıya aldığımızda geriye kalan şey kesinlik olacaktır. İbn Sînâ ve Descartes, bildiğimiz her şeye dair hüküm vermekten geri durabilirken, insanın kendini düşünmesinde, kendinin varlığına dair hükmümüzü askıya alamadığımızı göstererek, hükmün askıya alınamadığı bir bilme seviyesi vazederler. Makalemizde İbn Sînâ ve Descartes'ta böyle bir kesinlik imkânının mevcut olduğunu ortaya koymaya çalışacağız ve mukayeseli olarak her iki filozofta bu kesin bilginin temelinde 'ben'in ve *kendilik* bilgisinin yer aldığını savunacağız. Ayrıca buradaki 'ben' bilincinin çıkarımsal olmadığını ve kökensel, kurucu bir bilinç olduğunu, bilmeye dair hüküm ile idrak seviyesinin farkını vurgulayarak, filozofların bilgi ve ruh teorileri bağlamında ele alacağız.

Vasıtasızlık: Ben, Varım

Bilgi teorisi açısından yukarıda kesinliğe dair bahsettiğimiz, artık ikiliğin olmadığı mesafesizliği 'vasıtasızlık' (*immediacy*) olarak adlandırabiliriz. Burada bilenle bilinen arasındaki mesafe ortadan kalkar ve bilenle bilinenin aynı olması söz konusudur. Bu, eşyanın *olduğu gibi* idrak edildiği bilme türüdür. İbn Sînâ ve Descartes'ta bu vasıtasızlık 'ben' bilincinde ortaya çıkar. Descartes'ın *Metafizik Üzerine Düşünceler*'de ve İbn Sînâ'nın *uçan insan* düşünce deneyindeki[3] temel amacı, 'ben' görüsünü (*intuition*)[4] ileri sürmektir. Bu noktada, iki filozofun da 'ben'i hangi manâda görü olarak ortaya

[3] İbn Sînâ'nın bu düşünce deneyine ilişkin kapsamlı bir değerlendirme için bkz. Marmura, M. E, "Avicenna's 'Flying Man' in Context", *The Monist* sayı 69 (1986): 383-95.

[4] Descartes *Kurallar*'da görüden (*intuition*) ne anladığını açıklarken kelimenin genel kullanımını değil Latince'deki anlamını takip ettiğini söyler. Biz de bu çalışma boyunca Descartes ve İbn Sînâ felsefelerinde 'görü' derken bu anlamı takip edeceğiz. Latince'de *intuitus*, *in-tŭĕor* fiilinden gelmektedir, yani içe bakış, vasıtasız kavrama. Bkz. Descartes, *Aklın Yönetimi için Kurallar*, 3. Kural, *Règles pour la direcrion de l'esprit*, *Oeuvres et Lettres*, haz. André Bridoux (Gallimard, 1953), 43-44. Bu metne referanslar makalenin bundan sonraki bölümlerinde *Kurallar* olarak verilecektir, alıntıların Fransızcadan Türkçeye çevirileri tarafımızca yapılmıştır.

koyduklarını ve ben ile varım arasındaki ilişkiyi nasıl düşündüklerini anlamaya çalışabiliriz.

'Uçan insan'[5] düşünce deneyinde anlattıklarını takip edersek, İbn Sînâ'ya göre bir anda, kâmilen[6] yaratılmış ve her türlü hassasiyetinden (*sensibility*) arındırılmış olarak havada asılı insan *kendi*nin varlığı (*vucûd zâtihi*) hakkında teemmül ettiğinde, kendi varlığını hiçbir şüphe duymadan onaylarken, hiçbir uzvunun varlığını onaylayamaz.[7] Filozofa göre hiçbir dokunma, işitme, vb. hisse sahip olmayan bu kimse "bütün uzuvlarından habersiz olsa da *enniyyetinin*[8] varlığını tek bir şey olarak bilir"[9]. İbn Sînâ'nın bu pasajda *enniyyet* kelimesini kullanması önemlidir. Zira terim İbn Sînâ'da genel olarak varlığı vurgulasa da *mahiyet*e değil, *hüviyete* yakındır. *Enniyyet*, somut ve tekil varoluşa vurgu yapar ve bu manâda altını çizmeye çalıştığımız 'zât oluşu', yani kendiliği teyit eder.[10]

---

5 İbn Sînâ uçan insan düşünce deneyini *Şifa Külliyatı*'nın *Nefs* kısmında iki kez zikreder (İbn Sînâ, *Nefs: Eş-Şifâ*, Tabîiyyât, 6. Fen, *En-Nefs*. Haz. G. C. Anawati, S. Zayid (Kahire 1975), 13 ve 225. Bu edisyona referanslar makalenin bundan sonraki bölümlerinde *Nefs: Şifa* olarak verilecektir, alıntıların Arapçadan Türkçeye çevirileri tarafımızca yapılmıştır. Ayrıca mevzubahis metnin yakın zamanda yayınlanmasını umut ettiğim Türkçe çevirisini Dr. Öğr. Üyesi Mehmet Zahit Tiryaki bana iletme zahmetinde bulundu. Bu çalışmayı yaparken kendisinin çevirisini inceleme fırsatını verdiği için minnettarım.; *El-İşârât ve't-Tenbîhât*'ın Üçüncü Namat'ında ise düşünce deneyi bir kez zikredilmiştir (İbn Sînâ, *İşaretler ve Tenbihler*, Arapça metin ve çev. Muhittin Macit, Ali Durusoy, Ekrem Demirli (İstanbul: Litera 2005), 107. Bu edisyona referanslar makalenin bundan sonraki bölümlerinde *İşârât* olarak verilecektir). Bunların meşhur pasajlar olduğunu göz önünde bulundurarak metni detaylarıyla tartışmayacağım.

6 Yetkin, eksiksiz biçimde.

7 İbn Sînâ, *Nefs: Şifa*, 13.

8 Bu terimin *inniyye* mi *enniyye* mi olarak okunması gerektiği tartışmalıdır. "Batılı araştırmacılardan bir kısmı, meselâ Melle Marie - Thérése d'Alverny ("Anniyya-Anitas", Mélanges offerts à Etienne Gilson [Toronto 1959], s. 59-91), Richard Frank ("The Origin of the Arabic Philosophical Term انية", Cahiers de Byrsa [Paris 1956], s. 181-201), Simon van der Bergh (EI², I, 513) ve Alfred L. Ivry (Al-Kindi's Metaphysies, Albany 1974, s. 120 vd.), terimin Arapça en yahut *enne* edatından türetilmiş olduğunu tahmin ederek "enniyye" şeklinde okumuşlardır. […] Öyle görünüyor ki "انية" kelimesinde "var ve mevcut olma" anlamı görenler onu enniyye, varlıkla birlikte onda bir de tekit görenler ise inniyye şeklinde okumayı tercih etmektedir. […] Dar anlamıyla Yunanca "to einai" ve "to on" kelimelerine karşılık olmak üzere "varlık" (vücûd, mevcut) ve "hüviyyet" mânasına gelmektedir. Bu anlamıyla hüviyyet gibi inniyye de mahiyete zıttır." Bkz. TDV İslam Ansiklopedisi, *İnniyye* maddesi, Kasım Turhan, cilt: 22; sayfa: 316. http://www.islamansiklopedisi.info/dia/ayrmetin.php?idno=220316 Çevrimiçi 10 Şubat 2018.

9 İbn Sînâ, *Nefs: Şifa*, 225.

10 *Enniyye* teriminin ifade ettikleri konusunda geniş bir açıklama için bkz. Alwishah, A., "Ibn Sina on Floating Man Arguments", *Journal of Islamic Philosophy* 9 (2013), 54-57.

Descartes da *II. Düşünce*'de benzer bir kendilik'i telaffuz eder:

> Ama daha demin hiçbir duyumun ya da bir bedenimin olmadığını söyledim. Doğrusu kalakaldım, çünkü bundan ne çıkacak ki? Yani bedenime ve duyularıma, onlarsız olamayacak kadar mı mecburum? Ama kendi kendimi dünyanın, göğün, yerin, zihinlerin, bedenlerin olmadığına inandırmıştım, öyleyse kendimin de olmadığına inandırmış olmuyor muyum? Kesinlikle hayır. […] O halde her şeyi yeterince ve dikkatlice gözden geçirdikten sonra şu önermeyi, yani 'Benim, varım' önermesini ne zaman dile getirsem ya da zihnimden geçirsem, bunun zorunlu olarak doğru olduğunu kabul etmeliyim.[11]

Descartes'ın ve İbn Sînâ'nın ortaya koyduğu şey bedenden ve tüm hassasiyetten bağımsız, vasıtasız ve zorunlu olarak doğru olan bir bilginin bulunduğudur, bu bilgi *kendilik* bilgisi ve 'ben' bilincidir.[12]

Bu noktada, İbn Sînâ ve Descartes'ın *cogito*'larının bir sonuç olarak okunmasının yanlış anlamaya yol açacağını ifade etmemiz gerekir.[13] Bir sonuç veya çıkarım olarak anlaşılan *cogito*, geçersiz bir akıl yürütme olacaktır, zira böyle bir akıl yürütme *petitio principii*, döngüsellik safsatası haline gelir. Eğer 'ben'e varan bir akıl yürütme söz konusu ise, bu çıkarımı yapan zaten 'ben' olduğundan, öncülümüzde ben'in varsayıldığını söyleyerek böylesi bir akıl yürütmenin geçerliliğine karşı çıkma hakkımız olurdu.[14] Oysa İbn Sînâ ve Descartes'ın *cogito*'dan anladıkları her türlü düşünmeye eşlik eden ve düğer bütün düşünceler için kesinlik oluşturan bir görüdür; her iki filozof için de farkındalığı ifade eder. *Cogito*, kendi-üzerine düşünmeyi (*self-reflection*) ve kendinin farkındalığını (*self-awareness*) mümkün kılan vasıtasızlık olarak

---

11 Descartes, *Metafizik Üzerine Düşünceler*, çev. Çiğdem Dürüşken (İstanbul: Kabalcı, 2013), 39. Bu esere referanslar makalenin bundan sonraki bölümlerinde *Düşünceler* olarak verilecektir. Dürüşken'in çevirisinde "Benim, öyleyse varım" olarak çevrilmiş olan kısmı (*ego sum, ego existo*) "Benim, varım" olarak alıntılamayı uygun bulduk. Descartes'ın bu eserde şüpheden başlayıp ben'e ve varım'a kadar gelen tefekkürü çokça tartışılmış meşhur pasajlar olduğu için burada yeniden ele almayacağım.

12 İbn Sînâ ve Descartes'ta kendilik bilincinin mukayeseli bir okuması için bkz. Hasnawi, A., "La conscience de soi chez Avicenne et Descartes", *Descartes et le moyen âge* içinde, haz. J. Biard ve R. Rashed (Paris: Vrin 1997) 283-91.

13 Descartes'ın *cogito*'sunu neden çıkarım değil görü olarak anlamamız gerektiği konusunda bkz. Aliye Karabük Kovanlıkaya, "Hâlâ Düşünüyorum", *Kaygı*, sayı 20 (2013): 19-29.

14 Cogito'nun çıkarım olup olmadığına dair tartışma için bkz. Peter Markie, "The Cogito and its importance" *The Cambridge Companion to Descartes* içinde, haz. Cottingham, J (Cambridge University Press, 1992), 140-173; Hintikka, J., "Cogito Ergo Sum: Inference or Performance?", *The Philosophical Review*, c. 71, no. 1 (1962): 3-32; Gülnur Savran, Düşünüyorum, Öyleyse Varım", *İstanbul Üniversitesi Felsefe Arkivi Dergisi*, sayı 21 (2012): 157-167; Ülker Öktem, "Descartes'ta Bilginin Kesinliği", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi,* cilt 40 (1999): 311-332.

'ben' idrakidir. Onu vasıtasız kılan şey kenara atılamaz, askıya alınamaz, habersiz kalınamaz ve inkâr edilemez oluşudur, zira kendi üzerine dönüşlüdür (*self-referential*). Vasıtasızlığın temelinde yatan, kendine dair farkındalık bilenle bilinenin aynı olması ile ilişkilidir. Düşünen, kendinin farkındayken şuurun öznesi ile şuurunda olduğu şey (*meş'ûr*) arasında aynılık ilişkisi vardır.[15] Akleden, akledilen ve aklın tam olarak aynı olduğu yer bu bilinç ve farkındalık halidir. 'Ben' konusunda hükmü askıya almaya ne kadar çalışsak da, düşünüyor olduğumuzu ve varolduğumuzu bir yana bırakamayız. Bu, kökensel bir kesinliktir ve diğer bütün düşünceler de bu görüye indirgenmeleriyle mümkün olur.

Bu noktada, *cogito*'dan neden görü olarak bahsettiğimizi daha açık biçimde temellendirmek üzere Descartes'ın görüden ne anladığına bakmamız ve bunun İbn Sînâ'daki karşılığı üzerine düşünmemiz yerinde olacaktır. Descartes görü konusunda şunları kaydeder:

> Görü (*intuition*) ile hislerin değişken şehadetini (*témoignage*) veya muhayyilenin nesnesini yanlış terkip eden aldatıcı hükmünü (*jugement*) değil, saf ve dikkatli bir zihnin (*esprit*) tasavvurunu (*conception*) anlıyorum, öylesine basit ve seçik (*distinct*) bir tasavvur ki, anladığımız şey konusunda artık şüphe yoktur. Aynı [biçimde görü], saf ve dikkatli bir zihnin sağlam bir tasavvurudur, yalnızca aklın ışığından (*lumière naturelle*) gelir.[16]

Bu pasajda, Descartes için 'ben' görüsünün tümüyle aklî olduğunu ve hisler veya muhayyile ile hiçbir ilgisinin bulunmadığını anlarız. Descartes görü ile çıkarım arasındaki ilişkiyi "Görü, basit olduğu için, çıkarımdan (*déduction*) daha emindir (*sûre*)"[17] şeklinde ortaya koyduktan sonra neleri görü olarak saydığını açıklar: "Herkes varolduğunu, düşündüğünü, üçgenin yalnızca üç çizgi tarafından, küreninse tek bir yüzey tarafından tahdid edildiğini görü yoluyla bilir/görür (*voir*)."[18] Descartes için çıkarım "kesin olarak bilinen diğer şeylerden zorunlulukla çıkan her türlü işlem"dir.[19] Çıkarımın görüden farkı doğrudan ve bir anda olmaması, "belirli bir hareket ve silsile" gerektirmesidir. Buradan *cogito*'nun bir çıkarım değil, görü olduğunu söyleyebiliriz. Descartes'ın 'düşünüyorum'dan 'varım'a geçebilmesine imkân sağlayan, söz konusu olanın "Düşünüyorum, öyleyse varım" şeklinde bir çıkarım değil, görü olmasıdır. En basit ve kesin haliyle düşünmek (*cogito*) ve

15 Bkz. İbn Sînâ, *Et-Talikât*, haz. A. R. Badawi (Kahire, 1973), 148: akt. A. Alwishah, "Ibn Sînâ on Floating Man Arguments*", Journal of Islamic Philosophy* 9 (2013), 62.

16 Descartes, *Kurallar*, 3. Kural, 43-44.

17 *A.g.e.*, 44.

18 *A.g.e.*, 44.

19 *A.g.e.*, s. 45.

varolmak (*existo*) görüdürler; tam da bu nedenle Descartes'ın "*ego cogito, ego existo"* (düşünüyorum, varım) ifadesinde birbirlerini takip ederler. Yine bu nedenle düşünen şey (*res cogitans*) kendini düşündüğünde varolduğunu da görü yoluyla bilir, hatta Descartes'ın kelimesiyle 'görür' (*voir*). 'Ben' bilinci varım'ı doğrudan beraberinde getirir, böylece 'ben' ile varlık arasındaki geçiş de vasıtasızdır. Descartes'a göre bütün bildiklerimizden şüphe etsek de, dünyada herhangi bir varlığın ya da cismin bulunduğundan kuşkulanırken düşündüğümüzü kesin olarak biliriz.[20] Descartes'a göre: "Gözlerimin ya da bacaklarımın yaptığı işi gösterip de, gördüğümü ya da yürüdüğümü söyleyip, var olduğumu çıkarırsam ulaştığım sonuç, kuşku duyulamayacak kadar yanlışsız bir sonuç olmaz."[21] Oysa, düşündüğümüzden varolduğumuza geçiş kesindir ve yanlış barındırmaz, çünkü bundan 'geçiş' olarak bahsetsek de bu bir çıkarım değil görüdür.

İbn Sînâ'nın ise aşağıdaki *İşaretler ve Tembihler* alıntısında, *uçan insan* düşünce deneyini zikrettikten hemen sonra 'ben'in varlığını görü olarak ortaya koyduğunu tespit edebiliriz:

> Şimdi, daha önce ve daha sonra zatını neyle algılıyorsun? Ve zatını idrak eden şey nedir? Sana göre algılayan, müşahede ile seni bilinçlendiren (beş duyundan) biri midir yoksa aklın ve beş duyundan başka onunla nispeti olan bir kuvve midir? Eğer aklın ve beş duyundan başka bir kuvve ile algılıyorsan acaba bir aracıyla mı yoksa aracısız olarak mı algılıyorsun? Oysa ben, o vakit bu konuda bir aracıya ihtiyaç duyulacağını zannetmiyorum. Zira ortada aracı yoktur. Dolayısıyla geriye senin zâtını öteki bir kuvveye ve bir aracıya ihtiyaç duymaksızın algılaman kalmaktadır.[22]

Yukarıdaki alıntıda İbn Sînâ, 'ben' idrakinin herhangi başka bir kuvveye ihtiyaç duymadan vasıtasız olduğunu işaret eder. Ruhun sahip olduğu herhangi bir kuvve olmadan zâtın, kendiliğin idraki tümüyle görüsel ve doğrudandır.[23] Zira zâtın kendisine, yani -İbn Sînâ'ya göre nâtık nefse- has olan tek şey akletmektir, bu nedenle zâtın idrakinde ne hislerin ne de başka herhangi bir hüküm gerektirici fiilin vasatı, aracılığı yoktur.

---

20 Bkz. Descartes, *İlkeler*, çev. Mesut Akın (Say, 2004), 54.

21 *A.g.e.*, 55.

22 İbn Sînâ, *İşârât*, 107-108.

23 İbn Sînâ'nın uçan insan'ını İbn Sînâ'nın *Şifa*'sının *Nefs* bölümünü, *Mubâhasât* ve *Ta'likât* eserleri bağlamında ele alan bir okuma için bkz. Deborah Black, "Avicenna on Self-Awareness and Knowing that One Knows", *The Unity of Science in the Arabic Tradition* içinde, haz. Rahman S., Street T., Tahiri H, c. 11 (Springer 2008): 63-87.

İbn Sînâ ve Descartes'ın bilgi teorilerinin merkezinde durduğunu düşündüğümüz vasıtasız bilginin ruh (nefs-i nâtıka) ve beden ayrımıyla ve 'ben'in yalnızca ruha atfedilmesi ile ilgili olduğunu belirtmemiz gerekir. Bu vasıtasızlık ilkin iki filozofun ayırt ettiği iki cevher sayesinde (uzamlı cevher ve düşünen cevher) ve ikinci olarak 'ben'in insandaki düşünen kısma, yani ruha (nefs-i nâtıka) atfedilmesi sayesinde mümkündür.

İbn Sînâ'nın cevher tanımını hatırlayacak olursak: "Bilfiil kâim olmak için kendisine bitişeceği başka bir zâtta varolmaya muhtaç olmayan, kendisi için (*lizâtihi*) olan her mevcuda cevher denir."[24] 'Uçan insan'la birlikte gösterildiği üzere ruh[25] (nefs-i nâtıka) cisim olmadığı ve zâtıyla cisimden ayrı kâim olabildiği için, ruhun bedenden ayrı bir cevher olduğu konusunda şüphe yoktur.[26] Descartes da cevheri: "Varolmak için ancak kendisine ihtiyaç duyan bir şey"[27] olarak kavradığını kaydeder. Bu anlamda ruh ve bedene cevher denilebilir çünkü onlar yaratılmış başka hiçbir şeyin yardımına ihtiyaç duymaksızın varolurlar.[28]

İbn Sînâ ve Descartes'ta, ruh bedenden ayrı bir cevher olarak ortaya konduktan sonra bu ruhun, yani insandaki kendini bilen 'ben'in ne olduğu sorusu gelir. Burada da 'ben' bilinci ile beden ilişkisi karşımıza çıkar. İbn Sînâ'ya göre bu *ben*'in bedensel hiçbir uzuvla ilişkisi yoktur, bedensellik 'ben'in mahiyeti için tümüyle konu dışıdır. Zira bir kimse 'ben' olarak işaret ettiği şeyin elleri, bacakları ve diğer uzuvları olduğunu zannetse, üzerine düşündüğünde anlayacaktır ki o uzuvlar olmasa da 'ben' diye bir kavramı hâlâ vardır.[29] Uzuvlar kendimizin parçası olmasını istediğimiz ama asla bizim parçamız olmayan "kıyafetler" gibidir. İbn Sînâ'ya göre: "Bir elim, ayağım veya diğer uzuvlarımdan birinin olduğunu bilmesem de ben yine benimdir".[30] İbn Sînâ insanı 'ben' üzerinden düşünmektedir; "hissettim, bildim, eyledim" dediğimiz zaman bu fiillere imkân veren, onlardan ayrı bir

---

24 İbn Sînâ, *Tanımlar Kitabı (Kitab'ul Hudûd)*, Ar. metin ve Fra. çev. A. M. Goichon, (Publications d'Institut Français de l'Archéologie Orientale du Caire 1963), 23. Türkçe çeviri tarafımıza ait.

25 Hayvan ve bitkidekinden farklı olarak, yalnızca insan ruhu, yani nâtık nefs.

26 İbn Sînâ, *Nefs: Şifa*, 22.

27 Descartes, *İlkeler*, 51. İlke, Oeuvres et Lettres (Gallimard, 1953), 594. Bu eserin Fransızca Gallimard edisyonuna verilen verilen referansların Türkçeye çevirisi tarafımızca yapılmıştır. Aksi belirtilmedikçe *İlkeler* ile bu Fransızca edisyona referans vereceğiz.

28 *A.g.e.*, 594.

29 Bkz. İbn Sînâ, *Risalet'ul Adhaviye*, 142-145, aktaran ve İng. çev. Alwishah, A., "Ibn Sînâ on Floating Man Arguments", *Journal of Islamic Philosophy 9* (2013), 58.

30 İbn Sînâ, *Nefs: Şifa*, 225.

'ben' olduğunu düşünür ve bu 'ben'i ruh (nefs-i nâtıka) diye adlandırır. Zira "hissettim, bildim, eyledim" derken, bütün bu vasıfların toplandığı şey ile, benin kendinden bildiği şey farklıdır.[31] İnsan, maddî cevher olan cisim değil cisimden ayrı olan düşünen cevherdir: "Nefsin ayrıklığı ve dolayısıyla sürekliliği, bedenin ise oluş ve bozuluşa konu olan cisimselliği ve dolayısıyla geçiciliği, gerçekte insan denen şeyin duyularla algılanan beden değil, nefs olmasını […] gerektirmektedir."[32]

Ben'in ne olduğuna dair soruya Descartes'ın da yanıtı benzerdir: 'ben', uzamdan bütünüyle farklı, "düşünen bir şeydir"[33]. Descartes'a göre yalnızca düşünce 'ben'den koparılamaz, "benim, ben varım, bu kesin"[34]. Ama Descartes'a göre de 'ben' dediğimiz, insan bedeni adı verilen organların bir toplamı değildir.[35] 'Ben'in mahiyeti, tek vasfı düşünmek olan ruh ile ilişkilendirilir ve insanın bedenselliğiyle hiçbir alakası bulunmaz. Descartes bunu *İlkeler*'de şöyle dile getirir:

> Çünkü düşüncemiz dışında gerçekten bulunan ya da varolan başka hiçbir şeyin olmadığına inandığımız bu anda, ne olduğumuzu incelediğimizde, *varolmak* için ne uzama, ne şekle, ne bir yerde olmaya ve ne de bedene verilen bu türden başka bir şeye gereksinimimiz olmadığını ve sadece düşündüğümüz için varolduğumuzu açıkça biliyoruz. Dolayısıyla ruhumuz ya da düşüncemizden edindiğimiz kavram bedenden edindiğimiz önce gelir.[36]

Esasında vasıtasız bilgiyi mümkün kılan, bu iki cevher arasındaki keskin ayrım ve 'ben'in düşünen cevhere bağlanmasıdır; zira 'ben'in idraki ancak düşünen cevherle olur. Varolduğumuz ve 'ben' olduğumuz, kurucu olan vasıtasız bilgidir ve bu vasıtasızlığı oluşturan da 'ben' bilincinin uzamsal cevherle, bedenle hiçbir ilgisinin olmamasıdır.

Soyutlama ve Zihnin Bakışı

Zikrettiğimiz vasıtasızlık, bilen 'ben' ile bilinenin özsel olarak aynılığından ileri gelir, yani düşünce olmalarından. Bu resimde bilen kısım, ruh[37] (nefs-i

---

31 *A.g.e.*, 226.

32 Ömer Türker, *İbn Sînâ Felsefesinde Metafizik Bilginin İmkânı Sorunu*, (İsam, 2010), 88.

33 Descartes, *Düşünceler*, II, 43: "İyi hoş da, ben hâlâ neyim? Düşünen varlık. Peki nedir bu? Düşünen, anlayan, kabul eden, reddeden, isteyen, istemeyen, ayrıca hayal eden ve hisseden bir varlık elbette."

34 *A.g.e.*, 43.

35 *A.g.e.*, 45.

36 Descartes, *İlkeler, 8* , çev. Mesut Akın (Say 2004), 54.

37 İbn Sînâ söz konusu olduğunda *nefs* tabirini kullanmayı tercih etsek de, mukayeseli olarak Descartes ile birlikte okurken, Türkçede ruh terimini kullanmanın daha yerinde

nâtıka) yani düşünen cevherdir. Vasıtasız bilgiye imkân veren, insan ruhunun bu yapısıdır, zira bu yapı sayesinde ruhun bilmek için vasıtalara ihtiyacı yoktur. Her iki filozof için de en güvenilir bilgi, içerisinde hiçbir maddiliğin dahlinin olmadığı akleden cevherin bilmesidir.

Bu vasıtasızlık İbn Sînâ'da ruhun bilmesini soyutlama (*tecrîd*) dereceleri olarak koyması ve ruhun önce sureti, sonra manâyı bilmesi ile ilişkilendirilebilir. İbn Sînâ için bilme, şeyin maddesinden suretini soyutlayarak şeyin suretinin alınmasıdır. Beş dış histen, iç hislere doğru ilerleyen soyutlamada sırasıyla hiss-i müşterek, hayal kuvveleri (*musavvire* ve *mütehayyile*) ve vehim kuvvesi ile birlikte suret maddeden ve maddenin ilintilerinden soyutlanır.[38] Bilgiyi bulanıklaştıran, bilenin cismaniliği ve maddedir. Akleden ruhun, (ya da İbn Sînâ'nın deyimiyle *nâtıka nefs*in) en üst derecesi ise maddeden tümüyle soyutlanan manânın kabulüdür. Suretin ve manânın ruh tarafından soyutlama sonucunda kabulü ve bilinecek olanın maddeden ve maddenin eklentilerinden soyulması İbn Sînâ'nın bilgi teorisinin temelini oluşturur.[39]

İbn Sînâ'da, bilginin nihai adımının manânın kabulü olduğu tezini biraz daha genişletelim: "Hisler hayale, hayal de akla bir suret sunduğunda, akıl ondan manâyı alır."[40] Ruh (nefs-i nâtıka) , soyutlama işlemi ile manâyı almaya hazırlıktan sonra, faâl akıldan gelen manâyı kabul eder. Böylece bilginin nihai işlemi bütün cismanilikten uzaklaşacak biçimde bir hazırlıkla, sürekli bilfiil halde bulunan faâl akılla ittisal sonucu manânın alınmasıdır.

---

olacağını düşündük. Bu nedenle bu çalışmanın tamamında İbn Sînâ'daki *nefs*'i Türkçede 'ruh' olarak karşıladık, gereken yerlerde ruhtan sonra nefs-i nâtıka'yı parantez içinde belirttik.

38 İbn Sînâ, *Avicenna's Psychology, an English Translation of Kitab al-Najât*, Book II. İng. çev. Rahman, F., (Oxford University Press, 1952), 38.

39 İbn Sînâ, *İşârât*, 118: "Sen biliyorsun ki, bir şeyi akleden her şey, fiile yakın bir kuvveyle aklettiği için onu akleder. Bu, onun kendi zatından dolayı kendini akletmesidir. Dolayısıyla bir şeyi akleden her şeyin, kendi zatını akletmesi bulunur. Her akledenin mahiyetinin özelliği de başka bir akledilirle birlikte bulunmaktır. Bu nedenle o, başkasıyla beraber de akleder. Ancak akıl gücü onu kuşkusuz birliktelikle akleder. Eğer o, bizatihi kaim olan şeylerden olursa, bu durumda onun hakikatinden akledilir bir anlamla birlikte olmaya bir engel yoktur. Şu var ki, onun zatının, bunlardan madde veya varsa diğer bir şeyden engelleyici olan durumlar ile birlikteliğiyle varlığa çıkmış olması istisna. Eğer onun hakikati onlardan kurtulmuş olursa, aklî suretin onunla birlikteliği ona imkânsız olmaz. Dolayısıyla bu, onun içim mümkün olur. İşte bunun zımnında kendi zatından dolayı kendini akletmesinin imkânı vardır."

40 İbn Sînâ, *Nefs: Şifâ*, 209, ayrıca bkz. 208.

Descartes için de herhangi bir şeyi bilmek demek onun ideasını bilmektir[41] ve *idea* doğrudan akılla, herhangi bir vasıta olmadan, cismaniliğin vasıtası olmaksızın bilinir. *İdea* düşünmenin bir modu olduğu için, ideasını bilmek ruhun vasıtasız biçimde doğrudan bir bilgisi olacaktır. Bunu Descartes'ın meşhur balmumu örneği üzerinden anlamaya çalışalım.[42] Balmumu, kendisini bir cisim olarak bilmemizi sağlayacak bütün niteliklere sahiptir; rengi ve şekli belirgindir, dokunulabilir, ses çıkarabilir. Fakat bu balmumunu ateşe yaklaştırdığımızda, kokusu gider, rengi değişir, kısacası beş hissimizle bildiğimiz bütün nitelikleri değişir. Balmumu kalır, ama bu balmumunu ateşe yaklaştırmadan önceki halinden geriye ne kalmıştır? Uzamlı ve esnek bir şey, ama bu uzamlı şey muhayyile ile idrak edilemez. Muhayyile yetimiz bu balmumumun alabileceği bütün şekilleri hayal edemez; balmumu şimdi yuvarlakken, kare veya üçgen şeklini, hatta bingen şeklini alabilir. Bu nedenle Descartes onu ancak aklın idrak edebileceğine varır:

> Balmumunun böyle yayıldıkça hayal gücümde canlandırabileceğimden çok daha değişik şekiller alabileceğini düşünmemiş olsaydım, doğrusu balmumunun ne olduğuna ilişkin doğru bir yargıda bulunmam mümkün olmazdı. Öyleyse bu balmumunun ne olduğunu hayal gücümle değil, sadece zihnimle algılayabildiğimi kabul etmekten başka çarem yok.[43]

Descartes'ın zikrettiği zihnin bakışı (*mentis inspectio*)[44] idea ile bilmenin anahtarı niteliğindedir. Kesin olarak bilebildiğimiz, bilgimizi *cogito* görüsüne indirgeyebildiğimiz oranda akıl ile bildiklerimizdir. Aklın bu işleminin, görünün sınırları içerisinde yanlış yoktur, vasıtasız bir idraktir. Zihnin bakışı, yani görü her zaman doğrudur; yanlış ise ideaların terkibinden kaynaklanır, yani hüküm seviyesindedir. Descartes için hatanın sebebi ruhun bedene bağımlılığıdır.[45] Descartes'a göre şeyler hakkındaki önyargılarımız çocukluğumuzun ilk yıllarında ruhun bedene fazlasıyla bağımlı olmasından ileri gelir. Bu önyargıları kendimizde hâlâ barındırdığımız için, bütün bilginin, hislerin, vb. ruhta olduğunu ve idrak ettiğimiz cismanî nesnelerle ilgisinin olmadığını anlamayız.

---

41 Descartes, *Düşünceler*, III, 67: "Düşüncelerimdenbazıları adeta şeylerin imgeleridir ve bu düşünceleri de bir tek fikir (idea) terimi tam olarak karşılar; tıpkı bir insan bir Chimaera, bir Gök, bir Melek, ya da bir Tanrı düşündüğümde olduğu gibi."

42 *A.g.e.*, 51-55.

43 *A.g.e.,* II, 53.

44 Bkz. *A.g.e.*, 55: "Bu algı sadece zihinsel bir bakıştır ve bu bakış, benim bu balmumunu oluşturan öğelere az ya da çok dikkat edişime göre, önceden olduğu gibi eksik ve bulanık da olabilir, şimdi olduğu gibi açık ve seçik de."

45 Bkz. Descartes, *İlkeler*, İlke 71 ve 72; *Principes*, Oeuvres et Lettres (Gallimard, 1953), 606-608.

İçsellik Vurgusu: Ben

İbn Sînâ ve Descartes'ın ruh teorisini anlamak üzere geriye doğru gittiğimizde, üzerinde yürünecek yolu belirlemiş olan Aristoteles karşımıza çıkar. Aristoteles'in ruh kavrayışı bedenle hayli ilişkili görünür, zira ruhu (*psykhe*) doğal bir cismin sureti ve ilk *entelekheia*'sı[46] olarak tanımlar.[47] Ruha ait görünen nitelikler Aristoteles'e bedendeki teessürler (*pathos*) olarak göründüğü için, ruh araştırmasında madde ve suretin beraber ele alınması gerektiğini iddia eder. Ruh ve beden birbiriyle yakinen alakalıyken[48], bedenden ayrılabilecek tek kısım akıl (*nous*) olarak düşünülür.[49]

Arisoteles'in özellikle aklı ele aldığı *Ruh Üzerine*'nin *III.* kitabı tartışmaların başlangıç noktasını oluşturur. Aristoteles bu bölümde ruhun kendisinde bedenden ayrılabildiğinde de baki kalabilecek bir kısım vazettiğinde ruh-beden ilişkisine dair önemli bir sorunun da temelini atmış olur. Aristoteles "her şey olan akıl" ve "her şeyi üreten akıl" olmak üzere, *nous pathetikos* ve *nous poietikos* olarak ikili bir ayrım yapar ve edilgin aklın (*nous pathetikos*) cisimle birlikte varolduğundan bahsederken, *nous poietikos*'u, yani faâl aklı ışığa benzeterek, onun ayrılabileceğinden söz eder.[50]

Bütün ruh tartışmasının Ortaçağ'da bedenden ayrıldıktan sonra nasıl var olmaya devam edebileceği tartışmasına dönüşmesinin sebebi ve İbn Sînâ'da (elbette ilkin Farabi'de) faâl akla doğru giden çizgi buradan doğar. Ruhtaki aklın etkin olan kısmı "Bedenden ayrıldığında ne ise o olduğu gibidir ve yalnızca bu, ölümsüz ve ebedîdir." [51] Yani ruh bedenin *entelekheia*'sı olduğu için, ruhun kendisi beden olmadan varolamayacakken, ruhun içinde bedenden ayrıldığında da varolmaya devam 'edebilecek' (buradaki 'ihtimali' vurgulayalım) bir kısımdan bahsedilir. Burası, Aristoteles'in netleştirmeden açık bıraktığı bir sorudur ve Ortaçağ'daki ruh ve faâl akıl teorilerine dair birçok tartışma bu açıklıktan sızıp ilerleyecektir. Aristoteles'te muğlak olarak tanımlanan akıl-ruh-beden ilişkisiyle birlikte, felsefe tarihi boyunca Aristoteles'teki ruh kavrayışını ve akıl-ruh ilişkisini farklı bakış açılarından ele almak mümkün olmuştur.

46 Yetkinlik, kemâl.
47 Aristoteles, *Ruh Üzerine* II, 1.
48 *A.g.e.,* I, 1.
49 *A.g.e.,* III, 5.
50 *A.g.e.,* 430a 14-16.
51 *A.g.e.,* 430a 22-23.

İbn Sînâ, ruhun tanımının bedenin *entelekheia*'sı olduğu konusunda Aristoteles'le hemfikirdir. Fakat İbn Sînâ'nın getireceği yenilik, Aristotelesçi *entelekheia*'nın kemâl olarak anlaşılması ve ruh/beden arasında yaptığı keskin ayrımdır.[52] Ona göre, ruh her zaman bedenle birlikte bulunur, fakat onlar arasındaki ilişki bir *tab'olma*, birinin diğerine basılması ilişkisi değil, bir alâkadan ibarettir.[53] Ruh yetkinleşmek, kemâle ermek için bedene ihtiyaç duyar ama kemâle erdiği takdirde, beden bozulmaya uğradıktan sonra da ruh varolmaya devam edebilir.

İbn Sînâ'nın getirdiği bir diğer yenilik, bir tür içselliğin inşasıdır. Aristoteles'in vazettiği hissetme (*aisthesis*) ve akletme (*noesis*) arasındaki farkın ötesinde üçlü bir şema ortaya koyar: hissetme (*ihsâs*), idrak (*idrâk*) ve akletme (*ta'akkul*). Buna ek olarak İbn Sînâ, iç hislerle dış hisler ayrımını belirginleştirerek, iç hislerle akıl arasındaki ilişkiyi sağlamlaştırmış ve bilme yetisinden hareket ederek ruha dair *iç* ve *dış*'ı vurgulamıştır. Bu vurgunun İbn Sînâ'da varacağı nokta, Aristotelesçi kavramlarla düşünmekle birlikte yeni bir ruh kavrayışı olacaktır. Bu ruh, bilmek için herhangi bir organı olmayan, asıl önemlisi insandaki birçok farklı kuvveyi bir araya getiren ve 'ben' ile ifade edilen bir içsellik üzerine kuruludur.

Descartes ise felsefe tarihinde sıkça belirtildiği üzere, *cogito* ile 'ben' olarak anlaşılan açık bir içselliği, 'ben' ile düşünüyor olmak ve ruhlu olmak arasındaki ayrımları ortadan kaldırarak vurgulamıştır. Ruhun diğer bir ifadesi olarak 'ben', bilincin kendine şeffaflığını ve vasıtasız bir bilmenin imkânı olarak konulmuştur. Descartes 'ben'i "düşünen şey" olarak tanımlar ve aslında düşünmenin alanını genişleterek ruhta meydana gelen her şey olarak hissetmeyi dahi ruha bağlar:

> Düşünmek kelimesinden, kendimizden vasıtasız olarak idrak edeceğimiz biçimde bizde meydana gelen her şeyi anlıyorum. Bu nedenle sadece işitmek, istemek, tahayyül etmek değil hissetmek de düşünmekle aynı şeydir.[54]

İbn Sînâ ve Descartes'ta, *uçan insan* ve *cogito* ile ortaya atılan 'ben' bilinci, yani bildiğimizi bilmek, ilk kesinlik olarak vasıtasız bilme yoludur. Her iki filozof

---

52 Aristotelesçi *entelekheia*'nın İbn Sînâ'daki *kemal/istikmal* ile ilişkisi konusunda detaylı bir tarihsel analiz için bkz. Robert Wisnovsky, *Avicenna's Metaphysics in Context* (Cornell University Press, 2003), 21-42 ve İbn Sînâ'nın ruh anlayışındaki kemâl/istikmal kavramına dair bkz. Ömer Türker, *İbn Sînâ Felsefesinde Metafizik Bilginin İmkânı Sorunu*, (İsam, 2010), 83-95.

53 İbn Sînâ, *Nefs: Şifa*, 207.

54 Descartes, *İlkeler*, 9. İlke, Oeuvres et Lettres, haz. André Bridoux (Gallimard, 1953), 574.

için de bilmek bizde zaten mevcut olanı bilmek anlamına gelir, bilinebilecek olanların tümü ruhta mevcuttur. Bilgimizin hislerden geldiği malum olsa da, İbn Sînâ ve Descartes'ın Aristoteles'ten ayrıldığı yer: *hissetme* ile *ruhta hissetme*yi birbirinden ayırmalarıdır.[55] Onlar için, hisseden kendi'ni hisseder, hissedilen şeyi değil. Bedene ve bedensel organlara dayalı olan hissetme ve tahayyül etmenin ötesinde, 'ben' olarak anlaşılan bir içsellik anlamındaki ruhun 'kendi' bilgisi mevcuttur.[56]

Bilme Yetileri

İbn Sînâ ve Descartes epistemolojisinde bilen özne ve bilinen mütekabiller söz konusu olduğunda, bilme yetilerini şu gruplar altında toplamak mümkün: his (ve hafıza), muhayyile ve akletme.[57] İki filozof için de hisler bir yandan düşüncenin bir biçimi iken diğer yandan fizik mekanizmalara tabidir. Yalnızca akıl hakikati kavramaya muktedirdir ama his, hafıza ve muhayyile ona yardım ederler.[58]

Bu bilme yetilerini nasıl uzlaştırmak gerekir? İki filozof da hisleri edilgin olarak değerlendirir, başka bir deyişle hisler birer infial ve teessürdür (*pathos*). İbn Sînâ'ya göre hissetme hissedilir olanın suretini kabul etmekten ibarettir ve hisler fiillerinden habersizdirler.[59] Descartes için de: "Dış hislerimiz bedenin kısımları oldukları için nesnelerine bir fiil yoluyla, yani mekânsal hareket yoluyla uygulanabilirler, aslen yalnızca bir infial (*passion*) yoluyla hissederler, tıpkı balmumunun mührün şeklini alması gibi."[60] Dış hislerle

---

55 Bkz. İbn Sînâ, *Nefs: Şifâ*, 53.

56 Bkz. İbn Sînâ, *İşârât*, 108: "Bu durumda senden algılanan, hiçbir yönden duyu olarak algıladığın ve daha sonra zikredeceğimiz duyuya benzer şeylerden değildir".

57 Descartes, *Kurallar*, 12. Kural, 75: "Bilgiye ilişkin yalnızca iki şeyi göz önünde bulundurmak gerekir: bilen bizler ve bilinecek olan nesneler. Bu amaçla kullanabileceğimiz yalnızca dört yetimiz bulunur: müdrike (*entendement*), muhayyile, hisler ve hafıza."; *İşârât*, 110: "Şey bazen müşahede edildiği sırada duyulur olur, sonra içeride suretinin temsil edilmesiyle kayıplığı sırasında hayal edilmiş olur; tıpkı Zeyd'i görüp de senden kaybolduğunda onu hayal etmen gibi. Bazen de örneğin başkasında da mevcut olan insanlık anlamı Zeyd'den tasavvur edildiğinde akledilir olur." Doç. Dr. Ömer Türker, İbn Sînâ'nın idrakı dört aşamada değerlendirdiğini belirtir: "duyumsama, tahayyül, tevehhüm ve taakkul" (Ömer Türker, *İbn Sînâ Felsefesinde Metafizik Bilginin İmkânı Sorunu* (İsam, 2010), 23. Fakat kendisinin de İbn Sînâ alıntısıyla belirttiği üzere İbn Sînâ vehim kuvvesi ile mütehayyile ve müfekkire kuvvelerini beraber düşünür: "Öyle görünüyor ki vehim gücü, müfekkire, mütehayyile ve mütezekkire güçlerinin aynısıdır" (İbn Sînâ, *eş-Şifâ Kitâbü'n-Nefs*, 150, akt. Ömer Türker, *A.g.e.*, 25).

58 Descartes, *Kurallar*, 12. Kural, 75.

59 İbn Sînâ, *İşârât*, 108.

60 Descartes, *Kurallar*, 12. Kural, 76.

alınan bütün hissedilirler öncelikle hiss-i müşterek'e aktarılır ve orada iz bırakırlar, oradan da muhayyileye aktarılırlar.[61] Renkler ve şekiller cisimlerdedir ama cismani oldukları için edilgin olan hisler tarafından değil, sadece ruh tarafından idrak edilebilirler. Bir uzam parçasının rengi veya şekli olduğunu ancak muhayyilemizle bilebiliriz. Bu anlamda her iki filozof için de muhayyile[62] kurucu bir yeti olarak, yani hissetmeyi bilinçli kılan bir yeti olarak karşımıza çıkar.[63]

İbn Sînâ ve Descartes tarafından bilme yetilerinin hissetme, tahayyül ve akletme olarak sınıflandırılması aslında bilinenlerin sınıflandırılmasıdır. Yetilere dair bu sınıflandırma aslında yetilerin mütekabillerine (*ob-jectum*), yani nesnelere dairdir; hissedilir ve akledilir olana dairdir. Eğer nesneler tek bir cins olsalardı, yetiler arasında da ayrım yapmazdık. Zira yalnızca tek bir bilgi vardır, o da ruhun bilgisidir. Descartes'ın belirttiği üzere:

> Her durumda bu bilen kuvve bazen etkin bazen de edilgindir, bazen mühre bazen de balmumuna benzer. Fakat bu benzetme sadece analoji olarak anlaşılmalıdır. Zira cismani şeylerde buna benzer bir kuvveye asla rastlamayız. Bu [bilme] kuvvesi, tek ve aynı kuvvedir: kendini muhayyileyle birlikte hiss-i müşterek'e uyguladığında gördüğü, dokunduğu, vb. söylenir; yeni şekiller yaratmak üzere kendini yalnızca muhayyileye uyguladığında tahayyül ettiği veya temsil ettiği söylenir. […] O halde, aynı kuvve, farklı işlevlerine göre: saf müdrike, muhayyile, hafıza ve his adını alır.[64]

Böylece, bilginin bütün nesneleri düşünce ve maddeye irca edilebilir, yani birisi ruh diğeri de bedenle ilişkili iki cevhere. Yalnızca akledilirler söz konusu olsa bilgi saf, kesin ve vasıtasızdır ama idrak, yöneldiği nesneye göre farklı adlar alır. Edilgin olarak tanımlanan hisler muhayyileyi etkileyebilir; aksine muhayyile hisleri etkileyebilir, fakat her durumda işlerlikte olan aynı ve tek bilme kuvvesidir. Bu manâda, etkinlik ve edilginlik birbirinden kolay ayrılamazlar. Etkin ve edilgin, Aristotelesçi anlamda yalnızca *saf etkinlik* söz konusu olduğunda birbirinden ayrılabilir. Aristotelesçi terimlerle söylersek,

---

61 Ruhun hissetme yetilerini detaylı olarak ele almayacağız. Özet olabilecek bir açıklama için, bkz. İbn Sînâ, *Avicenna's Psychology, a.g.e.*, VI ve VII. bölümler ve Descartes, *Kurallar*, XII. Kural.

62 İbn Sînâ ve Descartes'ta muhayyileye ilişkin detaylı bir inceleme için bkz. Hülya Yaldır, "Ibn Sînâ (Avicenna) and René Descartes on the Faculty of Imagination", *British Journal for the History of Philosophy*, 17:2 (2009): 247-278.

63 İbn Sînâ'nın Aristoteles'teki *fantasia* (*muhayyile*) yetisini geliştirmesi ve musavvire, mütehayyile/müfekkire ve vehim kuvvesi olarak çeşitlendirmesinin sebebi budur. Hislerle akıl arasında kurucu bir rol oynayan ve hislerin bilinçle bağlantısını kuran muhayyile yetisinin konumunu belirginleştirmeye çalışır.

64 Descartes, *Kurallar*, 12. Kural, 79.

ancak 'hareket etmeyen hareket ettirici'de etkinlik ve edilginlik birbirinden ayrıştırılabilir; diğer varlıklarda sürekli bir etkinlik-edilginlik karışımı söz konusudur. Hislerin edilginliğinden veya muhayyilenin etkinliğinden söz etmek de boşuna olacaktır. Zira asıl olan, ruhun (yani aklın) bilme kuvvesidir ve bu kuvve farklı bilgi nesnelerine göre farklı isimler alır. İbn Sînâ'nın aşağıdaki alıntısında da bu fikrin ifadesine rastlarız:

> Sendeki bu cevher tektir. Dahası hakikatte o sensin! Ve o cevherin organlara dağılmış dalları ve kuvveleri vardır.[65]

İbn Sînâ için, bilgiye ilişkin bir yanda ilksel bilinç, aklın şeffaflığı ve kendilik; diğer yanda hüküm taşıyan diğer farklı idrak türleri vardır: hissî hüküm vericinin idraki (*idrak'ul-hâkim'ul-hissi*), hayalî hüküm vericinin idraki (*idrak'ul-hâkim'ul-hayâlî*), vehmî hüküm vericinin idraki (*idrak'ul-hâkim'ul-vehmî*) ve aklî hüküm vericinin idraki (*idrak'ul-hâkim'ul-aklî*)[66]. İbn Sînâ sahip olduğumuz idrak yetilerinin tasnifini yaparken[67] 'hissetmek' ile 'ruhta hissetmeyi' birbirinden ayırır. Bir tarafta tümüyle edilgin olan hissetme, daha sonra soyutlama konusunda daha üstte olan idrak kuvvesi, son olarak da suretin akıl tarafından temsili ayrımlarını ortaya koyduktan sonra İbn Sînâ 'ilk hissedilen' ve 'ruhta hissedilen' farkından bahseder. "İlk hissedilen (*el-mahsûs'ul-evvel*) his organında resmolunur (*irtisam*), his organı da onu idrak eder"[68]. Filozof bu idraki dışarıdaki şeyi (*eş-şey'ul-hâricî*) hissetmeye benzetirken, 'ruhta hissetme'yi bunlardan ayrı tutar.[69]

Bunu 'yakın hissedilen (*mahsûs*)' ve 'uzak hissedilen' ayrımı takip eder. Şeyin ruhta temsili olan 'yakın mahsus' şeyin kendisinin değil, mahiyetinin idrakidir. Hakiki anlamda hissedilen, şeyin kendisi değil, ruhun zâtını hissetmesinin sonucu hasıl olanın mahiyetidir. Dolayısıyla İbn Sînâ idraktaki hüküm düzeyi ile ilksel bilinç olarak ruhun kendisini hissetmesi arasında ayrım yaparak, hüküm seviyesi ile ruhun bilmesi, yani kendilik bilincinin eşlik ettiği bilme arasında ayrım yapar. İbn Sînâ bunu şöyle ifade eder: vasıtasız olarak adlandırdığı 'hissetmenin en yakınında' (*akrab'ul-ihsâs*) "Hisseden karı değil, zâtını hisseder; hisseden soğuğu değil zâtını hisseder"[70]. Bu aşamada, suret -hissedilen- ile sureti alan -hisseden- arasında vasıta kalmamıştır. İbn Sînâ'ya göre hislerle hissetmek bir edilginliktir (*infiâl*), oysa ruhta hissetmek tamamlanmadır (*istikmâl*). Dolayısıyla cismaniliğin

65 İbn Sînâ, *İşârât*, 109.
66 İbn Sînâ, *Nefs: Şifâ*, 53.
67 Bkz. İbn Sînâ, *Nefs: Şifâ*, *2. Makale, 2. Fasıl*, 50.
68 *A.g.e.*, 53.
69 *A.g.e.*, 53.
70 *A.g.e.*, 57.

devrede olduğu ve his organıyla idrak yetilerinin hükümleriyle hissetme başka, 'ben'in hissedileni bilmesi başka seviyeler olmaktadır.
İbn Sînâ ve Descartes'ın bilgi teorilerinde bilme kuvveleri perspektifinden anlatılan bütün süreç nihayetinde analojik olarak okunabilir. Akılla her türden ilişki -örneğin farklı bilme yetileri- zihinde olup biteni kavramaya yöneliktir. Bu nedenle her türden idraki "ayna tutma"[71] olarak düşünebiliriz. İdrak bu aynada yansıyandır ve ilksel bilinç ile yani *düşünüyorum, varım* farkındalığı ile mümkün kılınır. Bu aynada yansıyan, Descartes için doğal ışık (*lumière naturelle*)[72] iken İbn Sînâ için faâl aklın aydınlatmasıdır[73]. Bu ışığa, farklı yansımaları ölçüsünde farklı isimler veririz.

Muhayyile, örneğin, bir tür düşünmedir, ancak aklın dışarısıyla, yani cisimle olan nispetini işaret eder. Muhayyile ile elde ettiklerimizin kesinliği ise, dışarıda olanla bizde olan arasındaki mukayeseden (*comparison*)[74] gelir. İbn Sînâ ve Descartes için, hislerle ve muhayyile ile elde ettiklerimizden, ancak onları akılla kıyaslayarak, ölçerek emin olabiliriz. Akıl seviyesinde bilme her zaman kesindir, bu nedenle hisler ve tahayyüllerle bize ulaşan bilgiyi aklın bilgisi ile kıyaslarız. Düşünmemiz açısından renk veya şekil yoktur, bu ancak 'dışarıya' kıyasla rengin ve şeklin kesinliğini edinir. Akıl ancak cismani olanın bilgisini aklın bilgisine irca ettiğinde renk ve şekil hakkında kesin bilgiye ulaşabilir. Kısaca ifade etmek istediğimiz, İbn Sînâ ve Descartes'ın öne sürdükleri, birlikte çalıştığımız aletlerin zaten bizde mevcut olduğudur. Bu bakımdan akıl kendisine şeffaftır ve aklın bu şeffaflığının kaynağı 'düşünüyorum' görüsü; 'ben'in ve varlığın apaçıklığı, bedihiliğidir.

Kesinlik ve Hüküm Seviyeleri

Bilmenin farklı seviyeleri olduğu hipotezi Platon felsefesine geri götürülebilir. Platon'un çizgi analojisinde yaptığı bölümleme dörtlüdür, açıklık seviyelerine göre: akletme (*noesis*), akıl yürütme (*dianoia*), inanç (*pistis*)

---

71 Bu analojiyi kıymetli hocam Doç. Dr. Aliye Kovanlıkaya'ya borçluyum.

72 Doğal ışık, Descartes'ın sıkça tekrarladığı bir ibaredir; örneğin *Düşünceler,* III. Düşünce, 71: "Çünkü doğal ışıkla bana açıklanan gerçekler (örneğin kuşku duyduğum için varolduğumu anlamam, vb. gibi) zaten hiçbir şekilde kuşku içermez, çünkü hiçbir yeti yoktur ki, bana onların yanlış olduğunu doğal ışık kadar güvenilir şekilde öğretebilsin."

73 İbn Sînâ faâl aklı Güneşe benzetirken ruhu ise görmeye benzetir (İbn Sînâ, *Nefs: Şifâ*, 208). Meşhur olan başka bir analojide ise faâl aklı kandili yakan ateşe benzetir (İbn Sînâ, *İşârât*, 113): "Melekeden tam fiile çıkaran ve yine heyuladan melekeye çıkaran da Faal akıldır ki o da ateştir".

74 Eş-ölçmek, mukayese etmek anlamındaki *compare*'nun Latincedeki anlamı da ilişkilendirmek, birleştirmek.

ve tahayyül (*eikasia*).[75] Platon için akletmek *idea*yı bilmekken ideaya giden bu yoldaki farklı yetiler idrak, hipotez oluşturma, matematiksel bilgi, vb. farklı isimler alır. Fakat *idea*lar arasında da bir hiyerarşi kuran Platon için çizginin en tepesinde hipoteze gelmeyen (*unhypothesized*) iyi ideası bulunur. Bu, hiçbir hipotezi ve yargıyı kabul etmeyen kurucu *iyi*'dir (*agathon*). Platon tıpkı ışık gibi olup diğer akledilirleri görmemizi sağlayan[76] bu mahza iyiyi, varlığın ötesinde (*epekeina tes ousias*)[77] olarak tanımlayarak, onun varlıklar arasında bir varlık olmayıp kurucu olduğunu vurgulamaya çalışır.

İbn Sînâ ve Descartes'ın bilgi teorilerinde mevcut olduğunu düşündüğümüz iki seviyeyi ifade edebilme yolunda, yani yanlış içermeyen akletme seviyesi ile yanlışın ortaya çıktığı hüküm seviyesinin Platon'dan sonra Aristoteles'teki ifadesine bakmak düşünce tarihindeki sürekliliği görmek açısından faydalı olacaktır. Aristoteles, *Ruh Üzerine*'nin III. kitabında aklın isnatta bulunmadığı zamanlarda her daim doğru olduğunu ve yanlışın isnattaki terkipten ileri geldiğini ortaya koyar. Bir şey iddia etmek ya da isnat etmek (*phasis ti kata tinos*), zorunlu olarak doğru ya da yanlıştır; oysa akıl konusunda durum böyle değildir, aklın isnatta bulunmadığı ve şeyin ne'liğini (*ti esti*) onun ne olduğu, mahiyeti (*to ti en einai*) olarak kavradığı seviyede durum böyle değildir.[78] Böylece aklın yüklemeler, isnatlar yaptığı seviye ile hükmün ve terkibin olmadığı seviye birbirinden ayrılmış olur.[79]

Platon'un *idea*lar ile bütün ideaları aşan, kurucu iyi *idea*sı gibi, şarta tabi olan ile şarta tabi olmayandan ibaret iki seviyeden bahsedilebilir. Aristoteles'in de işaret ettiği bu iki seviyeden isnadın olmadığı seviyenin, İbn Sînâ ve Descartes'ta kendini düşünmenin, hiçbir hükmün olmadığı, vasıtasız 'ben' bilincine tekabül ettiğini düşünmekteyiz. Zira 'varım'ı kurucu kılan, onun çıkarımsal olmaması ve herhangi bir hükme konu olmayan bedihiliğidir.

İbn Sînâ insanın kendisine dair bilincini "mutlak, yani hiçbir biçimde şartın olmadığı"[80] (*'ale'l-utlâk, eyy, lâ şarte fîhâ bi-vechin*) bir bilinç olarak ortaya koyar. Yani İbn Sînâ'da bilginin kesinliği ile ilişkilendirdiğimiz ve kurucu olduğunu

---

75 Platon, *Devlet* 511e, *République,* Oeuvres Complètes, Yun. metin ve Fra. çev. Emile Chambry, c. 7.1 (Belles Lettres 1933), 142-143.

76 *A.g.e.,* 508c, 137.

77 *A.g.e.,* 509b, 139.

78 Bkz. Aristoteles, *Ruh Üzerine* 430b 26-29.

79 Tedricî olmayan düşüncenin önermesel olup olmadığı konusundaki benzer bir tartışma için bkz. Sorabji, R., *The Philosophy of the Commentators 200-600 AD*, c. 1, (Duckworth 2004), 90.

80 İbn Sînâ, *Et-Ta'lîkât*, haz. A. R. Badawi (Kahire, 1973), 79. Arapçadan çeviri tarafımıza ait, bu metne diğer referanslar için de aynısı geçerlidir.

düşündüğümüz kendilik idraki tıpkı yukarıda değindiğimiz Platon'un iyi ideası gibi 'şarta tabi olmayan', 'hipoteze gelmeyen' olarak düşünülür. İbn Sînâ için "İnsandaki ruhun zâtına dair şuuru evvelîdir, şuur ruhta kesb ile hâsıl olmaz."[81] İnsanın kendilik bilinci kazanılan veya elde edilen bir şey değildir, ilksel ve kökenseldir. İbn Sînâ kesinlikle kendilik bilinci arasındaki bağlantıyı ise açık biçimde *Ta'lîkât* adlı eserinde şöyle ifade eder:

> Kesinlik (*yakîn*) bildiğini bilmektir ve bildiğini bildiğini bilmektir, sonsuzca (*ilâ mâ lâ nihâye*). Zâtın idraki de bu şekildedir. Zira zâtını idrak edersin ve idrak ettiğini bilirsin, idrak ettiğini bildiğini de bilirsin, sonsuzca.[82]

Yukarıdaki alıntıda bahsedilen kesinlik seviyesinin hüküm değil akletme seviyesi olduğunu ve 'ben' bilincinin çıkarım değil görü olduğunu en açık anlamda ortaya koyduğunu düşünüyoruz. Zira bu bir çıkarım olsaydı, hareket içerecekti ve sonu gelmeyecek bir bilme ve bildiğini bilme, vd. şeklinde ilerleyecekti. Teselsül muhal olacağı için çıkarım da geçersiz olurdu. Oysa burada söz konusu olan bilme, tek bir seferdeki bilmedir ve bilen ile bilinen arasındaki mesafenin olmayışı, kendine dönüşlülüğün kurucu olduğu yerdir. Anlatmak istediğimizi şu analojiyle ifade edelim: birbirinin aynı olan iki ayna birbirlerine bakacak şekilde yerleştirilse aynaların sureti *ad infinitum* birbirinde görünür, ama yine de 'görüntü' sağlanır. 'Ben' bilincini İbn Sînâ'da görü olarak niteleme sebebimiz budur. Bildiğini bilmek sonsuza kadar gidemeyeceği için kurucu bir bilmeyi, yani ben bilgisi üzerine kuruludur. İbn Sînâ'nın deyişiyle: "Ruh (*nefs*) kendisini (*zât*) bilmese diğerlerini nasıl bilecek?"[83]

Descartes'ın bilgi teorisinde de iki temel seviyeden bahsedebiliriz: akıl ile idrak etmek (*apercevoir par l'entendement*) ve iradeyle belirlemek (*déterminer par la volonté*).[84] Descartes düşünce ile ilişkilendirdiği hissetmeyi, tahayyül etmeyi, hatta akledilirlerin taakkulünü idrak seviyesine yerleştirirken; olumlamayı, reddetmeyi, şüphe etmeyi hüküm seviyesine yerleştirir.[85] Bu akıl ve hüküm seviyesinde, akıl ile yapılanların hiçbirisi yanlışlık içermezken; yanlış, idrak ile iradenin birlikteliğini gerektiren hüküm seviyesinde ortaya çıkar.[86] Yani ruhun hissetmesi, ya da ruhun tahayyülü seviyesinde bilincin eşlik ettiği kadarıyla yanlışlık olmaz, ama ne hissettiğimizi, ya da tahayyülümüzün neyin tahayyülü olduğunu onaylarken veya reddederken, yani hüküm seviyesinde

81 *A.g.e.*, 79.
82 *A.g.e.*, 79.
83 *A.g.e.*, 80.
84 Descartes, *İlkeler*, 32. İlke, çev. Mesut Akın (Say, 2004), 70.
85 *A.g.e.*, 32, 70.
86 *A.g.e.*, 34, 71.

yanlış ortaya çıkar. Descartes için hiçbir biçimde yanlışın olmayacağı seviye ise, hüküm vermekten geri durduğumuz seviyedir: "Bir şeyi idrak ettiğimiz zaman, ona ilişkin hiçbir hüküm vermezsek aldanma tehlikesiyle karşılaşmayız."[87] Saf idrak seviyesi olduğu için Descartes'ın *cogito*'sundaki 'ben' bilgisinin, hiçbir biçimde hüküm içermeyeceği ve saf idrak olduğu için burada yanlışın olmayacağı tezimizin dayanağı budur. Bu 'ben' bilincini kesinlik olarak adlandırmamızın kaynağı burada yatar.

Sonuç

Kesinliğe dair bir tartışma ile başladığımız çalışmamızda farklı bilme seviyelerinin altını çizerek göstermeyi amaçladığımız, İbn Sînâ ve Descartes'ta hükme ihtiyaç duymayan bir bilginin olduğunu ortaya koymaktı. Bu vasıtasız bilme, Descartes'ın *cogito* ile İbn Sînâ'nın ise 'uçan insan' ile tasvir ettiği 'ben' bilincidir. Bütün diğer düşünmeleri mümkün kılan bu görü, hükümden âzâdedir. Bu bilme türü, kavram ve hükmün olmadığı bir farkındalık olarak düşünülmelidir. Bu bağlamda her iki filozofta 'ben' görüsünün hükmü kabul etmediğini vurgulamaya çalıştık ve bunu kendi üzerine dönüşlü olmasıyla basit ve vasıtasız olarak nitelendirdik. Bunun dışında kalan bütün bilgilerde, bir terkibe ve "-dır veya değildir" biçimindeki bir tasdike ihtiyaç vardır. İbn Sînâ'nın uçan insan düşünce deneyiyle ve Descartes'ın şüphe yöntemiyle varmaya çalıştıkları şey, bu hüküm seviyesi kaldırıldığında geride bir vasıtasızlığın ve kurucu bir kesinliğin kaldığını göstermektir.

İki filozofun da 'ben' görüsü ile ifade ettiği şey, her konuda hükmü askıya alabileceğimiz ama 'ben'in varlığı konusunda hükmü askıya alamayacağımız, zira onun hüküm içermediğidir. 'Düşünüyorum' ile 'varım' arasındaki ya da 'benim' ile 'varım' arasındaki mesafesizlik tam da yanlışın mevzubahis olmadığı bir düzeyin ve bilginin kesinliğini oluşturan 'ben' tecrübesinin vasıtasızlığıdır.

İbn Sînâ ve Descartes bedenden tümüyle ayrı bir cevher ayırt ederek hisler, tahayyüller ve diğer bilme yetilerinin fiil ve infiallerle ilerlediğini ortaya koyarken, bunların dışında saf bir idrakten söz ederler. İki filozofta da bu saf idrakin 'ben' bilinci olduğunu ve bu 'ben' bilgisinin bir çıkarım ya da akıl yürütme değil, görü olduğunu göstermeye çalıştık. Bununla vurgulamaya çalıştığımız, İbn Sînâ ve Descartes'ta terkiple ve isnatla, doğru ve yanlışla

[87] *A.g.e.*, 33. İlke, 70. (Türkçe çeviride "karar vermek" olarak karşılanan "*juger*" fiilini, çalışmamızda kullandığımız terime sadık kalacak biçimde "hüküm vermek" olarak değiştirdik.

işleyen bir bilme seviyesi ile hiçbir isnatın olmadığı, dolayısıyla doğru ve yanlışın da olmadığı bir bilme seviyesi arasındaki farkı işaret etmek oldu. Aslında, üzerine konuşulabilecek bir bilme ile üzerine susulacak bir bilme seviyesini ayırt etmeye çalıştık. İbn Sînâ ve Descartes için, üzerine konuşulamayacak seviyenin tam da bütün bilgiyi mümkün kılan ilk kesinlik olan 'ben'den ve varlıktan geldiğini göstermeyi amaçladık. Bu seviyenin dışında kalan bilmede, yani çıkarımda bulunduğumuz ve hüküm verdiğimiz seviyede, bilgimizin kesinliği bildiğimiz şeyleri 'kendilik'e indirgeyebildiğimiz orandadır.

Kaynakça

Alwishah, A."Ibn Sînâ on Floating Man Arguments", *Journal of Islamic Philosophy 9* (2013), 54-57.

Aristoteles. *De l'Âme*. Hazırlayan A. Jannone, Notlandıran ve Çeviren E. Barbotin. Paris : Belles Lettres, 1996.

Black, Deborah. "Avicenna on Self-Awareness and Knowing that One Knows", *The Unity of Science in the Arabic Tradition* içinde, haz. Rahman S., Street T., Tahiri H, c. 11 (Springer 2008): 63-87.

Descartes. *Méditations*, *Oeuvres et Lettres*. Hazırlayan André Bridoux. Gallimard, 1953.

-. *İlkeler*. Çeviren Mesut Akın. Say, 2004.

-. *Principes*, *Oeuvres et Lettres*. Hazırlayan André Bridoux. Gallimard, 1953.

-. *Règles pour la direcrion de l'esprit, Oeuvres et Lettres*. Hazırlayan André Bridoux. Gallimard, 1953.

-. *Metafizik Üzerine Düşünceler*. Çeviren Çiğdem Dürüşken. İstanbul: Kabalcı, 2013.

İbn Sînâ. *Avicenna's Psychology, an English Translation of Kitab al-Najât*, Book II. İngilizceye Çeviren Rahman, F. Oxford University Press, 1952.

-. *Tanımlar Kitabı (Livre des Définitions-Kitab'ul Hudûd)*, Arapça metin ve Fransızcaya Çeviren A. M. Goichon. Publications d'Institut Français de l'Archéologie Orientale du Caire, 1963

-. *Et-Talikât*, Hazırlayan. A. R. Badawi. Kahire, 1973.

-. *En-Nefs: Eş-Şifâ, Tabîiyyât, 6. Fen,* Hazırlayanlar *G. C. Anawati, S. Zayid.* Kahire *1975.*

-. *İşaretler ve Tenbihler.* Arapça Metin ve Çevirenler Muhittin Macit, Ali Durusoy, Ekrem Demirli. İstanbul: Litera 2005.

Hasnawi, A., "La conscience de soi chez Avicenne et Descartes". *Descartes et le moyen âge* içinde, 283-91. Hazırlayanlar J. Biard ve R. Rashed. Paris: Vrin 1997.

Hintikka, J. "Cogito Ergo Sum: Inference or Performance?", *The Philosophical Review*, c. 71, no. 1 (1962): 3-32.

Kovanlıkaya, Aliye Karabük. "Hâlâ Düşünüyorum", *Kaygı*, sayı 20 (2013): 19-29.

Littré sözlük maddesi http://www.littre.org/definition/certes Çevrimiçi 10 Şubat 2018.

Markie, P. "The Cogito and its importance" *The Cambridge Companion to Descartes* içinde, 140-173. Hazırlayan J. Cottingham. Cambridge University Press, 1992.

Marmura, M. E, "Avicenna's 'Flying Man' in Context", *The Monist* sayı 69 (1986): 383-95.

Öktem, Ülker. "Descartes'ta Bilginin Kesinliği", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi,* cilt 40 (1999): 311-332.

Platon. *République*, *Oeuvres Complètes*, Yunanca Metni Hazırlayan ve Fransızcaya Çeviren Emile Chambry. C.7.1 Belles Lettres, 1933.

Savran, Gülnur. Düşünüyorum, Öyleyse Varım". *İstanbul Üniversitesi Felsefe Arkivi Dergisi*, sayı 21 (2012): 157-167.

Sorabji, Richard. *The Philosophy of the Commentators 200-600 AD.* C. 1. Duckworth, 2004.

Şaman, E. Burak. La Certitude de la Connaissance du Point de vue de la Distinction de l'Âme et du Corps. Yayınlanmamış doktora tezi. Galatasaray Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2015.

TDV İslam Ansiklopedisi. *İnniyye* maddesi. Kasım Turhan. Cilt: 22. http://www.islamansiklopedisi.info/dia/ayrmetin.php?idno=220316. Çevrimiçi 10 Şubat 2018: 316.

Türker, Ömer. *İbn Sînâ Felsefesinde Metafizik Bilginin İmkânı Sorunu*. İsam, 2010.

Wisnovsky, Robert. *Avicenna's Metaphysics in Context*. Cornell University Press, 2003.

Yaldır, Hülya. "Ibn Sînâ (Avicenna) and René Descartes on the Faculty of Imagination", *British Journal for the History of Philosophy*, 17:2 (2009): 247-278.

ORTAÇAĞ VE ÖTESİ: EMPİRİZMİN HABERCİSİ OLARAK OCKHAMLI WILLIAM

Barış UZUN*

MEDIEVAL AND BEYOND: WILLIAM OF OCKHAM AS PRECURSOR OF EMPIRICISM

Öz

Ortaçağ felsefesi, sonuçlarını kendi içinde tüketmiş kapalı devre bir olgu olarak ele alınamaz. Skolastiğin nerede başlayıp nerede bittiği ayrı bir muhasebenin konusu olmakla birlikte, dikkatli bir analiz onunla aydınlanma ve modernite felsefeleri arasında sadece bir kopuşun değil aynı zamanda bir süreklilik ilişkisinin olduğunu gösterecektir. Bu makale bir anlamda Ockhamlı William örneğinde söz konusu sürekliliği okumaya dönük mütevazi bir girişimdir. Ockhamlı William bilginin empirik temelini dilin mantıksal analizi dolayımıyla sistematik bir şekilde ortaya koymuş, insan zihninin bilişsel melekeleri üzerinde yaptığı incelemeler onu insanın duyum alanına girmeyen şeylerin bilinebilirliğini yadsımaya yöneltmiştir. Bunun doğal bir sonucu olarak çağında cari olan metafizik dizgelere karşı mesafeli ve eleştirel olmuştur. Bu bağlamda felsefe ile teolojiyi ayrıştırmaya girişmiş, felsefi araştırmasının vardığı sonuçlar itibariyle inanç unsurlarının gidimli aklın imkanlarıyla kavranamayacak bir yapıda olduğunu iddia etmiş ve fideist bir tutum geliştirmiştir. Bu hususiyetleriyle onun felsefi araştırmasının İngiliz empirizminin bir habercisi olarak görülmesi ve Batı felsefesinin tarihsel seyri açısından önemli içgörüler sağlaması imkan dahilindedir. Bu doğrultuda bu makalede Ockhamlı'nın felsefesinin öncülleri ele alınacak, eseri ana hatlarıyla ortaya koyulacak ve kullandığı kavramsal araçlar incelenmeye çalışılacaktır.

Anahtar Kelimeler: Empirik, kavramsal Terim, suppositio, tümel, tikel, hadsî-sezgisel Biliş, soyutsal biliş.

* İstanbul Üniversitesi, Felsefe Bölümü Doktora Öğrencisi, p.b.uzun@gmail.com.

Felsefi Düşün Akademik Felsefe Dergisi, Sayı: 10 / Ortaçağ ve Rönesans Felsefesi, Nisan 2018: 318- 336.
(Makale Gönderim: 29.12.2017 / Makale Kabul: 13.04.2018)

Abstract

Medieval Philosophy cannot be handled as a 'closed cycle' phenomenon which ran out of all of its consequences in itself. Although it is a separate subject of consideration that where the scholastic began and ended, a careful analysis will show there is not merely a break between medieval and philosophies of enlightenment and modernity, but also in a relation of continuity. In a sense, this article is a humble attempt to read the continuity in question in the example of William Ockham. William Ockham has presented the empirical foundations of knowledge systematically through the logical analysis of language and his researches on cognitive faculties of human mind has directed him to reject knowability of the things outside the field of human perception. As a natural consequence of this, he has remained aloof from the current metaphysical systems of his time and become critical against them. In this context, he has attempted to separate philosophy and theology and on the account of the consequences of his philosophical investigation, he has asserted that the components of credo cannot be comprehended by the facilities of discursive mind and he has taken a fideist stand. With all these characteristics of his philosophical investigation, it is within the bounds of possibility that his philosophical investigation is seen as precursor of British empiricism, and provides an insight in terms of the historical process of Western philosophy. Accordingly in this article, the premises of his philosophy will be handled, presented the outlines of his work and conceptual tools used by him will be tried to investigate.

Keywords: Empirical, conceptual term, suppositio, universal, particular, intuitive cognition, abstractive cognition.

****

Ockhamlı William, yeni bir entelektüel tipinin belirdiği XIV.yüzyılın karakteristik özelliklerini bünyesinde barındıran bir filozoftur.[1] 1287 yılında Londra'nın güneybatısındaki Surrey'in Ockham köyünde dünyaya gelmiştir.[2] Genç yaşında Fransisken tarikatına katılmış ve eğitimine onların Londra'daki manastırında başlamıştır. Temel eğitimini burada aldıktan sonra Oxford'da teoloji alanında çalışmalarını derinleştirmiştir.

1 Betül Çotuksöken ve Saffet Babür, *Metinlerle Ortaçağda Felsefe*, 5. baskı (Ankara: BilgeSu Yayıncılık, 2011), 264.

2 Henrik Lagerlund, ed., *Encyclopedia of Medieval Philosophy: Philosophy between 500 and 1500*, 2011 edisyonu (Dordrecht ; New York: Springer, 2010), 1410.

XIII. yy'da doğal teoloji ve vahyedilmiş teoloji, bilhassa Thomas Aquinas'ın (1225-1274) eserinde sistemli bir şekilde birleştirilmeye çalışılmıştır ki bu dönem Skolastik felsefenin en velûd dönemi olarak da değerlendirilebilir. Öte yandan, XIV. yy, üniversitelerin ağırlığının giderek daha fazla hissedildiği, siyasal açıdan da prenslerin Katolik Kilisesinin hegemonyasına karşı açıktan mücadeleye giriştiği bir dönemdir. Ockhamlı William da bu dönemde Kilise otoritesine karşı cephe almış isimlerden biridir. Sapkınlık suçlamalarına maruz kalmış, savunma yapması için Avignon'a çağırılmış, burada dört yıl kadar süren soruşturmanın sonucunda bazı önermeleri sapkın ilan edilmiştir.[3] Kısacası, XIV. yy genel itibariyle önceki yüzyıla kıyasla çalkantılı bir görünüm sergilemektedir. Etienne Gilson, felsefenin seyri açısından XIII. ve XIV. yy'ların birbirleriyle ilişkisini şöyle değerlendirmektedir:

> XIII. yüzyıl, doğal teoloji ile vahyedilmiş teolojiyi sağlam bir sentez dahilinde birleştirmenin mümkün olduğunu düşünmüştür: Doğal teoloji kendi yetki sınırları dahilinde vahyedilmiş teolojiyle uzlaşacak ve kendisinin çözemediği Tanrı'ya ilişkin bütün sorunlarda vahyedilmiş teolojinin otoritesini tanıyacaktı. Böylelikle bu yüzyılın ünlü temsilcileri, akli bilgilerin ve imanın bütün verilerinin tek bir entelektüel sistemin unsurları olarak görülebileceği bir bakış açısı belirlemeye gayret etmişlerdir. XIV. ise kendisini, bu gayretlerin sonuçlarıyla yüz yüze bulmuştur; bu sonuç ona, söz konusu probleme ilişkin bir çözüm değil, İbn Rüştçülüğün problemin çözümsüz olduğu hükmünü saymazsak, iki (Bonaventure, Aziz Thomas) hatta üç (Albertus Magnus) çözüm önerisi sunmaktadır. Bu yüzden XIV. yüzyıl, büyük ölçüde eleştiri yüzyılı olmuştur: Burada teolojinin felsefeyi eleştirmesi veya teolojinin ısrarı üzerine bizzat felsefenin kendisini eleştirmesi söz konusudur.[4]

Ockhamlı William'ın eseri bu eleştiri çağının özelliklerini önemli ölçüde taşımaktadır. Bir bakıma skolastiği sarsan ve gelecek yeni çağın hümanist ve doğa araştırmalarına meyleden felsefi yönelimini haber verdiği de söylenebilir.[5] Bu açıdan, Ockhamlı William'ın geliştirdiği ve bizim de bu makalenin sınırları dahilinde ortaya koymaya çalışacağımız epistemolojik perspektifi önemli kılan bazı özgün nitelikler söz konusudur. Bu niteliklerden en önemlisi felsefenin ilgisini -skolastiğin hakim eğiliminin aksine- 'empirik olanın' bilgisine yöneltmesidir. Söz konusu yönelişin sebeplerini anlamak için onun felsefi araştırmasının muhtevasına, dolayısıyla cevabını aradığı sorulara göz atmak gerekir.

---

3 Etienne Gilson, *Ortaçağda Felsefe*, çev. Ayşe Meral (İstanbul: Kabalcı Yayınevi, 2007), 620.

4 Gilson, *Ortaçağda Felsefe*, 619.

5 Armand Maurer, ed., *The Philosophy of William of Ockham: In the Light of Its Principles* (Toronto Ont.: Pontifical Institute of Mediaeval Studies, 1999), 4.

Dilin Mantıksal Analizi

Betül Çotuksöken'in "Dil-Mantık Filozofu olarak Abaelardus ve Ockham" makalesinde ortaya koyduğu üzere, varlık-düşünce-dil arasındaki ilişki açısından ele alındığında, Ockhamlı William'ın felsefi girişiminin dil-mantık alanından başladığını söylemek isabetli bir tespit olacaktır.[6] Onun felsefi uğraşının önemli bir bölümü mantık alanındaki çalışmalarıdır ve *Summa Totius Logicae* isimli eseri bütünüyle bu alana dairdir. Mantığın işleyişi akıl yürütmelerimize dayalı olduğu için, akıl yürütme formlarımızın neler olduğu, hangi kısımlardan oluştuğu ve bu kısımların içeriğinin neler olduğunun tespit edilmesi yapılması gereken işin birinci aşamasını teşkil eder.[7] Ockhamlı William, eserine terimi tanımlamak ve türlerini tasnif etmekle başlar ve argümanların önermelerden, önermelerin ise terimlerden oluştuğunu ifade edip –Aristoteles'in tanımını aynen benimseyerek- terimin önermenin kendisine ayrıştığı, kendisine bir şey yüklenen ile bu yüklemin kendisinden oluşan şey olduğunu belirtir.[8] Yani denilebilir ki terim, bir bakıma önermenin en küçük, bölünemez birimidir. Dolayısıyla Ockhamlı William'a göre düşüncenin ve araçlarının analizi de buradan başlamaktadır ve düşüncenin aracı olarak dil (*oratio*) de kaçınılmaz olarak bu analizin bir parçası haline gelir:

> Boethius'un *De interpretatione*'sinin ilk kitabına göre dil üç kısımdan oluşur: Yazılı, sözlü ve kavramsal. Son adlandırılan yalnızca zihinde mevcuttur. Buna bağlı olarak terim de üç kısımdan oluşur ki bunlar yazılı, sözlü ve kavramsal terimdir.[9]

Bu kısımlandırmada asıl önemli olan kavramsal olandır. Çünkü, terimin yazılı ve sözlü olarak varlık kazanabilmesi, zihinde kavramsal olarak bulunması önkoşuluna bağlıdır. Dolayısıyla dil ve kendisinden oluştuğu terimlerin zihindeki varoluş biçimi kavramsal, dış dünyadaki varoluş biçimi ise sözlü ve yazılıdır; ya da öte bir deyişle, dil ve kendisinden oluştuğu terimler asli olarak zihinde kavramsal şekilde bulunur, yazılı ve sözlü olarak ifade –ya da temsil- edilirler. Ockhamlı William'a göre *kavramsal terim* doğal olarak anlamlandırmada ve göndermede bulunma niteliğini haiz bir zihinsel içerik ya da izlenimdir; ve zihindeki önermenin bir parçası olarak ona anlamını veren şeyi imlemektedir.[10] Buna ilaveten Ockhamlı William,

6 Betül Çotuksöken, *Ortaçağ Yazıları* (İstanbul: Notos Kitap, 2011), 288-291.
7 Çotuksöken ve Babür, *Metinlerle Ortaçağda Felsefe*, 265.
8 William Ockham, *Ockham's Theory of Terms: Part I of the Summa Logicae*, 1. baskı (South Bend, IN: St. Augustines Press, 2011), 49.
9 *A.g.e*, 49.
10 *A.g.e*, 49.

kavramsal terimlerin ve önermelerin -Augustinus'un *De Trinitate*'sinin dördüncü kitabında tanımladığı- yeryüzünde konuşulan hiçbir dile ait olmayan, yalnız insan zihninde (*tantum in mente*) varolan ve dışsal olarak ifade edilemeyen *zihinsel sözcükler*e tekabül ettiğini belirtir ve ekler: Yine de bu zihinsel sözcüklerin ikinci dereceden temsili olan sesli sözcükler dışsal olarak ifade edilebilir.[11] Bu bakımdan, zihnin bir şeyi doğrudan kavrayışına ya da izlenimine tekabül eden zihinsel sözcük-kavram, konuşulan-yazılan dillere göre önseldir.

Öte yandan, kavramsal olan ile sesli-sözel olan arasında tarif edilen ilişki aynı zamanda bir başka ilişkinin, insanın bilişsel yapısı ile varlık arasındaki ilişkinin bir parçasıdır. Nitekim kavramsal terim şeyleri imlemektedir. Ancak bunun nasıl gerçekleştiği, insanın bilişsel yapısının ne tür bir formda işlediği analiz edilerek belirlenebilir. Ockhamlı William, insan müdrikesinin iki tür bilgi edindiğini ifade eder: Bileşik bilgi ve bileşik olmayan bilgi. Bileşik bilgi, nesne terimlerinden kurulan önermeleri içermektedir; örneğin, 'Sokrates beyaz bir insandır.' gibi. Bileşik olmayan bilgi ise basit nesne terimlerini içerir; 'Sokrates', 'İnsan' ve 'Beyaz' gibi.[12] Ockhamlı William bileşik olmayan bilginin aynı nesne üzerinde ve aynı açıdan dahi olsa iki farklı ama birbirini dışlamayan bilgi edinme tarzına dayandığını ifade eder: Bunlardan birisi hadsî-sezgisel, diğeri ise soyut biliştir.[13] Ockhamlı William'ın bu iki kavramı Duns Scotus'dan (1265-1308) uyarlamış olması muhtemeldir, zira bunlar Scotus'tan önce kullanımda olan kavramlar değildir.[14] Ockhamlı William bu biliş türlerini izah etmek için empirik alana başvurmaktadır. Ona göre, Sokrates ve Beyazlık gibi basit nesneleri, Sokrates'in beyaz olup olmadığını bilmeksizin biliriz. Öte yandan, eğer Sokrates beyaz ise bunu da apaçık bir şekilde biliriz. Hadsî-sezgisel biliş, 'Sokrates beyazdır.' olumsal önermesini onaylar; o aktüel olanın doğrudan bilişidir ve aynı zamanda bileşik olmayan bilgiye tekabül eder. Soyut biliş ile hadsî-sezgisel biliş arasındaki fark, hadsî-sezgisel bilişin bize nesnenin varolup varolmadığı bilgisini verirken, soyut bilişin bunu vermemesidir. Soyut biliş, varolandan ve varolmayandan soyutlama yapar.[15] Müdrikemiz duyulur nesneleri hem hadsî-sezgisel hem de soyut olarak bilebilmektedir. Üstelik bu durum sadece duyulur nesneler için değil, saf düşünce nesneleri için de geçerlidir: Bildiğimi ve sevdiğimi hadsî-

11 *A.g.e,* 49-50.

12 Maurer, *The Philosophy of William of Ockham*, 473.

13 William of Ockham, *Ockham - Philosophical Writings: A Selection*, ed. Stephen F. Brown, çev. Philotheus Boehner O.F.M, gözden geçirilmiş baskı (Indianapolis: Hackett Publishing Company, Inc., 1990), 25-26.

14 Maurer, *The Philosophy of William of Ockham*, 473-474.

15 Ockham, *Ockham - Philosophical Writings*, 25-26.

sezgisel olarak bilebilirim ve böylece bu, 'ben biliyorum' ve 'ben seviyorum' önermelerine onay verir.[16] Ancak burada önemli olan husus, Ockhamlı William'a göre soyut bilişin, öncelikle hadsî-sezgisel bilişi gerektirmesidir; zira olumsal gerçeklere dair bilimsel bilgi empirik niteliktedir, duyularla başlamaktadır ve hadsî-sezgisel biliş de esas olarak buna dayanmaktadır.[17] Ayrıca açıktır ki, insan müdrikesi hadsî-sezgisel biliş ve soyut biliş esnasında kavramsal terimlerle işlemektedir.

Kavramsal terim –ya da Augustinuscu 'zihinsel sözcük'- bir şeyi doğrudan imlemekte, sesli ve yazılı sözcük ise varolan o şeyi ikincil olarak imlemektedir. Çünkü burada asli olan kavramsal terimdir ve Ockhamlı William'a göre anlamlandırma esas olarak kavramsal düzeyde olmaktadır. Nitekim kavramsal terimler, zihinde oldukları şekliyle değiştirilememekle birlikte sözel ifadeleri, yani dildeki karşılıkları değişebilmektedir; çünkü konuşulan dil nihai olarak uylaşıma dayanan bir yapıdadır. Bu bakımdan, kavramsal terim varolan şeyi doğrudan imlediği için birincil, sözel terim ise uylaşımsal olarak imlediği için ikincildir.[18]

Bu noktaya dek ifade edilenler Ockhamlı William'ın sistematik terimler analizinin altyapısını oluşturmaktadır. Eserinin devam eden kısımlarında Ockhamlı William terimleri dilin üç boyutunda, yazılı, sözlü ve zihinsel düzlemlerde ele almakta ve analizini derinleştirmektedir.

Ockhamlı William, terimleri ilk olarak *kategorematik* ve *sinkategorematik* terimler olarak ikiye ayırmaktadır. Kategorematik terimler, sınırları belirli, kesin bir imleme gerçekleştirirler, insan kelimesinin tüm insanları, hayvan kelimesinin tüm hayvanları imlemesi gibi. Sinkategorematik terimler ise 'her', 'hiç', 'bazı', 'bütün', 'yanısıra', 'sadece' gibi terimlerden oluşur ve bunlar ne sınırları belirli ve kesin bir imleme gerçekleştirirler ne de kategorematik terimlerin imlediği şeylerden başka şeyleri imlerler. Ockhamlı William onların vazifesini sayı sisteminde sıfırın üstlendiği vazifeye benzetmektedir: Sıfır tek başına hiçbir şey ifade etmemekle birlikte diğer doğal sayılara eklendiğinde yeni bir şey ortaya koymaktadır.[19] Tıpkı bunun gibi, sinkategorematik terimler de tek başlarına hiçbir şey ifade etmiyorken, ancak diğer terimlere eklendiklerinde bir şey ifade eder hale gelmektedirler. Böylelikle, sinkategorematik bir terim olarak 'her' terimi belirli bir şey ifade etmemekle birlikte, 'insan' terimine eklendiğinde sayısal olarak tüm insanlar

16 Maurer, *The Philosophy of William of Ockham*, 476.
17 Ockham, *Ockham - Philosophical Writings*, 27.
18 Ockham, *Ockham's Theory of Terms*, 50.
19 *A.g.e*, 55.

için bir belirlenmişliği ifade etmektedir. Kategorematik ve sinkategorematik terimler hem yazılı hem sözlü hem de zihinsel dilde bulunurlar.[20]

Devam eden bölümde Ockhamlı William terimleri bu sefer *mutlak* ve *yan anlamlı* terimler olmak üzere ikiye ayırmaktadır. Mutlak terimler, bir şey birincil olarak, ona benzer ya da başka bir şeyi ikincil olarak imlemeyen, hepsini birincil olarak imleyen terimlerdir.[21] Örneğin, diyebiliriz ki 'hayvan' adı, kedileri, balıkları, böcekleri ve kuşları eşit şekilde imlemekte; ya da aynı şekilde 'balık' adı köpek balıklarını, vatozları ve somonları eşit şekilde imlemekte, birini diğerinden daha çok ifade etmemektedir. Ockhamlı William'a göre bunların mutlak terimler olmasının sebebi, söz konusu adın anlamını ifade eden tek bir tanımının olmamasından ötürüdür.[22] Örneğin, 'melek' adını birisi 'maddesiz olarak varolan töz' olarak tanımlarken, bir diğeri 'idrak sahibi ve bozulmayan töz' olarak, bir başkası da 'herhangi bir bileşimin parçası olmayan basit töz' şeklinde tanımlayabilir.[23]Mutlak olanların aksine yan anlamlı terimler bir şeyi birincil olarak imlerken bir başka şeyi ikincil olarak imlemekte, yani kendi içinde derecelenmektedir. Ockhamlı William bunu örneklendirmek için 'beyaz' ve 'sebep' terimlerini ele almaktadır. Birisine 'beyaz' adının neyi imlediği sorulduğunda olası iki cevap verilebilir: Bu cevaplardan biri 'beyazlıkla nitelenen şey', diğeri de 'beyazlığa sahip olan şey' olacaktır. Aynı şekilde, birisine 'sebep' adının neyi imlediği sorulduğunda da iki şekilde cevap verilebilir: 'Varlığını bir başka şeyin varlığının takip ettiği şey' ve 'başka bir şey üreten bir şey'. Her iki örnekte de birisi adın yalın haline, diğeri ise çekimli haline karşılık gelmektedir.[24] Bu bakımdan, bütün göreceli terimler yan anlamlıdır; tanımlarında farklı şeyleri ya da aynı şeyleri farklı yollarla içerirler.[25]

Şimdiye dek ifade edilenlerin yanı sıra terimlerin tüm fonksiyonlarını ele almış olmak açısından değinilmesi gereken bir diğer başlık Ockhamlı William'ın *suppositio* nazariyesidir. Ockhamlı William terimlerin gerçek nesnelerin cümle içindeki vekili olma görevine *suppositio* adını vermektedir:

> İlk olarak, *suppositio*'nun iki anlama geldiğini bilmemiz icap eder. Geniş anlamıyla *suppositio* adlandırma ile kıyas edilemez, adlandırma daha ziyade onun bir alt sınıfıdır. Dar anlamıyla ise adlandırma ile kıyas edilir. Ancak ben *suppositio*'nun bu anlamından bahsetme niyetinde değilim, kalıp olarak

20 Maurer, *The Philosophy of William of Ockham*, 17.
21 Ockham, *Ockham's Theory of Terms*, 69.
22 *A.g.e*, 69.
23 *A.g.e*, 70.
24 *A.g.e*, 70.
25 Maurer, *The Philosophy of William of Ockham*, 20.

> bahsedeceğim. Bu cihetle hem özne hem de yüklem *suppositio* sahibidir. Genel anlamda, bir önermede özne ya da yüklem olabilecek her ne varsa onda *suppositio* vardır.[26]

Ockhamlı William üç *suppositio* durumundan bahseder. İlk *suppositio* durumunda terim, kendisinden oluştuğu sözcüğün anlamını taşımaktadır; örneğin, 'insan bir kelimedir' cümlesinde 'insan', maddeliği içinde yazılan sözcüğün kendisine karşılık gelmektedir.[27] Ockhamlı William bu duruma *suppositio materialis* (maddi suppositio) adını vermektedir. İkinci durumda ise terim dış dünyadaki gerçek birey için kullanılmaktadır; örneğin, 'insan yürüyor' ifadesinde yürüyen bir kelime değil, gerçek bir insan bireyidir. Bu durumun adı ise *suppositio personalis*'tir (bireysel suppositio). Üçüncü durumda ise terim ortak bir doğayı ifade etmektedir ki söz konusu ortak doğa burada sadece zihinsel bir içeriğe işaret etmeye yarar.[28] Örneğin, 'insan bir türdür' ifadesinde insan, bir bireyi değil, bir topluluğu ifade etmektedir. Bu duruma da *suppositio simplex* (basit suppositio) adı verilmektedir. Böylelikle her üç durumda da aynı sözcük (insan) söz konusu olsa da üçü de birbirinden farklı nesnelere tekabül etmektedir.[29]

Tümeller Sorununa Yaklaşım

Ockhamlı William'ın dilin mantıksal analizi çerçevesinde terimlere dair yaptığı mezkûr saptama ve tarifler tüm tafsilatı içermemekle birlikte, konuya daha ileri düzeyde nüfuz edebilmek için onun görüşlerini çağının felsefi sorunlarına nasıl uyguladığını ele almamız gerekiyor. Ortaçağ skolastiğinin merkezi tartışmalarından biri olan tümeller sorununa dair ortaya koydukları, Ockhamlı William'ın epistemolojisini, dil ve varlık arasındaki ilişkiye dair görüşlerini ve genel olarak metafiziğe dair yaklaşımını billurlaştıran önemli bir örneği teşkil eder. Şimdiye dek ifade edilenler salt mantık ve dilin mantıksal analizi alanına aitti. Tümellerin metafiziğin konusu olmaları, Ockhamlı William açısından bir önceki başlıkta bahsettiğimiz *suppositio simplex* durumunda terimin ifade ettiği 'ortak' şeyin ne olduğunu sormayı gerektirmektedir.[30]

Ockhamlı William, Aristoteles'in *Kategoriler*'indeki görüşe sadık kalmaktadır: Gerçek olan varlıklar, tekil olanlardır ve düşüncenin dışında gerçek olan her

---

26 Ockham, *Ockham - Philosophical Writings*, 69.
27 *A.g.e*, 72.
28 *A.g.e*, 71.
29 *A.g.e*, 72.
30 Gilson, *Ortaçağda Felsefe*, 624.

şey bu tekil varlıklardır.[31] Dolayısıyla ona göre tümel biliş, esasen tekil varlığa dairdir; zira tekil varlık, hadsî-sezgisel bilişin nesnesi olan, ilk olarak bilinen varlıktır. Tümeli sağlayan soyut biliş ise öncelikle tekil varlığın hadsî-sezgisel biliş tarafından doğrudan bilinmesini gerektirmektedir.[32] Ockhamlı William bu noktada gerçek varlıkların tekil olduğu görüşünü, tümelleri de içine alacak şekilde genişletmektedir:

> Evvela 'tekil'in iki anlamda alındığını anlamamız lazım. Bir anlamıyla tekil adı bir olan ve çok olmayan her şeyi imlemektedir. Eğer böyle anlaşılırsa, o halde tümeli zihnin birçok şeye (yalnızca bu birçok şey için, kendi için değil) yüklemlenebilir belirli bir niteliği olarak düşünenler, her tümelin tam anlamıyla ve gerçekten tekil olduğunu kabul etmeliler. Tıpkı her sözcük gibi, uylaşımın onu ne kadar genel kıldığı önemli olmaksızın tam anlamıyla ve gerçekten tekildir, sayıca birdir; bu yüzden o bir şeydir, çok şey değildir; keza dışarıdaki birden çok şeyi imleyen zihinsel içerik tam anlamıyla ve gerçekten tekildir. Bu yüzden o dışarıdaki birden çok şeyi imliyor olsa da sayıca birdir, çok değildir.[33]

Tümel, tekil'in Ockhamlı William'ın tarif ettiği birinci anlamına göre tekildir. Bu açıdan denilebilir ki türler ve cinsler, zihnin kavramsal içeriği olarak tekildirler. Tümellerin söz konusu bu tekillikleri içinde, kategorematik ve mutlak terim niteliklerini haiz oldukları görülmektedir. Birleştirerek söylemek gerekirse, Ockhamlı William'ın tekil'e verdiği birinci anlam açısından tümeller, kategorematik ve mutlak terimlere tekabül eden tekillerdir. Ancak, ikinci anlam açısından başka bir durum söz konusudur:

> Diğer anlamına göre 'tekil' adı, bir olup çok olmayan, birden çok şeyi belirten bir doğaya sahip olmayan bir şey anlamında kullanılmaktadır. Eğer 'tekil' adı bu anlamda anlaşılırsa, o halde hiçbir tümel tekil olmayacaktır, zira her tümel, birden çok şeyi işaret eden ve birden çok şeye yüklenebilir bir doğaya sahiptir.[34]

Ockhamlı William'ın verdiği iki anlamda düşündüğümüzde, tümeller açısından ortada bir çelişki söz konusudur. Şeylere yüklem olan bir tümeli tasavvur ettiğimizde ya bu tümel birdir ve bu durumda realistlerin varsaydığı anlamda şeylere nasıl dağıldığını ve çoğaldığını anlayamayız; ya da tikel şeylere dağılarak çoğalmıştır ki bu durumda nasıl tekil olarak kaldığını anlayamayız.[35] Bu duruma göre denilebilir ki, tümellerin töz olarak varlığı mantıksal açıdan izah edilebilir değildir ve üstelik töz olarak kabul edilmeleri

31 *A.g.e,* 625.
32 Ockham, *Ockham - Philosophical Writings*, 30.
33 *A.g.e*, 36.
34 *A.g.e*, 36.
35 Gilson, *Ortaçağda Felsefe*, 623.

de -düşünce tasarrufu ilkesi açısından- gerekli olmayan varlıkları çoğaltmak anlamına gelecektir:

> Bu yüzden, her tümelin tekil olduğunu söylememiz lazım gelir. Dolayısıyla, imleme dışında, birden çok şeyin imi olma durumu dışında tümel söz konusu değildir.[36]

Böylelikle denilebilir ki, Ockhamlı William için tümellerin varlığı terimlere tekabül etmektedir. Tümeller, kavramsal terimler olarak zihinde, sözlü ve yazılı olarak dilde mevcutturlar. Tekil varlıklar düşünce tarafından cinsler ve türler olarak sınıflandırılmaya müsaittir ve zihnin kavramsal içeriği olan tümeller de bunu sağlamaktadır; bundan fazlasını söyleyerek tümellerin Platoncu idealar tarzında bir varlığından söz etmek, Ockhamlı William'a göre zorunlu olmayan varlıkları çoğaltmak anlamına gelecektir ki bu da onun sıkı sıkıya bağlı olduğu düşünce tasarrufu ilkesine aykırı olacaktır. Böylelikle, Ockhamlı William açısından tümellerin ilk kuşak nominalistleri gibi *'flatus vocis'*ten ibaret olmadığı da söylenebilir.[37] Tümeller, *'flatus vocis'* değildir; onlar birbirinden –Ockhamlı William'a göre- sayısal olarak ayrılan tekil varlıkların arasındaki benzeşimi düşüncede kavramamızı sağlayan terimlerdir. Onlar Augustinus'un 'zihinsel sözcükler'ine benzeyen, konuşulmakta ve yazılmakta olan tüm dillere önsel zihin içerikleridir. Dolayısıyla tümellerin tekil varlıkların –cins ve tür olarak- düzeniyle mütekabiliyet içeren bir yapıları söz konusudur.[38] Ancak düşüncenin konusu olmaları da -Ockhamlı William'a göre- sadece mantık alanıyla sınırlıdır.

Anlaşılacağı üzere, Ockhamlı William'ın tümeller sorununu ele alışında teolojik bir muhteva söz konusu değildir. Zira ona göre, tümellerin tanrısal idealar biçimindeki bir varlığından söz etmek ilahi gücün keyfiyetini sınırlamak olacaktır ve böyle bir Tanrı'nın Hıristiyanlığın kadir-i muhtar Tanrısı olamayacağı aşikârdır.[39] Dolayısıyla, Ockhamlı William'ın tümeller meselesine dair pozisyonu, sadece mantık çalışmaları ve dilin mantıksal analizi ekseninde şekillenmiştir. Böylece, realistler için tümeller mantığın ve metafiziğin konusuyken, XIV. yy'da nominalizmin en önemli temsilcisi olan Ockhamlı William için mantığın ve bilişsel psikolojinin konusudur. Ockhamlı William'ın eserinde metafiziğin alanı daralmaya, buna bağlı olarak da doğal teoloji çabalarına karşıt bir tutum gelişmeye başlamaktadır.

---

36 Ockham, *Ockham - Philosophical Writings*, 36.

37 C. Delisle Burns, "William of Ockham on Universals", *Proceedings of the Aristotelian Society* 14 (1914 1913): 76–99, 81.

38 Bkz.*A.g.e*, 94.

39 Gilson, *Ortaçağda Felsefe*, 632.

Teolojik Tutum

Ockhamlı William düşünce tasarrufu ilkesini titiz bir şekilde uygulayarak XIII. yy düşüncesinin teolojik dizgelerini -tabiri caizse- fazlalıklarından arındırmaya çalışmıştır. Doğrudan deneyime dayanan hadsî-sezgisel biliş neticesinde edinilmiş bileşik olmayan bilgileri güvenilir kabul edip bir kenara ayırdıktan sonra, empirik içeriği olmayan soyutlamalara ve bu soyutlamalara dayanan dizgelere yönelik şüphelerini dile getirerek bazı eleştiriler ortaya koymuştur.

Dilin mantıksal analizi başlığında gösterilen ilgili öncüller göz önüne alındığında Ockhamlı William'ın teolojik tutumunun nasıl şekilleneceği de kestirilebilir. Onun nezdinde doğal teolojinin bizi Tanrı'nın bilgisine götürmesi muhaldir. Tanrı hakkında söylediğimiz her şey, önermeleri kurarken kullandığımız terimlerin yapısı itibariyle bize Tanrı'nın hakiki doğasını veremeyecektir. Zira her şeyden önce, söz konusu önermeleri kurarken başvuracağımız terimler yan anlamlıdırlar: Örneğin varlık terimi, insana ve Tanrı'ya uygulandığında aynı anlamda olmayacaktır; ikisinin varlık durumu, birbirinden kökten farklıdır; Tanrı, insanın olduğu anlamda var değildir. Aynı şekilde, mastar halinde "görmek" terimi de Tanrı'ya ve insana uygulandığında aynı anlamı muhafaza etmeyecektir. Bu yüzden Ockhamlı William'a göre varlık terimi metafizik açıdan ancak zihindeki varlık kavramını ifade etmektedir, gerçeklikteki bir tözü ya da arazı değil.[40] Örnekler çoğaltılabilir, lakin burada vurgulanması gereken asıl önemli husus şudur: Ockhamlı William'a göre, Tanrı'nın doğasını anlamak için dizgeli bir yapı inşa etmeye çalıştığımız andan itibaren kaçınılmaz olarak bu yan anlamlı terimleri kullanmaya başlarız. Bu da bizi Tanrı'nın doğasına dair hiçbir bilgiye ulaştırmaz. Çünkü soyut biliş yalnızca fikir ilişkileri hakkındadır ve gerçek şeylerin fikirlerin düzenine uyduğunun bir güvencesi yoktur.[41] Bununla birlikte, Ockhamlı William'a göre Tanrı'yı bilmemiz yine de mümkündür, ancak bu biliş, duyusal şeylere dair doğrudan hadsî-sezgisel bilişimiz gibi apaçık değildir. Bu yaşamda Tanrı'ya dair doğrudan hadsî-sezgisel bir bilişimizin olması mümkün değildir. Buna rağmen, Ockhamlı William Tanrı'nın kutsadığı kuluna kendisine uygun ve basit bir kavram içinde soyut biliş verebileceğine inanmaktadır.[42] Bu bilişin yegâne niteliği sadece kavramsal uygunluktur:

40 Ockham, *Ockham - Philosophical Writings*, 125.
41 Gilson, *Ortaçağda Felsefe*, 621.
42 Maurer, *The Philosophy of William of Ockham*, 266.

> Tanrı hakkında düşündüğüm zaman, yaratılmış tekil bir şey zihnimin hareketinin terimidir ve bu yüzden ben Tanrı'yı hakkında hiçbir şey bilmediğim herhangi bir şeyden daha çok biliyor olmuyorum; dolayısıyla yalnızca bilişsel yetimin terimi olan tekil şeyi bilirim. Bu cihetle şunu ifade etmek gerekir: Ben bu yaşamda Tanrı'yı bilirken, onu diğer şeylerle müşterek olan bir kavramın içinde bilirim ki bilme fiilinin terimi çok değil bir tek şeydir ve pek çok şey için ortaktır.[43]

Evvelce de vurgulandığı üzere, Ockhamlı William'ın düşünce tasarrufu ilkesine göre mecbur kalmadıkça bir şeyin varolduğunu asla söylememek gerekmektedir; zira o şeyin varolduğuna dair tek güvence onun varlığının doğrudan deneyime dayanarak temellendirilebilmesidir. Bu bakımdan, Ockhamlı William yalnız Tanrı'nın varlığına dair ortaya konulmuş kanıtlara yönelik güvensiz bir tutum takınmamış, Tanrı ile evren arasında kurulmaya çalışılan rasyonel ilişkiye karşı da bu tutumunu sürdürmüştür. Örneğin, Armand Maurer'in tespitine göre, Ockhamlı William için bu konuya dair kendi zamanında cari olan felsefi görüşler içinde İbn Sinacı fail neden ile İbn Rüşdçü ereksel neden açıklaması arasında kanıtlanabilir olmak açısından bir fark yoktur.[44] Biz gidimli aklımızla ne Tanrı'nın tüm şeylerin fail nedeni olduğuna ne ereksel nedeni olduğuna ne de hatta Tanrı'nın herhangi bir şeyin nedeni olduğuna dair yeterli bir kanıt bulabiliriz.[45] Tanrı'nın varlığı ve birliği aksi yöndeki sonuca göre daha olası olabilir, ancak Ockhamlı William'a göre bir inanç nesnesi apaçık bir şekilde ispatlanamaz.[46] Üstelik, biz tanım itibariyle Tanrı'ya "kendisinden daha büyüğü tasavvur edilemeyen şey" dediğimizde, kullandığımız terimlerin yan anlamlı olduklarını unuttuğumuz gibi, mevcut tüm anlamların aynı zamanda uylaşımsal olduğunu ve terimlere söz konusu anlamları yüklememizi zorunlu kılacak hiçbir şeyin olmadığını da unuturuz.[47] Netice itibariyle Ockhamlı William'a göre Tanrı'nın varolduğunu söylememizin tek nedeni, doğrudan ilahi vahyin kendisidir; ona dair elimizde apaçık bir kanıt yoktur, sadece inancımız vardır.[48] Öte bir deyişle, Tanrı'nın doğasına, tüm şeylerin nedeni olup olmadığına, her şeyi bildiğine, kadir-i muhtar ve mutlak kudret sahibi olduğuna dair bir bilgiye sahip değilizdir; bütün bunlar iman açısından kesindir, akıl da tersini söylememektedir, lakin akıl bunların lehine ispatlar değil, en fazla olasılıklar sunabilmektedir.[49]

---

43 Ockham, *Ockham - Philosophical Writings*, 122-123.

44 Armand A. Maurer, *Being and Knowing: Studies in Thomas Aquinas and Later Medieval Philosophers*, 1. baskı (Toronto, Ont., Canada: PIMS, 1990), 387.

45 *A.g.e*, 387.

46 Ockham, *Ockham - Philosophical Writings*, 139.

47 Gilson, *Ortaçağda Felsefe*, 630.

48 Ockham, *Ockham - Philosophical Writings*, 140.

49 Gilson, *Ortaçağda Felsefe*, 630.

Ockhamlı William'ın ortaya koyduğu çıkmazlar açısından akla dayanan doğal teoloji mümkün olmamakla birlikte, ona göre bu durum vahye dayanan teolojinin de imkânsız olduğu anlamına gelmemektedir. Bilakis, doğal teolojinin imkansızlığına dair ortaya koyduğu gerekçeler, yine onun başka bir düşüncesine, yani iman ve aklın birbirlerinden yapısal olarak ayrı olduğu düşüncesine dayanmaktadır. Açıktır ki, akıl doğal teoloji yaparken takip ettiği mantıksal ilkeleri, Hıristiyan dogmasının çelişkilerini ortaya koymak için de kullanabilir. Ockhamlı William bunu görmüş ve bu bakımdan aslında Scotus'un teoloji ile felsefeyi birbirinden ayırma, doğal teolojinin kapsamını daraltma eğilimini devam ettirmiştir.

Bu bakımdan denilebilir ki, Ockhamlı William'ın nominalizminin ve dayandığı öncüllerin doğal bir uzantısı olarak teolojik tutumu da fideist bir yönelime sahiptir. Tanrı, doğası akıl ile kavranması imkânsız ve üstelik mutlak kudret sahibi varlık olarak, aklın varsaydığı zorunluluklara uymak mecburiyetinde değildir. Bu sadece realist öğretinin doğal teoloji girişimlerine değil, XIV.yy için düşünüldüğünde etkisi Hıristiyan alemine dek uzanan meşşai metafiziğine yönelik de bir reddiye anlamına gelmektedir.[50] Bu doğrultuda, Ockhamlı William nominalizmini teoloji alanında da nihai sonuçlarına vardırmış ve Augustinusçu ilahi idealar öğretisini yadsımıştır. Onun için eşyada tümel olmadığı gibi, Tanrı'da da idea yoktur. Evrenin mevcut halinin yegâne nedeni Tanrı'nın ihtiyarıdır; o böyle olmasını istediği için böyledir, başka türlü olmamış olması, olamayacağı anlamına gelmemektedir. Ockhamlı William'ın fideist tutumu için Tanrı'nın mutlak kudretini sınırlayan hiçbir şey söz konusu değildir ve bu da esasen Hıristiyan vahyinin sunduğu kadir-i muhtar ve mutlak kudret sahibi Tanrı tasavvurunun ta kendisidir.

Meta-Etik

Doğal teolojinin imkânının reddedilmesi, Tanrı'nın doğasına ve evrenle ilişkisine dair aklî bir açıklamanın da açıkça olumsuzlanması demektir. Felsefenin teolojiden arındırılamaz bir içeriğe sahip olduğu söz konusu dönemde bu olgu aynı zamanda aklî bakımdan gerekçelendirilebilir yapıdaki bir etiğin imkânının da reddedilmesi sonucunu -dolaylı olarak da olsa- içinde taşımaktadır. Başka bir deyişle, rasyonel bir teolojinin yapılamaması, rasyonel bir etiğin de -ilk ilkelerini Hıristiyan ilahiyatından alsa bile- yapılamayacağı anlamına gelmektedir. Bu durumun en belirgin yansımalarından biri kötülük meselesi bağlamında gözlemlenebilir. XIV. yy'da kötülük meselesiyle alakalı

[50] *A.g.e*, 633.

tartışmaların yürütüldüğü vâkidir ve bu tartışmaların meta-etik düzlemde yoğunlaşmış olduğu görülmektedir. [51] Tartışmanın bir biçimi, Tanrı'nın iradesi ile ahlâki normlar arasındaki ilişkiye dair sorulara dayanmaktadır: Bir fiilin iyi ya da kötü olarak kabul edilmesinin yegâne sebebi Tanrı öyle olmasını dilediği için midir? Tanrı dileseydi kötü kabul edileni iyi, iyi kabul edileni de kötü kılamaz mıydı? Tanrı'nın böyle dilemesinin önsel bir sebebi var mıdır? Diğer bir tür tartışma da yaratılmışların fiilerinin arkasındaki ahlâki psikolojinin niteliğiyle ilgili sorulara dayanmaktadır.[52]

Söz konusu tartışma kapsamında, Ockhamlı William'da ve genel olarak nominalist gelenekte bu konuya dair yaklaşımın başlangıç noktası kabul edilebilecek bir kavramsal ayırım söz konusudur. Bu ayrım *potentia absoluta* ve *potentia ordinata*[53] kavramları arasındadır ve bu iki kavram nominalist geleneğin teolojideki metodunu ve fideist tutumunu anlamak açısından anahtar niteliktedir.[54] *Potentia ordinata*, Tanrı'nın şeyleri kendisinin özgürce belirlediği yasalara göre olmasını takdir etmesi gücü iken, *potentia absoluta*, Tanrı'nın, *potentia ordinata* ile neyi karar kıldığının önemi olmaksızın her şeyi yapabileceği anlamına gelen mutlak gücüdür. Ancak burada vurgulanması gereken husus bu iki gücün birbirleri için bir tezat teşkil etmedikleri ve nominalist bakış açısından özsel değil sadece kavramsal bir ayrımın söz konusu olduğudur. Çünkü Tanrı, radikal biçimde basittir ve bizim ona yüklediğimiz irade, güç, sonsuzluk, iyilik gibi sıfatlar onun ilahi özünden ayrılabilen nitelikler değil, sadece bizim Tanrı'ya atfettiğimiz "yüklemli adlar"dır (*nomina attributalia*).[55] Bu açıdan denilebilir ki, mezkûr yüklemli adların ancak bizim Tanrı'yı anlamlandırmamız cihetinden bir değeri söz konusudur.

Yukarıda ifade edileniler göz önünde alındığında, *potentia absoluta* kavramının, Tanrı'nın öyle olmasını takdir ettiği yasaları keyfi bir şekilde ihlâl ettiği anlamını taşımadığı vurgulanmalıdır. Bu daha ziyade onun bu yasaları takdir etmeden önce onları özgürce seçtiği, onlara uyumlu olarak fiilde bulunduğu, lakin isterse onları geçersiz kılıp bambaşka, hatta tam tersi yasaları da geçerli kılabilmeye muktedir olduğu anlamına gelmektedir; çünkü

---

51 Bonnie Kent, "Evil in Later Medieval Philosophy", *Journal of the History of Philosophy* vol.45, number 2 (Nisan 2007): 190.

52 *A.g.e,* 190.

53 Türkçe karşılıkları itibariyle *potentia absoluta,* "mutlak güç"; *potentia ordinata* ise "buyurulmuş güç" anlamına gelmektedir.

54 John S. Feinberg, *The Many Faces of Evil (Revised and Expanded Edition): Theological Systems and the Problems of Evil* (Wheaton, Ill: Crossway, 2004), 37.

55 Gilson, *Ortaçağda Felsefe*, 631.

o tüm zorunlulukların üzerindedir ve mutlak anlamda özgürdür.[56] Dolayısıyla, bu perspektife göre kötü, Tanrı öyle takdir etmeden önce şeylerin sahip olduğu asli bir nitelikten ötürü değil, Tanrı onu kötü ilan ettiği için kötüdür. Örneğin, Tanrı belirli bir zaman için kendisinin sevilmemesini buyurabilir, onun için bu mümkündür ve bu durumda ilahi buyruğa karşı gelerek onu sevmeye devam etmek, -buyruğa karşı olduğu için- erdemli bir davranış olmayacaktır.[57] Bu bakımdan Ockhamlı William'a göre Tanrı'yı sevmemizin erdemli bir fiil olmasının tek nedeni de onun bunu dilemesinden ibarettir: "Zira Tanrı'yı sevmenin her şeyden önemli olması, Tanrı her neyin sevilmesini dilerse onu sevmek anlamına gelir."[58]

Böylece anlaşılmaktadır ki, Ockhamlı William'ın nominalist öğretisi açısından iyi ve kötü tanımlarının ve sahip olduğumuz ahlâki yargıların özsel bir niteliği yoktur. Ahlâkın dayandığı tek değişmez temel ve yegâne gerekçelendirilme zemini Tanrı'nın öyle olmasını dilemesidir. İlk elden bakıldığında bu düşünce ürkütücü çıkarımlara kapı aralayabilmektedir; örneğin, suçsuz bir insanı öldürmenin ya da bir bebeğe işkence yapmanın kötü olarak adlandırılmasının nedeni kendi içinde değildir. Tanrı dileseydi tecevüzü iyi, iffetli olmayı kötü yapabilirdi. Bu meta-etik perspektife göre bir fiil kötüdür, çünkü Tanrı onun kötü olduğunu bildirmiş ve yasaklamıştır; üstelik Tanrı'nın böyle yapması için onu zorlayan hiçbir içsel ya da dışsal neden söz konusu değildir. Ockhamlı William için ahlâki davranışın temel niteliği, Tanrı her ne dilerse dilesin onun buyruğuna boyun eğmektir. Tanrı'nın buyruğuna uymak yegâne ilke olduğundan, davranışın kendisi ahlâki olarak nötrdür.[59]

Meselenin bir diğer boyutu insanın Tanrı karşısındaki ontolojik konumu ile ilgilidir. İnsan, Tanrı'nın buyruğuna uygun davransa bile Ockhamlı William'a göre bu ancak belli bir bakımdan iyi olabilecektir. Basit bir nedenden ötürü böyle düşünmektedir: Hiçbir insan fiili zorunlu olarak iyi olamaz, çünkü zorunlu varlık yalnızca Tanrı'dır ve onun dışında kalan tüm şeyler, onun iradesiyle varlığa gelmiş olarak olumsaldır. Bu nedenle, insan fiilleri de ancak olumsal olarak iyi ve erdemli sayılabilirler.[60]

Ockhamlı William'ın Tanrı'ya dair iyi ve kötü bağlamında ifade etmeye çalıştığının hülasası, Tanrı'nın iyi ve kötünün ötesinde olduğu, ahlâki

56 Feinberg, *The Many Faces of Evil (Revised and Expanded Edition)*, 37-38.
57 Ockham, *Ockham - Philosophical Writings*, 162-163.
58 *A.g.e*, 163.
59 Maurer, *The Philosophy of William of Ockham*, 522.
60 *A.g.e,* 526.

kuralların ona hiçbir şekilde uygulanamayacağıdır. O her ne dilerse onu yapar ve onun iradesi ahlâka önseldir.[61] Bu bakımdan bizim kötü terimi ile ifade edip anlamlandırdığımız şeyin nominalist çerçevede en nihayetinde bir yüklemli ad, yani bilişsel bir içerik olması, kötülük dediğimiz şeyin Tanrı için öyle olmayabileceğini hesaba katmayı gerektirmektedir.

Çıkarımlar ve Sonuç

Şimdiye dek ortaya konulanlarla, Ockhamlı William'ın düşüncesini sırasıyla dil-mantık, epistemoloji, metafizik-teoloji ve etik alanlarında nasıl uyguladığı ve hangi sonuçlara vardığı ele alınmaya çalışıldı. Bulunduğumuz aşama itibariyle bir sadeleştirme yaparak Ockhamlı William'ın düşüncesinde önemli olan unsurları şu üç maddede özetleyebiliriz: 1) Gerçek-tikel varlıkların bilimiyle mantıksal-kavramsal varlıkların bilimini birbirinden ayırmaktadır. 2) Yalnızca şeylerin -ki bu 'şeyler' duyumsaldır- deneyimlenmesi yoluyla oluşan hadsî-sezgisel bilişin gerçekliğe dair apaçık bilgi sunabileceğini söylemektedir. 3) Düşünce tasarrufu ilkesi gereğince, az varsayımla açıklanabilecek bir durumun daha fazla varsayımlar ve soyutlamalar üreterek açıklanmaya çalışılmasını yanlış bulmaktadır.

Ockhamlı William'ın nominalizmi, ontolojik ve epistemolojik açıdan empirik olanı birinci sıraya yerleştirmektedir. Bu durum, -yukarıda- hem birinci hem de ikinci maddede özetlenen görüşlerin doğal bir sonucudur. Ockhamlı William, bilginin oluşum sürecinde terimlerle ifade olunanların yegâne zeminini empirik alanın teşkil ettiğini vurgulamaktadır. Bilmek, nedenleri bilmekse, Ockhamlı William'ın eserinin her alanında katı bir şekilde uyguladığı düşünce tasarrufu ilkesi gereğince bunun şartı deneyden geçmektedir. Bir şeyin birden fazla nedeni olabilir, hepsi de çeşitli şekillerde gerekçelendirilebilir; bu yüzden Ockhamlı William için bir nedenin apaçık olarak ileri sürülebilmesi, onun bizim deney sahamızın içinde olmasıyla mümkün olabilmektedir.[62] Kökleri Elea felsefesine dek geri giden ve Ortaçağ realizminin de merkezi önermelerinden biri olan görüş, oluş ve bozuluş halindeki eşyanın bilgi nesnesi olabilecek sabitliğe sahip olmamasıydı; nitekim Platon'un (M.Ö 427-347) idealar kuramı da gerekçelendirme zeminini burada bulmaktaydı. Bu bakımdan, Ortaçağ realizminin epistemolojik zaviyesinden bilimin konusu tümeldir ve öncülleri tümelin gerçekliğinin dizgeli bir biçimde gerekçelendirilmesine dayanır. Buna karşın, Ockhamlı William için ulaşılması gereken şey tümelin bilgisi değil -ki tümel onun kavramsal terim dediği, bilişsel bir içerik olmak dışında

61 Feinberg, *The Many Faces of Evil (Revised and Expanded Edition)*, 41.
62 *A.g.e,* 622.

varlığı bulunmayan şeydir-, empirik alanda bulunan tikelin apaçıklığıdır.[63] Bu yüzden, Ockhamlı William hem Tanrı'yı anlamak ve tanımlamak için kullandığımız terimlerin çift anlamlı yapısından dolayı hem de -daha önemlisi- Tanrı bizim duyusal tecrübe alanımıza girmediğinden dolayı, ona dair akıl yürütme vasıtasıyla bilgi edinemeyeceğimizi söylemiştir. Sonuç olarak doğal teolojiyi yadsımış ve fideist bir tutuma yönelmiştir. Ockhamlı William açısından felsefe ve teoloji yapısal olarak birbirinden ayrılmakta ve aralarında epistemik bir bütünlük öngörülmememektedir. Onun eserinde epistemolojik bir tavır olarak kalmakla birlikte bu tutumun sonraki yüzyıllarda gelişecek olan dini-seküler ayrımının münâdîsi olduğunu düşünen araştırmacılar da mevcuttur.[64]

Bu ifade edilenler ışığında denilebilir ki, Ockhamlı William'da empirizmin olgun bir örneğinin bulunduğunu söylemek aşırı bir yorum olabilir, ancak onun nominalizmini kronolojik olarak önceleyen, aslen Platonculuktan neşet eden Realizm'de ve Thomasçı dizgede olmadığı ölçüde empirik olana öncelik verdiği açıktır. Bu durum onun dikkatini, terimler analizine dayanan mantığı ve teoloji çalışmaları haricinde doğa felsefesi alanına da yöneltmiştir. Nitekim Ockhamlı William'ın hareket problemleriyle ilgilendiğini ve düşünce tasarrufu ilkesini tatbik ederek hem Aristotelesçi açıklamayı hem de John Philoponus'un (490-570) *impetus* nazariyesini reddettiğini ve yeni izahatlar geliştirmeye çalıştığını bilmekteyiz.[65] Onun XIV. yy'daki takipçilerinin erken modern astronomi ve mekaniğinin temellerini attıklarını da ayrıca eklemek gerekir.[66]

Maurer'in düşüncesine göre, her ne kadar bu tarifler -tarihçilerin vurguladığı üzere- ondan bir yüzyıl sonra ortaya çıkmış olsa da, Ockhamlı William, geleneksel realist mantığa ve Aristoteles ile İbn Rüşd'ün yorumlarına dayanan *via antiqua* karşısında, nominalizme ve terminist mantığa dayanan yeni bir teoloji ve felsefe yapma biçimi olan *via moderna*'yı temsil eder görünmektedir.[67] Ayrıca Friedrich Albert Lange (1828-1875) de Ockhamlı William'ın ortaya koyduğu nominalizmin diğer skolastik görüşler arasından herhangi bir görüş olmaktan fazla bir şey olduğunu ifade etmekte ve onu

63 *A.g.e,* 623.

64 Bkz. Graham Oppy ve N. N. Trakakis, *Medieval Philosophy of Religion: The History of Western Philosophy of Religion, Volume 2* (Abingdon, Oxon; New York: Routledge, 2014), 208.

65 Bkz. John Freely, *Galileo'dan Önce- Ortaçağ Avrupa'sında Modern Bilimin Doğuşu*, çev. Muhtesim Güvenç (İstanbul: Kolektif Kitap, 2014), 148-149.

66 Frederick B. Artz, Orta Çağların Tini, çev. Aziz Yardımlı (İstanbul: İdea Yayınevi, 2010), 208.

67 Maurer, *The Philosophy of William of Ockham*, 4-5.

İngiliz empirizminin öncüsü olarak selamlamaktadır.[68] Buna rağmen yine de belirtmek lazım ki, Ockhamlı William örneğine dayanarak empirizmi -bir felsefi-bilimsel araştırma programı olarak- modernite öncesine taşımak da kaçınılması gereken anakronik bir yanlış olacaktır. Batı felsefesinin tarihsel seyri açısından Ockhamlı William örneğinde, Geç Ortaçağ'da takip edilen hakim felsefe ve teoloji yapma usûllerine kıyasla spesifik olarak üzerinde durulmayı hak eden ve basitçe Realizm-Nominalizm dikotomisine hapsedilemeyecek yeni bir durum söz konusudur. Bu söz konusu 'yeni durum' aynı zamanda felsefe tarihi açısından Ortaçağ'a kapalı devre bir olgu olarak bakamayacağımız, skolastiğin basitçe bir teoloji olarak okunamayacağı ve onun iç dinamiklerinin kendi dizgelerini aşmaya dönük bir 'açık ufuk' da taşıdığı anlamına gelmektedir. Ockhamlı William örneği bunun en belirgin tezahürlerinden biridir.

Kaynakça

Artz, Frederick B. *Orta Çağların Tini*. Çeviren Aziz Yardımlı. İstanbul: İdea Yayınevi, 2010.

Burns, C. Delisle. "William of Ockham on Universals". *Proceedings of the Aristotelian Society* 14 (1914 1913): 76–99.

Çotuksöken, Betül. *Ortaçağ Yazıları*. İstanbul: Notos Kitap, 2011.

Çotuksöken, Betül, ve Saffet Babür. *Metinlerle Ortaçağda Felsefe*. 5. baskı. Ankara: BilgeSu Yayıncılık, 2011.

Feinberg, John S. *The Many Faces of Evil (Revised and Expanded Edition): Theological Systems and the Problems of Evil*. Wheaton, Ill: Crossway, 2004.

Freely, John. *Galileo'dan Önce- Ortaçağ Avrupa'sında Modern Bilimin Doğuşu*. Çeviren Muhtesim Güvenç. İstanbul: Kolektif Kitap, 2014.

Gilson, Etienne. *Ortaçağda Felsefe*. Çeviren Ayşe Meral. İstanbul: Kabalcı Yayınevi, 2007.

Kent, Bonnie. "Evil in Later Medieval Philosophy". *Journal of the History of Philosophy* 45, sayı 2 (Nisan 2007): 177–205.

[68] Friedrich Albert Lange, *Materyalizmin Tarihi ve Günümüzdeki Anlamının Eleştirisi*, çev. Ahmet Arslan, c. 1 (İstanbul: Sosyal Yayınlar, 1998), 189.

Lagerlund, Henrik, ed. *Encyclopedia of Medieval Philosophy: Philosophy between 500 and 1500*. 2011 Edisyonu. Dordrecht ; New York: Springer, 2010.

Lange, Friedrich Albert. *Materyalizmin Tarihi ve Günümüzdeki Anlamının Eleştirisi*. Çeviren Ahmet Arslan. C. 1. İstanbul: Sosyal Yayınlar, 1998.

Maurer, Armand A. *Being and Knowing: Studies in Thomas Aquinas and Later Medieval Philosophers*. 1.baskı. Toronto, Ont., Canada: PIMS, 1990.

-. (Editör). *The Philosophy of William of Ockham: In the Light of Its Principles*. Toronto Ont.: Pontifical Institute of Mediaeval Studies, 1999.

Ockham, William. *Ockham - Philosophical Writings: A Selection*. Editör Stephen F. Brown. Çeviren Philotheus Boehner O.F.M. Gözden Geçirilmiş Basım. Indianapolis: Hackett Publishing Company, Inc., 1990.

-. *Ockham's Theory of Terms: Part I of the Summa Logicae*. 1. Baskı. South Bend, IN: St. Augustines Press, 2011.

Oppy, Graham, ve N. N. Trakakis. *Medieval Philosophy of Religion: The History of Western Philosophy of Religion, Volume 2*. Abingdon, Oxon; New York: Routledge, 2014.

HIRİSTİYANLIKTA KUTSALIN DOĞASINA DAİR FİKİR AYRILIĞI VE BUNA KİLİSE BABALARI'NDA OLASI BİR ÇÖZÜM

Engin YURT[*]

THE DIVERGENCE ABOUT THE NATURE OF THE HOLY IN CHRISTIANITY AND A POSSIBLE SOLUTION TO THIS IN CHURCH FATHERS

Öz

Bu makale en temelde kutsal olan üzerine bir inceleme yapmayı amaçlar. Teoloji tarafından bir şeyin kutsal atfedilmesinin felsefe içinde nasıl bir anlama sahip olabileceği araştırılmıştır. Makalenin araştırma alanı olarak Hıristiyanlığı daha sonraları Katolik ve Ortodoks Kilisesi olarak ikiye ayırmış olan görüş ve uygulama farklılıkları seçilmiştir. Bu iki kilisenin 'Ve Oğuldan' tartışması, 'Eşitler Arasında Birinci' (primas inter pares) fikri, 'Töz Değişimi' ritüeli gibi başlıklar altında birbirinden ayrılması aynı zamanda onların kutsal olanı nasıl algıladığı ve düşündüğünü de şekillendirmiştir. Bu görüş ayrılıkları incelenerek bunların kutsal olanın anlamlandırılması konusunda ne denli bir payı olduğu ortaya koyulmaya çalışılmıştır. Aynı semavi geleneğe ait olan bu iki Kilise'nin görüş ayrılıklarının kutsal olanın teolojik olarak geçirdiği metamorfoz ve paradigma kaymasındaki rolü açık kılınmasına uğraşılmıştır. Son olarak da Kilise Babaları'nın meseleyle ilgili görülen ifadeleri ve görüşleri üzerinden fikir ayrılıklarının ötesine geçip ortak paydada buluşmanın bir olanağı olup olmadığı araştırılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Kutsal, teoloji, Hıristiyanlık, Kilise, Katolik, Ortodoks, fikir ayrılığı.

[*] MSGSÜ, Felsefe Bölümü Doktora Mezunu, Dr., engyu88@gmail.com.

Felsefi Düşün Akademik Felsefe Dergisi, Sayı: 10 / Ortaçağ ve Rönesans Felsefesi, Nisan 2018: 337-363.
(Makale Gönderim: 01.01.2018 / Makale Kabul: 22.03.2018)

Engin YURT

THE DIVERGENCE ABOUT THE NATURE OF THE HOLY IN CHRISTIANITY AND A POSSIBLE SOLUTION TO THIS IN CHURCH FATHERS

Abstract

This article mainly aims to make an examination over the holy. It has been inquired into how something being ascribed holy can have a meaning in philosophy. As the article's research area, the differences in both opinion and execution which have later divided Christianity into two as Catholic and Orthodox Churches have been selected. The separation of these two churches under the subject titles such as 'Filioque' controversy, the idea of 'First Among Equals' (primas inter pares), ritual of 'Transubstantiation' have also shaped how they perceived and thought the holy. With these divergences being investigated, it has been tried to present how much of a share these had in giving meaning for the holy. It has been labored to manifest the role of these two Churches' -which belong to and come from the same celestial tradition- divergences in the metamorphosis and paradigm shift that the holy underwent. For the last, through the Church Fathers' opinions and views which have been seen related to subject matter, with moving beyond the divergences, it has been searched if there is a possibility of meeting on the common ground or not.

Keywords: The Holy, theology, Christianity, Church, Catholic, Orthodox, divergence.

***

Giriş

Söz konusu özellikle Orta Çağ Batı felsefesi olduğunda, felsefenin belki de başka hiçbir dönemi ile ilgilenildiğinde karşılaşılmayacak olan birkaç sorun ile karşılaşılır. Bunlardan ilki ve en büyüğü, daha yakın zamanlara kadar, geleneksel felsefe tarihi eğitiminde Orta Çağ Batı felsefesinin mevcut olduğu tarihsel dönemin atlanması ve göz ardı edilmesidir. "Çok yakın bir tarihe kadar, birçok üniversitede, felsefe tarihi derslerinde Aristoteles'ten direkt Descartes'a geçilirdi, geç antikite ve Orta Çağ tamamen atlanarak."[1] Gerçekten de şimdi Orta Çağ Batı felsefesi ve bu tarihsel dönem ile birlikte anılan "skolastisizm", "koşulsuz inanç", "Kitab-ı Mukaddes'in sorgulanamaz

1 Anthony Kenny, *A New History of Philosophy: Mediaeval Philosophy*, 2. Cilt (New York: Oxford University Press, 2005), xii.

olan hakikati", "Katolik Kilisesi'nin Tanrı tarafından onanan haklı otoritesi" gibi öğelerin hem Orta Çağ öncesindeki Grek ve Helenistik Felsefe hem de Orta Çağ sonrası gelen Erken Dönem Modern Felsefe ile ilişki içinde, bunların arasında işlevsel bir köprü kuracak şekilde ortaya koyulması ve işlenmesi oldukça zordu. Bu zorluğun yanına bir de diğer zorluklar[2] da eklenince Orta Çağ felsefesinin uzun bir süre geleneksel felsefe tarihi içinde kendine bir yer bulamaması bu anlamda üzücü ama aynı zamanda neredeyse anlaşılabilir bir durum olarak gözükür. Bu anlamda skolastik felsefe her ne kadar bir açıdan aslında Hıristiyan dogmalarının felsefi bir açıdan olabildiğince açıklanıp ortaya koyulması ve bir düşünme sistemi ya da tarzı içinde temellendirilmesine yönelik bir çaba olsa da (belki felsefi açıdan bile haklı bir çaba) yine de bugün bile bazı felsefe çevrelerince samimi bir kabul görmez. Skolastik felsefe ile birlikte anılan düşünme tarzına yönelik olarak bu düşünme tarzında felsefenin en temelinde dinin ve teolojinin bir aracı olarak bulunduğu yargısı mevcut oldukça bu samimi kabuliyetin felsefe tarihinden gelmesi imkânsızdır, elbette bu yargıda bulunanların daha en baştan neredeyse sınırları çizilmiş ve belirlenmiş (yanlış ya da doğru) bir felsefe tanımı üzerinden yola çıktıkları üzerine düşünmelerinin gerekmesi de ayrı bir sorundur.[3]

---

2 Kenny, bu zorulukları dört ana başlık altında toplar. Bunlar (1) Linguistik; Orta Çağ'daki çoğu metnin skolastik, ağır bir Latince ile yazılmış olması ve bunun Klasik Latinceye oranla anlaşılması ve başka bir dile çevrilmesi zor olan neolojizmler içermesi; (2) Uzmanlık; felsefenin Orta Çağ'da özellikle üniversitelerde zaten aynı eğitimi almış benzer kişiler arasında (erkek, rahiplikle ilişkili olan, bekar) ve ortaya koyulan eserlerin de bun paralel olarak genel halk için olmaktan ziyade, yine üniversitelerdeki ilgili felsefe eğitimini almış ve buna göre ilgili jargonu ve bağlamları zaten anlayabilecek olması; (3) Din; eserleri bilinen ve öne çıkmış olan tüm Orta Çağ filozoflarının Katolik Kilisesi'ne bağlı ve akademik eğitimlerini ilahiyat alanında gerçekleştirdikleri için eserlerinde felsefe ve teoloji arasındaki çizginin bulanıklaşmış olması; ve (4) Cemiyet; Orta Çağ'da yaşamış ve ön plana çıkmış olan düşünürlerin, genellikle belli bir cemiyete bağlı olması ve bu düşünürlerin eserlerinin çoğunlukla bağlı olduğu cemiyetteki kişiler tarafından incelenmesi, ya da herhangi bir cemiyete üye olmayan düşünürlerin eserlerinin daha az bilindik olması, konuyla ilgili daha fazla ayrıntı için bkz. Anthony Kenny, *A New History of Philosophy: Mediaeval Philosophy*, xii-xvii.

3 Ancak tüm bu sorunlar şimdilik bir tarafa bırakılır ve "düşünme, felsefeden çok daha fazlasıdır" sözü hatırlanacak olursa, bu demektir ki Orta Çağ'ın skolastik düşünmesine en soğuk olan düşünürün bile bu dönemde kendisinin ilgisini çeken bir konuya yaklaşmak için uygun bir bakış açısına sahip olabilir. Bu anlamda her ne kadar Orta Çağ'da felsefe ve teolojinin çoğu zaman birbirinden ayrılamaz şekilde birbirine geçmiş olması çoğu zaman negatif bir tınıya sahip olsa da, burada tam tersi, bu iki öğenin bu birbirinden ayrılamazlığına özellikle güvenilir. Üzerine düşünülecek ve sorgulanacak olan konu bağlamında felsefenin ve teolojinin ayrı bir cevap verme olasılığının en aza düşmüş olmasını pozitif bir şey olarak görülmektedir burada.

Konu, en kabataslak olarak "Hıristiyanlıkta kutsallığın doğası" başlığı altındadır. Ancak bu hâlâ oldukça geniş ve herhangi bir makalede kapsanamayacak kadar derin bir başlık olarak durur. Belli bir spesifikleştirme ve darlaştırma gereklidir. Ancak bu gerekli olan spesifikleştirme ve darlaştırma için öncelikle neden Orta Çağ'ın önemli olduğu sorusunun açıklanması gerekir. Bu sorunun kısa cevabı şudur: "Çünkü ilgilenilen konu tam olarak bugünün en temel sorunlarından biridir."[4]

Bilindiği üzere 2017 senesi, Hıristiyanlık için bazı açılardan diğer senelerden farklı bir sene olmuştur.[5] Bunun dışında 2016 yılının Şubat'ında Katolik Kilisesi ruhani lideri Papa Francis ile Doğu Ortodoks kiliselerinden en büyüğü olan Rus Ortodoks Kilisesi Patriği Kirill ikilisinin Havana'da buluşması ve bu buluşma sonrası yayımlanan ortak deklarasyon, bu bağlamda bu iki Kilise arasında gerçekleşmiş olan ilk buluşmayı -en azından bu kadar yüksek mevkilerin katılımının olduğu-[6] simgelemesi açısından dinler tarihinde önemli bir nokta olarak yerini almıştır.[7] Ancak ister bu

4 Orta Çağ ve burada mevcut olan felsefi, dinsel, teolojik yapı ile en temelde bu dönemi ve bu dönemin toplumsal ve kültürel yapısını anlamak için ilgilenenler vardır. Bu ilgi; ilgiyi gösteren kişiyi eğer isterse Orta Çağ konusunda uzmanlaştırabilir. Ancak bir de yaptıkları sorgulama onları ister istemez alıp Orta Çağ'a götürmüş olan düşünürler ve araştırmacılar vardır. Bunlar spesifik olarak Orta Çağ felsefesi ya da dönemi ile ilgilenmese de, ilgilendikleri ve peşinde oldukları soru onları zorunlu olarak buraya getirip bırakır. Özellikle de şimdiki felsefi sorgulamaların kendine sorun olarak ele aldığı tema ve konuların kökeni ya da tarihteki kırılma noktası Orta Çağ'a dayanıyorsa. Buradaki yazıda söz konusu olan, ikinci durumdur.

5 2017 senesinde Paskalya Bayramı hem Katolik hem de Ortodoks Kilisesi'nde 16 Nisan'da kutlanmıştır. Her ne kadar kesin olmasa bile normalde iki ya da üç senede bir birbirileriyle aynı tarihe denk gelen (bundan önce 2001, 2004, 2007, 2010, 2011 ve 2014 yıllarında denk gelmişti) bu iki farklı Kilise'deki Paskalya Bayramı tarihi şimdi 2025 yılına kadar bir daha aynı tarihe denk gelmeyecek. Sekiz sene boyunca iki Kilise aynı bayramı farklı tarihlerde kutlayacak.

6 Elbette bu iki Kilise arasındaki karşılıklı görüşmeler sadece bu deklarasyonla sınırlı değildir. Bu bağlamda anılması gereken bir diğer öğe de Katolik Kilisesi ve Ortodoks Kilisesi Arasında Teolojik Dialog İçin Uluslararası Ortak Komisyon (Joint International Commission for Theological Dialogue Between the Catholic Church and the Orthodox Church)'dur. 1980'den beri toplamda 16 kez toplanan bu komisyonun (en sonuncusu 16 ile 21 Eylül 2016 tarihleri arasında Chieti, İtalya'da toplanmıştır) yanı sıra yine aynı organizasyona bağlı olan ve 8 Eylül 2017 tarihinde Yunanistan'ın Leros Adası'nda toplanan Katolik Kilisesi ve Ortodoks Kilisesi Arasında Teolojik Dialog İçin Uluslararası Koordinasyon Komitesi (Coordinating Committee of the Joint International Commission for Theological Dialogue between the Orthodox Church and the Roman Catholic Church) de Katolik ve Ortodoks Kilisesi arasında artık 38. senesine giren bu karşılıklı görüşmelerin önemli bir kısmını oluşturmaktadır.

7 Burada özellikle Ortak Komisyon'un 17 ile 24 Haziran 1993 senesinde Balamand, Lübnan'da gerçekleşen 7. genel kurul sonrası yayımlanan ve Balamand Deklarasyonu

kilometre taşı olarak okunabilecek olan (o dönemki uluslararası şartlar bağlamında yarı politik ve yarı göstermelik de olsa yine de önemli bir kilometre taşıdır) Papa Francis ve Patrik Kirill buluşması olsun ya da ister Balamand Deklarasyonu'nda kullanılan ifadeler, Hıristiyanlıktaki dikotomi ya da daha doğru ifade ile bölünmeyi (*schism*) daha da belirgin bir şekilde ortaya koyar. Sadece *ayrı olan* şeyler *bir arada olma* olasılığını kendinde taşır. Zaten *bir olanın bir arada olmasının* bir olanağı yoktur. Ayrı olanın bir araya gelmesinin bir birliği (*oneness*) söz konusu olamaz ama sadece bir birleşmesi (*unity*) olabilir. Bu anlamda tıpkı Paskalya Bayramı'nın artık sekiz sene boyunca farklı tarihlerde kutlanacak olması gibi, bu iki Kilise de görünen o ki umutla beklenen, amaçlanan tam komünyona (*full communion*) birbirleri içinde kaybolarak, birbirlerine karışarak değil ama tam tersi kendilerini tam da birbirleriyle yan yana durmalarıyla kurarak yönelmektedir. Mesele ikinin bire dönüşmesi değil, ikinin karşılıklı harmonisidir. Hiç yoktan iyidir, mi?[8]

Orta Çağ Batı Felsefesi de tam olarak burada devreye girer. İçerdiği tüm felsefi ve teolojik sorunlar, söylemler, katkılar bir tarafa dursun, sadece tek bir şeyi içerdiği için devreye girer. Büyük Bölünme (*The Great Schism*) ya da Doğu-Batı Bölünmesi (*East-West Schism*) olarak anılan, 1054 yılında gerçekleşmiş olan ve sonunda Batı Katolik Kilisesi ile Doğu Ortodoks Kilisesi'ni oluşturacak olan o ayrılmayı içerdiği için. Doğrusunu söylemek gerekirse, Orta Çağ'da gerçekleşmiş olup da bugüne ulaşmış olan *en büyük mesele* bu ayrılmadır. Tam olarak felsefenin ya da tam olarak teolojinin veya ilahiyatın alanı içinde kalmayan ancak yine de Orta Çağ'da gerçekleşmiş olan

olarak anılan deklarasyonda ortaya koyulan üç öğe buradaki konuyla da ilgili olması açısından öne çıkmaktadır: (1) Kiliseler arası din değiştirme tutumu ve eylemlerinin (*proselytism*) dışlanması; (2) iki Kilise'nin belli açılardan birleştirilmeye çalışılmasına yönelik yaklaşımın (*uniatism*) terk edilmesi ve; (3) iki Kilise'nin "Kardeş Kilise" (*Sister Churches*) olarak görülmesi gerektiği üzerine yapılan vurgu.

8 Ancak yine de bu durum belli bir bağlam ve bakış açısında kendine ait soruları da beraberinde getirir. Öyle ki, bu harmoni denemesi olmasaydı belki de asla söz konusu olmayacak olan soruları. Bu sorular en temelinde, birbiriyle asla *bir*leşemeyecek (*becoming one*) olduğunu kabul ettiği için bölünmenin harmonisini arzulayan Hıristiyanlığın içindeki "kutsal"ın anlamına ve doğasına aittir. İki Kilise arasındaki pratik alandaki ayrılıklar iki Kilise'nin de kendisine aittir ve doğrusunu söylemek gerekirse felsefe ya da teoloji açısından o kadar da birincil önceliğe sahip olan bir mesele değildir bu. Ancak söz konusu anlaşmazlık, ayrılık pratik alanda değil de teorik alanda ise o zaman işler değişir. Eğer durum tek bir din ve birbiriyle çelişen iki farklı kutsallık anlayışı ise o zaman ortada sorgulanmaya değer bir durum var demektir. Bu yazının amacı da en temelde budur: "Kutsallık" kavramı bağlamında Hıristiyanlıkta yaşanan bu bölünmenin içeriğini araştırmak ve bu bölünmenin Hıristiyanlık açısından kutsallık kavramına ne yaptığını, nasıl bir etkide bulunduğunu ortaya çıkarmak.

en büyük ve tüm insanlık tarihinde gerçekleşmiş olan en büyük beş şeyden biri olan bu *ayrılma*. Herhangi bir ayrılmadan çok daha fazlasını parçalayan bir ayrılma. Mesele bu ayrılmanın bir analizini yapmak ve tarih içindeki işlevini belirlemektir şimdi. Bu anlamda Orta Çağ önemlidir zira bir ayrılmanın bir kavrama, yani kutsallığa ne yaptığını anlamak için öncelikle o kavramın o ayrılmadan önce ve sonra ne olduğunu, ne iken neye dönüştüğünü bilmek gerekir. Bu da aslında bu ayrılmanın içeriğinin ne olduğunun incelenmesiyle ortaya çıkacak bir şeydir.



1. 1054 Bölünmesi

1054 Bölünmesi ve Kutsallığın Doğasına Etkisi

Tarihsel olaylara dair yukarıdakine benzer görsellerin her zaman rahatlatıcı ama tehlikeli bir yanı vardır. Rahatlatıcıdır çünkü sözlerle ifade etmenin zor olacağı ve zaman alacağı şeyleri sanki doğrudan ortaya koyuyormuş gibi bir izlenim uyandırır. Tehlikelidir çünkü bu doğrudan ortaya koymaya dair izlenim yalancı bir izlenimdir ve tarihsel olana sadece oldukça indirgemeci bir yaklaşımın kendine zemin alacağı bir şeydir aslında. Elbette Batı Katolik Kilisesi ile Doğu Ortodoks Kilisesi arasındaki ayrım böyle düz ve kesik kesik

çizgiler ile sanki basit bir çizimmiş gibi anlaşılamaz. Ancak yine de bu görseldeki düz ve kesik kesik çizgilerin oluşturduğu sınır ya da ayrılma Kilise'lerin ayrılmasından çok daha fazlasını da söyler. Hatta o kadar ki yapılan ayrım Kilise'lere dair bile değildir denilebilir. Ancak bu söylenenlerin ne olduğunu anlamak için öncelikle bu Doğu-Batı ayrımını, skizmasını incelemek gerekir.

Sorulacak sorular şimdi açıktır: (1) 1054'de ne oldu da bu iki Kilise birbirinden ayrıldı?; (2) Bu iki Kilise neden ayrılmak zorundaydı?; (3) Bu iki Kilise arasında ayrılmalarına sebep olacak kadar büyük ve aşılamaz olan farklılıklar nelerdi?; ve son olarak da (4) bu üç sorunun "kutsallık" açısından anlamı ve değeri nedir? Önemli olan dördüncü ve son sorudur, ancak dördüncü soruya gelinmesi için ilk üç sorunun geçilmesi gerekir.

(1) 1054 ve bunun yakın geçmişinde olup ayrılmaya yol açmış olan olaylar az çok bellidir.[9] Yaşanan olaylar üzerine Papa IX. Leo 1054 yılında Papalık legatusunu Konstantinopolis'e yollar. Bundaki amaç; (1) I. Mihail Kirularios'tan Ekümenik Patriği ünvanının alınması, (2) Papa XI. Leo'nun tüm kiliselerin başı olarak kabul edilmesinin sağlanması, (3) I. Mihail Kirularios'un desteğini arkasına alan Ohrili Leo'nun (Leo of Ohrid) Batı'daki kiliselerde uygulanan geleneklere dair eleştirilerine[10] bir son vermesinin sağlanması ve en önemlisi de (4) Güney İtalya'nın Normanlar tarafından fethedilmesinin engellenmesi için Bizans İmparatoru IX.

9 Özellikle Batı Roma İmparatorluğu'nun yıkılmasından sonra 12.yy'a kadar Avrupa'daki kültür ve düşünce dünyasının bir arada tutulması için gerekli olan sosyal ve kurumsal yapıyı tedarik etmesi açısından Kilise'nin güçlenmesi, skolastik düşüncenin bu dönemde daha çok ön plana çıkmasına yol açacak ortamı hazırlamıştır. Katolik Kilisesi'nin dili Latince'dir ve Katolik Kilisesi'nde Latin dünyasının varlığı her yerde hissedilir. Aslında ayrılmayı getiren meselelerden biri de bu durum ile ilgili gözükür. Zira 1053 yılında Güney İtalya'daki Yunan kiliselerine kilise içindeki uygulamaların Latince olmasının Papa IX. Leo tarafından zorunlu kılınmasından sonra buna karşılık olarak da dönemin Konstantinopolis ekümenik Patriği I. Mihail Kirularios Konstantinopolis'teki tüm Latin kiliselerinin kapatılması kararını vermiştir.

10 Ohrili Leo'nun eleştirdiği Batı'da uygulanan gelenekler arasında; kanlı et (strangled meat) yenmesi, cumartesi günü oruç tutulması (692 yılında toplanan Trullo Konsili'ne karşı olarak) ve en önemlisi de Efkaristiya ayini (ya da Missa ayini olarak da anılır) sırasında mayasız ekmek (azyma) kullanılması yer almaktadır. Konuyla ilgili olarak bkz. John Meyendorff, "Leo of Ohrid", *The Oxford Dictionary of Byzantium*, ed. Alexander Kazhdan (New York: Oxford University Press, 1991), 1215.

Konstantin Monomakos'tan askeri anlamda yardım istemek.[11] Hikâyenin kalanı hikâyeyi bilmeyen için bile tahmin edilebilirdir.[12]

İlk bakışta şu ana kadar aktarılmış olan tarihsel olaylarda felsefenin ya da teolojinin doğrudan ilgisini çeken herhangi bir şey varmış gibi gözükmeyebilir. Gerçekte de öyledir de. Şu ana kadar anlatılanlar din, kutsallık ya da tanrı ile doğrudan ilgili olmayarak daha çok bir tür güç kavgasını, karşısındaki üstünde bir tür hakimiyet kurma ve bu hakimiyetin altında kalmama çabasını anımsatır.[13] İlk bakışta 1054 ayrılmasının, skizmanın kutsallık kavramı ya da bu kavramın yaşadığı bir değişim ile hiçbir alakası yok gibidir. Ancak burada şimdi başka bir sorun vardır. Görünen o ki 1054 ayrılması hiç de tek ve bir olanın bir ayrılması anlamında ayrılma değildir. Hatta daha açık ifade etmek gerekirse ortada zaten bir *ayrılma* bile *yoktur*. Ayrılmanın olması, ayrılmadan önce bir tür *birliği* (oneness) zorunlu kılar, gerektirir. Ortada herhangi bir *birlik* yoksa, herhangi bir tür *ayrılma* (separation) da asla tam anlamıyla gerçekleşmiş olamaz. 1054'de olan şey şimdi, *bir* olanın ayrılması gibi değil ama zaten *iki* ve *ayrı olan*ların ayrılığının, farklılıklarının pekiştirilmesi ve tanıtlanması anlamındadır.[14] Ohrili Leo'nun

11 Bu yardım isteği her ne kadar temelde olumlu karşılanmış olsa da yine de biraz geç kalmıştır ve Normanların eline tutsak olarak düşen Papa IX. Leo, Normanların fethini kabul ettikten sonra Roma'ya dönmesi için serbest bırakılmış ancak bu dönüş yolunda vefat etmiştir, döneme ve dönemin olaylarına dair iki Kilise'nin ayrılması bağlamında daha fazla bilgi için bkz. Roger E. Olson, *The Story of Christian Theology: Twenty Centuries of Tradition and Reform* (Illinois: InterVarsity Press, 1999), 251-311.

12 Patrik I. Mihail Kirularios Papa IX. Leo'nun talebini reddeder, bunun üzerine Papalık legatusunda bulunan Kardinal Silva Candidalı Humbert (Humbert of Silva Candida) Patrik I. Mihail Kirularios'u aforoz eder, bunun da üzerine Patrik I. Mihail Kirularios Kardinal Silva Candidalı Humbert'ı ve Papalık legatusundaki diğer kişileri aforoz eder. Karşılıklı aforoz etmeler sonucunda aradaki bağlar gerilir ve kopar. Sonunda da 1054 ayrılması gerçekleşir ve Hıristiyanlık en temelde Roma Katolik Kilisesi ve Doğu Ortodoks Kilisesi şeklinde iki Kilise'ye ayrılmış olur. Daha geniş bir anlatım için bkz. J. B. Bury, *The Cambridge Medieval History: The Eastern Roman Empire (717-1453)*, 4. Cilt, ed.ler J. R. Tanner, C. W. Previté-Orton, Z. N. Brooke (Cambridge: At the University Press, 1923), 246-274.

13 Konuyla ilgili bu bağlamda ayrıntılı bir yorum için bkz. Barbara Crostini, "Catechetical Teaching in Eleventh-Century Constantinople: The Cases of Paul of Evergetis and Parisinus Graceus 752", *Networks of Learning: Perspectives on Scholars in Byzantine East and Latin West, c. 1000-1200*, Ed. Sita Steckel, Niels Gaul, Michael Grünbart, (Berlin: Lit Verlag, 2014), 89-106.

14 Bu anlamda, cevaplanması gereken ikinci soru şimdilik geçerliliğini kaybeder. Ancak yine de ortada bir farklılık ve ayrım vardır ve bunlar kutsallık kavramına dokunmadan en fazla çok kısa bir süre ilerleyebilir. Konu tek bir kutsallık anlayışının 1054 yılında bir bölünme yaşaması değil ama zaten ayrı olan iki kutsallık anlayışının 1054 yılına kadar bir şekilde uyum içinde devam ettikten sonra kendi yollarına yönelmesi ise (ki daha en baştan "kardeş kilise" ifadesi bunun böyle olmadığı yönünde bir güvencedir, ancak bu

eleştirilerinde bu farklılıklardan bir kısmı zaten dile getirilmiştir. Zira Ohrili Leo'nun eleştirdiği Batı gelenekleri aslında bir anlamda Hıristiyanlığın içine sızmış olan Yahudi geleneklerinin terk edilmesine ve kutsal olarak kabul edilmesi gereken daha önceki konsillerde söylenilenlere yönelik bir çağrıydı.

> Güney İtalya'ya yerleştiklerinde Normanlar Latin dünyasındankinden farklı olarak Yunan Hıristiyanların Yunan gelenekleri ile karşılaştı [..] Yunan gelenekleri bastırıldı ve Latin gelenekleri getirildi. Bir gelenek, Yunanları Latinlerden çok keskin bir şekilde ayırıyordu, bu da ekmek ve şarap ayinlerinde kullanılan ekmeğin türü -mayalı ya da mayasız- ile ilgili idi [..] Güney İtalya'da farklı bir tür Yunan Doğu ve Latin Batı karşı karşıya gelmesi başladı, ki bu bundan sonraki yüzyıllarda daha da sıklaşacaktı. Bu, sıradan insanları etkileyen bir karşı karşıya gelme idi çünkü tapındıklarında ne yaptıkları ile ilgili idi. O ana kadar Latin ve Yunan uygulamaları coğrafik olarak birbirinden ayrıydı. Araştırmacılar -ve bölgesel farklılıklara alışık olan tüccarlar- Doğu ve Batı hıristiyanları arasındaki çeşitli farklılıkları biliyordu ama bunların hepsi teoride idi. Şimdi bu farklılıklar kapılarına dayanmıştı; sıradan insanlar farklı gelenelerin varlığından haberdar olmuşlardı [..] Papa Normanları sevmese de, Latin dünyasına ait uygulamaların onlar tarafından dayatılmasına hiç de karşı çıkamazdı. Bizans İmparatorluğu'ndaki Hıristiyanlar ise, özellikle coğrafik olarak oraya yakın olanlar, daha önceden bağımsız olan Bulgaristandakiler, bu konuda çok daha başka düşünüyordu. Yunan ritüellerinin baskılanması ve Efkaristiya ayini sırasında kullanılmakta olan mayalı ekmeğin Latinler tarafından tercih edilen mayasız ekmekle değiştirilmesi bir hakaretti. Ohrili başpiskopos, kıdemli Bulgar piskopos, Leo; Apulia'daki Trani'nin başpiskoposuna bir mektup yazarak mayasız ekmeğin (Yunanca *azyma*) tam olarak bir ekmek olmadığını ve bu yüzden Latin Efkaristiya ayininin hakiki bir dini ayin olmadığı belirtti; dahası mayasız ekmeğin kullanılmasının bir Yahudi uygulaması olduğunu ve bu yüzden de Yeni Antlaşma'nın ayinleri için uygun olmadığını yazdı.[15]

O kadar önemli ki Papa'nın kendisine bile iletilmesi gereken bir çağrı.[16] Büyük ihtimalle Ohrili Leo'ya cevap mektubunu (toplamda üç mektup

---

güvencenin şimdilik kendisi güvende değildir gibi gözükür). Şimdi işler tam tersine dönmüş gibidir ya da dönmek üzeredir. Ortada tek bir Hıristiyanlık ve bir tür hizipleşme olduğu kabulünün şimdi kutsallık kavramı açısından temellendirilmesi zorunludur. Bu temellendirme için üçüncü soruya ilerlemek gerekir. Zira, bir skizma ya da hizipleşme olsun olmasın, ortada 1054'den çok öncesine dayanan farklılıklar olduğu açıktır. Bu farklılıkların ele alınıp "kutsallık" açısından bunların ne anlama geldiğinin ortaya koyulması gerekir.

15 Andrew Louth, *The Church in History: Greek East and Latin West: The Church, AD 681-1071*, 3. Cilt (New York: St. Vladimir's Seminary Press, 2007), 306-307.

16 Ohrili Leo bu eleştirilerini en temelde Apulia'da bulunan resmi kıdemli Bizans kilise yetkilisine (*Senior Byzantine eccelesiastical official*) gönderdiği ancak sadece bölgedeki hıristiyanlara değil ama Frenk piskoposlara ve Papa'ya da iletilmesini tembihleyen bu mektubu Kardinal Humbert, Yunanca bildiği için bu mektubu Yunancadan Latinceye

vardır)[17] Kardinal Humbert ve Papa birlikte hazırlamıştır.[18] Burada şimdi Latin ve Yunan dünyası arasındaki gelenek farklılıkları Yahudilik-Hıristiyanlık ve Eski Ahit-Yeni Ahit karşılaştırmasıyla ilişkilendirilmiş gözükür. Ortada bir güç savaşı olduğu doğrudur ancak ister özünde bir bahane olarak kullanılıyor olsun ya da ister gerçekten samimi bir eleştiri olsun, ortada sadece iki Kilise'nin işleyişi ile ilgili (*ecclesiastical*) bir ayrım yoktur ancak dinsel ve bu bağlamda kutsalın kendisine dair de bir farklılık vardır. Bu farklılık, hiçbir yerde yoksa bile en azından Ohrili Leo'nun düşüncesindedir ve bu anlamda Ohrili Leo'nun yapmaya çalıştığı şey Yeni Ahit'i Eski Ahit'in gölgesinden kurtarmaktır. Burada Ohrili Leo'nun tutumunu tam olarak idrak etmek için Derrida'ın "*indemne*" kavramı işe yarar gözükür:

> Bu kelimeyi [*zararı karşılama*] bazı yerlerde hem tazminat hem de eski hâline getirme sürecini adlandırmak için kullanacağız, bazen saflığı tekrar bozulmamış kılan kurban anlamında, bütünlüğü sağsalim koruyan, temiz olmayı [propreté] ve iyeliği bozulmamış bir şekilde yeniden kuran. Bu gerçekten de *zarar görmemiş* [indemne] kelimesinin söylediği şeydir: saf, bozulmamış, dokunulmamış olan; tüm din-dışılıklardan, yaralardan, kusurlardan, lezyonlardan önce kutsal ve ilahi olan.[19]

Kutsal olan dokunulmamış olandır. Tüm din Derrida'nın gözünde kendisini bunun üzerine (ve ikinci bir öğe olarak *inancın* üzerine) kurar.[20] Kutsallık; bozulmamış, zarar görmemiş, el değmemiş olan, saf ve temiz olan ile ilişkilidir. Bu anlamda Ohrili Leo için asıl mesele Eski Ahit'in dışlanması ya da Yahudi geleneklerinin topyekûn Hıristiyanlıktan atılması değil ama Yeni Ahit'in değerini korumaktır. O, Eski Ahit tarafından dokunulmuş olan

---

çevirip Papa'ya ulaştırmış olan kişidir. Ohrili Leo'nun asıl Yunanca mektubu için bkz. Cornelius Will, *Acta et Scripta Quae de Controversiis Ecclesiae Graecae et Latinae Saeculo Undecimo Composita Extant*, (Leipzig: N. G. Elwert, 1861), 51-64; Humbert'in Latince çevirisi için bkz. *Patrologia Cursus Completus, Series Latina*, Ed. Jacques-Paul Migne, 143. Cilt (Paris: Migne, 1844-65), 929-932.

17 Bir açıklama için bkz. Dirk Krausmüller, "Establishing Authority in the Constantinopolitan Religious Discourse of the Eleventh Century: Inspiration and Learning in the Writings of the Monk Niketas Stethatos", *Networks of Learning: Perspectives on Scholars in Byzantine East and Latin West, c. 1000-1200*, Ed. Sita Steckel, Niels Gaul, Michael Grünbart, 107-124.

18 Konuyla ilgili daha fazla ayrıntı için bkz. John McDonald Howe, *Before the Gregorian Reform: The Latin Church at the Turn of the First Millennium* (Londra: Cornell University Press, 2016), 297-314.

19 Jacques Derrida, "Faith and Knowledge," çev. Samuel Weber, *Religion*, ed.ler Jacques Derrida, Gianni Vattimo (California: Stanford University Press, 1998), 69-70.

20 Konuyla ilgili bir inceleme için bkz. Ben Vedder – Gert-Jan Van Der Heiden, "On Faith and the Holy in Heidegger and Derrida", *A Companion to Derrida*, ed.ler Zeynep Direk, Leonard Lawlor (West Sussex: Wiley Blackwell, 2014), 430-446.

gelenekleri ve uygulamaları Yeni Ahit'ten uzak tutup dokunulmamış, saf ve temiz bir Hıristiyanlık ortaya koymak ister. Yahudiliğin eskimiş ve çok uzun süredir varolduğu için hiç de saf olamayacak olan kutsalından tamamen arınmış ve kendi kutsalını yaratmış, sağlamlaştırmış bir Hıristiyanlık. Ohrili Leo'nun kafasındaki budur ve onun mektuplarındaki eleştiriler bu anlamda bir tür Latin-Yunan çatışması içinde değil ama Yahudilik-Hıristiyan ilişkisi bağlamında da okunabilir.[21] Ancak her ihtimalde Ohrili Leo -haklı veya haksız- bir tür saf, dokunulmamış, kirlenmemiş kutsallık anlayışının savunuculuğunu yapar.[22]

21 Bu durum, bugün bile sürmekte olan bir başka ayrımı besler. Hıristiyanlar için Eski Ahit'in anlamı Hıristiyanların bu Eski Ahit'in belirttiği kurallara nasıl yaklaşacağına dair bir ayrımdır. Bu konuda en temelde üç farklı teolojik yaklaşım vardır: Bunlar: (1) Antlaşma Teolojisi (Covenant Theology); (2) Dispansasyonal Theology (Dispensational Theology) ve Yeni Antlaşma Teolojisi (New Covenant Theology)'dir. Eski Ahit ile Yeni Ahit arasındaki süreklilik ve bağlantı söz konusu olduğunda Antlaşma Teolojisi ve Dispansasyonal Teoloji birbirinden farklı görüşlere sahiptir. Kısa bir şekilde aktarmak gerekirse; Antlaşma Teolojisi'ne göre, gelen Yeni Ahit'te eğer açık bir şekilde feshedilmediği ve geliştirilmediği sürece Eski Ahit'in ortaya koyduğu kurallar hâlâ geçerlidir. Dispansasyonal Teoloji'ye göre ise Yeni Ahit'te açık bir şekilde tekrar dile getirilmediği takdirde Eski Ahit'teki kurallar feshedilir ve geride bırakılır. Bu iki görüşe dair birer alıntı yapmak gerekirse: (1) "Metodolojik nokta şudur ki, Yeni Ahit'te aksi ifade edilmedikçe Eski Ahit'teki yasalara uyma zorunluluğumu sürdürürüz. Eski Ahit ile bir tür süreksizliktense bir süreklilik olduğunu varsaymalıyız. Bu, Eski ile Yeni Ahit arasında bir farklılık olmadığı anlamına gelmez. Gerçekten de oldukça önemli değişiklikler vardır. Ancak Tanrı'nın sözü; bu değişikliklerin bizim için ne anlama geldiğini kesin bir şekilde belirleyen standart olmalıdır; bu değişikliklerin var olduğunu kendi kafamıza göre karar verip sanki Yeni Ahit'e aitlermiş gibi okuyamayız." Greg L. Bahnsen, *By This Standard: The Authority of God's Law Today* (Texas: Institute for Christian Economics, 1991), 3; (2) "Şimdi Musa Yasası bir kod olarak tamamen geride bırakılmıştır. Onun yerine İsa'nın yasası gelmiştir. İsa'nın yasası bazı yeni emirleri, bazı eski emirleri ve bazı yeniden düzenlenmiş emirleri içermektedir. Musa kodunun tüm yasaları tamamen feshedilip ortadan kaldırılmıştır çünkü bu kodun kendisi feshedilip ortadan kaldırılmıştır. Hıristiyan kodun birer parçası olarak ortaya çıkan spesifik Musa emirleri Musa Yasası'nın bir kısmının sürekliliği olarak ya da sanki daha derin bir anlamda düşünülmesi gerektiği için ortaya çıkmaz ama özellikle yeni kodun bir parçası olduğu için ortaya çıkar ve böyle olarak da bugün inananlar için bağlayıcıdır. Musa kodunun parçası olan spesifik bir yasa artık feshedilmiş ve geride bırakılmıştır; aynı yasa, eğer İsa'nın Yasası'nın bir parçası ise, o zaman bağlayıcıdır." Charles C. Ryrie, *Basic Theology* (Colorado: ChariotVictor Publishing, 1982), 305.

22 Onun kutsallık anlayışına bu türden yaklaşımı aslında hiç de yaşadığı dönem için atipik, anormal ya da sıradışı değildir. Zira örneğin aynı şeyi masuniyet ve korunmuşluk (immunity) kavramı çerçevesinde Augustinus İtiraflar'ın yedinci kitabında yapar, konuyla ilgili olarak bkz. (1) Martin Hägglund, *Radical Atheism: Derrida and the Time of Life* (California: Stanford University Press, 2008), 1-12; (2) Augustine, *Confessions*, çev. F. J. Sheed, ed. Michael P. Foley (Indianapolis: Hackett Publishing Company, 2006), 117-119.

Ancak yine de bu skizmanın yapısını belirleyen şey sadece şu ana kadar söylenenlerle sınırlı olamaz. Bu kadar kökensel bir ayrı düşmenin çok daha derine giden bir ayrılığı olmalıdır. Bu anlamda şimdi ister doğru ister yanlış ister temellendirilebilen ister temellendirilmeyen, nasıl olursa olsun bu iki Kilise arasındaki söylenebilecek olan tüm -saçma ya da absürt ya da önemsiz de olsa- ayrılıkları düşünmek gerekir. Bunların içinde Hıristiyanlığın bu iki Kilise'sinde kutsala dair görüşün nasıl şekillendiği ya da nasıl farklı olduğu, farklılaştığına dair bir ipucu elde edilebilecek bir şey olabilir. İsterse Katoliklerin Ortodokslara dair kuruntuları olsun ya da tam tersi, fark etmez. Eğer yoksa bile en azından skizmanın ne kadar derine gittiği ya da ne kadar yüzeysel kaldığına yönelik bir söylem için gerekli zemin hazırlanmış olacaktır.[23] İlk bakışta kiliselerin yönetimi ve işleyişine dair (*ecclesiastical*) ve doğrudan ya da dolaylı olarak bununla alakalı olan farklılıkların söz konusu kutsallık tartışması olduğunda birincil olarak önemi ya da değeri yoktur. Örneğin Papalığın önceliği (*Papal primacy*) konusunda Katolik Kilisesi Papa'ya en üst ve yüce konumu verirken (bu konum aynı zamanda idari meseleler hakkında da söz sahibi yapar onu) Ortodoks Kilisesi için bu konum Kilise'yi ilgilendiren idari meseleler hakkında ya da diğer görevli piskoposlar üzerinde Papa'ya bir söz hakkı vermez ancak yüce bir saygı nişanesi olarak onun eşitler arasında birinci -*primus inter pares*- olduğuna dair bir duruma işaret eder.[24] Burada en temelde Papa'nın otoritesinin tüm Hıristiyan kiliseleri üzerindeki gücü aslında meseledir ve doğrudan kutsallık anlayışını ilgilendiren bir şey yoktur. Hatta bu açıdan bakıldığında, o çok büyük tartışma yaratan "ve Oğul'dan" ifadesi[25] bile bu bağlamda iki Kilise

23 Özellikle 1962-1965 yılları arasında Vatikan'da Aziz Petrus Bazilikası'nda gerçekleşmiş olan son Katolik ekümenik konsilinden sonra iki Kilise arasındaki farklılıkların teolojik değil ama kiliselerin bir organizasyon olarak yapısı ve yönetimi bağlamında işleyişine dair (ecclesiastical) olduğu görüşü özellikle Katolik Kilisesi tarafından benimsenmeye başlamıştır, konuyla ilgili olarak bkz. (1) *Vatican II: The Essential Texts*, Ed. Norman Tanner, (New York, Random House, Inc., 2012), 100-188; (2) Charles Morerod, "The Decree on Ecumenism, Unitatis Redintegratio", *Vatican II: Renewal within Tradition* (New York: Oxford University Press, 2008), 311-342.

24 Özellikle Katolik Kilisesi ve Ortodoks Kilisesi Arasında Teolojik Dialog İçin Uluslararası Ortak Komisyon'un 8 ile 14 Ekim 2007 tarihinde Ravenna, İtalya'ya gerçekleşen 10. Kurulunda yayımlanan Ravenna Deklarasyonu'nda Papalık önceliği konusunda iki Kilise de bu eşitler arasında birinci durumunu kabul ettiğini ancak bu durumun kiliseler üzerindeki ve kilise içindeki yargı ve hüküm verme bağlamında nasıl uygulanacağı söz konusu olduğunda farklı görüşlere sahip olduğu (özellikle 43.ve 44.maddelerde) tekrar dile getirilmiştir.

25 Hıristiyanlık tarihindeki en ünlü teolojik anlaşmazlıklardan birinde bu "ve oğuldan" ifadesi yer almıştır. Kısaca aktarmak gerekirse; Barlaam of Seminara ya da Barlaam of Calabria olarak anılan Barlaam -14.yüzyılda yaşamış olan İtalyan bir rahip- ile Gregory Palamas [ilk olarak Filioque (Filioque: "ve oğul'dan") Tartışması olarak anılan (Baba, Oğul ve Kutsal Ruh üçlüsünde Kutsal Ruh'un Baba'dan mı yoksa Baba ve Oğul'dan mı

arasında teolojik bir ayrım olduğu kadar Papa'nın gücüyle ilgilidir. Tartışmayı kısaca aktarmak gerekirse; 325 yılında gerçekleşmiş olan İznik Konsili'nin (birinci ekümenik konsil) ortaya koyduğu İznik kredosunda Kutsal Ruh'tan bahsederken onun nasıl oluştuğuna dair hiçbir ibare yoktur. Daha sonra 381 yılında gerçekleşen Birinci Konstantinopolis Konsili'nde (ikinci ekümenik konsil) yeniden ele alınan İznik kredosunda Kutsal Ruh için "Baba'dan gelen" ifadesinin eklenir. 431 yılında gerçekleşen Efes Konsili'nde[26] ise (üçüncü ekümenik konsil) her ne kadar birinci ekümenik konsilindeki ortaya koyulan

ortaya çıktığına dair yaşanılan tartışma)] tartışma üzerinden karşı karşıya gelmiştir. İkisi de aslında bu konuda aynı şekilde düşünür ve filioque ibaresini kınar ancak bu kınama sırasında Barlaam, Tanrı'nın insanlar için bilinemez ve gösterilemez olduğunu, Kutsal Ruh'un bu anlamda Baba'dan mı yoksa Baba ve Oğul'dan mı ortaya çıktığını belirlemenin imkânsız olduğunu ve Tanrı'nın doğasının ortaya koyulmasına yönelik uğraşların bırakılması gerektiğini savunurken Palamas ise Kutsal Ruh'un Baba'dan ve Oğul'dan değil ama Baba'dan ortaya çıktığının gösterilebilir olduğunu savunur. Bu Filioque Tartışması'ndan sonra bir diğer ünlü tartışmada -İshiastik anlaşmazlık [Hesychast controversy] olarak da anılan- Barlaam; Palamas'ın teolojisini iki farklı sonsuz varlık ortaya koyma -görülebilir [immanent] ve görülemez [transcendent] Tanrı- sebebiyle çoktanrıcılık ve sapkınlıkla [heresy] suçlar. Bu İshiastik anlaşmazlığın -hiçbiri asıl sebep olarak gösterilemeyecek olsa da yine de her birinin belli oranlarda etkisi bulunan- ünlenmesinde; (1) Manastır sistemi – İshiazm, (2) Hıristiyanlığa etkileri açısından Aristotelesçilik – Platonculuk, (3) Nominalizm – Gerçekçilik, (4) Latin – Bizans kültürü, (5) kilise hayatı ve işleyişi bağlamında konvansiyonel keşişlik – seküler rahiplik, (6) Latin dünyası ile birliği savunanlar – savunmayanlar gibi karşıtlıkların olduğunu da gözden kaçırmamak gerekir. Konuyla ilgili olarak bkz. Martin Jugie, "Palamite (Controverse)", *Dictionnaire de Théologie Catholique*, Ed. M. Vacant, Cilt: XI / 2 (Paris: Editions-Librairie Letouzey & Ané, 1932), 1777-1818; John Meyendorff, *Byzantine Theology: Historical Trends and Doctrinal Themes*, (New York: Fordham University Press, 1979), 91-102; Christopher Livanos, *Greek Tradition and Latin Influence in the Work of George Scholarios: Alone Against All of Europe* (New Jersey: Gorgias Press, 2006), 95-127; John Meyendorff, *St. Gregory Palamas and Orthodox Spirituality* (New York: St. Vladimir's Seminary Press, 1974), 71-126.

26 Efes Konsili, ayrıca Hıristiyanlığın 1054'de yaşadığı Doğu-Batı ayrımından önce yaşadığı bir diğer bölünmenin de gerçekleştiği noktadır. İsa'nın annesi Meryem'e Hıristiyanlık tarafından verilmiş olan Theotokos (Grekçe: Θεοτόκος, "Tanrı-taşıyan"), sıfatı yerine (İsa'nın hem insan hem de Tanrı olması bağlamında ikircikli bir doğası olmasının Meryem'in bu sıfata sahip olmasının sorunsal bir yanı olduğuna dikkat çekerek) Christotokos (Χριστοτόκος, "İsa-taşıyan") sıfatının daha uygun olduğu önerisini getiren Nestorius'un önerisi reddedilmiş ve Nestorius'un aforoz edilmesinin üzerine şimdiki Suriye, İran, Irak, Hindistan gibi bölgelerde yaşayan bazı Hıristiyanların Roma Kilisesi'nden ayrılıp Nasturi (ya da Asuri) ve Keldani kiliselerinin, mezheplerinin oluşmasına yol açmıştır. Konuyla ilgili olarak bkz. (1) Nikolai N. Seleznyov, "Nestorius of Constantinople: Condemnation, Suppression, Veneration, with special reference to the role of his name in East-Syriac Christianity", *Journal of Eastern Christian Studies*, 62:3-4 (2010): 165-190; (2) Roberta C. Chesnut, "The Two Prosopa in Nestorius' Bazaar of Heracleides", *The Journal of Theological Studies*, 29, (1978): 392-409.

kredoya eklemeyi ya da ya bu kredoda değişiklik yapmayı yasaklamış olmasına rağmen özellikle Doğu'da ikinci ekümenik konsilin kredosu yaygın bir şekilde benimsenmişti çoktan. Bu noktadan sonra bir şey olur ve aslında gerçekleşmiş hiçbir ekümenik konsilde ortaya koyulmamasına rağmen ikinci ekümenik konsilin Batı'daki kiliselerdeki ayinlerinde kullanılan Latince çevirisinde çoğunlukla "ve oğuldan" (*filioque*) ibaresi mevcuttur.[27] Bu ibare elbette Hıristiyanlıktaki teslis anlayışının şu anki hâline gelmesindeki en büyük adımlardan biri olsa da yine de eğer istenirse bir tür güçlerin savaşması bağlamında ele alınabilir ve hatta öyle ele alınmasıyla ortaya çıkacak olan yorum tarihsel gerçekliğe en yakın olan olacaktır. Asıl mesele hangi ibarenin hangi bağlamda nereye koyulduğu değildir (zira hatırlansın "Baba'dan" ifadesini koyan Katolikler değildi). Asıl mesele bu ibareyi kimin

27 Bu ibarenin kendisi üzerine yapılmış binlerce araştırma ve düşünmeyi elbette burada kapsamak imkânsız olsa da, yine de en azından bu ibare üzerine olan tartışmalarda en son güncel olan durumu biraz açıklamak gerekir. Kuzey Amerika Ortodoks-Katolik Teolojik Konsültasyonu'nun [North American Orthodox-Catholic Theological Consultation] Haziran 2002'de gerçekleştirdiği 62.toplantısı sonucu Ekim 2003'de yayımladığı "The Filioque: A Church-Dividing Issue?" başlıklı bildiride birçok diğer başlığın yanı sıra en temelde bu ibare üzerine olan tartışmaların çokluğunun, derinliğinin ve anlaşmazlığının Tanrı'nın iç yaşamı hakkında kesin belirlemelerde bulunmaya dair yetisizliğimizi gösterdiği ve Katolik Kilisesi'nin 381 tarihli Kredo'nun çevirisinin bu kredonun orijinal Grekçesinden yapması gerektiği belirtilmiştir. Bir diğer taraftan filioque ibaresi ve bu ibarenin geçtiği kısmın çevirisine ilişkin olarak Hıristiyan Birliğini Desteklemek için Papalık Konsili [Pontifical Council for Promoting Christian Unity] (temelde Vatikan) 1995 yılında yaptığı bir açıklamada gerçekten de eğer ἐκπορεύεσθαι [ekporeuesthai] fiili ile καὶ τοῦ Υἱοῦ ("ve Oğul") ifadesinin kullanılmasının yanlış ve heretik olacağını, ancak Latince çeviride kullanılan procedere fiilinin böyle bir heretik anlamı ortadan kaldırdığını (ἐκπορεύεσθαι fiili "bir kökenden, kaynaktan doğrudan fışkırmak, ortaya çıkmak" anlamlarını daha fazla çağrıştırırken procedere fiili sadece "ortaya çıkmak, meydana gelmek" anlamlarındadır ve bir köken vurgusundansa bir aracı ortam tınısına sahiptir) belirtir. Bu bağlamda procedere aslında Grekçe προϊέναι [proienai] fiili ile daha fazla uyuşmakta olsa bile yine de en azından çeviriden dolayı iki dil arasında bir boşluk alanından yararlanılabilir gibi gözükse de yine de daha İsa'nın kutsallığının inkâr ediliyor olmaması için (bu genellikle Aryanizm sapkınlığı olarak anılır) bu "ve oğuldan" ifadesi tüm bağlamlarıyla Katolik Kilisesi tarafından kabul edilmeye devam etmiştir. Konsültasyon'un geçmişine dair olarak bkz. *The Quest for Unity: Orthodox and Catholics in Dialogue*, ed.ler John Borelli, John H. Erickson (New York: St. Vladimir's Seminary Press, 1996); "Filioque" terimine dair etimolojik, semantik ve linguistik tartışmalara dair olarak bkz. (1) Frederick Christian Bauerschmidt, *Holy Teaching: Introducing the Summa Theologiae of St. Thomas Aquinas* (Michigan: Brazos Press, 2005), 98; (2) Yves Congar, *After Nine Hundred Years: The Background of the Schism Between the Eastern and Western Churches* (New York: Fordham University Press, 1959), 30-31; (3) A. Edward Siecienski, *The Filioque: History of a Doctrinal Controversy* (New York: Oxford University Press, 2010), 87-132; (4) Anthony C. Thiselton, *The Holy Spirit: In Biblical Teaching, Through the Centuries, and Today* (Cambridge: William B. Eerdmans Publishing Company, 2013), 95-130, 400.

koyduğu ya da bu ibarenin var olmasının yarattığı dalga kime yarıyor budur. Katolik Kilisesi bu anlamda Ortodoks Kilisesi'nden bir adım önde ve şanslıdır çünkü İsa cennetin krallığının anahtarını Petrus'a vermiştir ve Petrus'ta önce Katolik Kilisesi'nin ilk Papa'sıydı. Ortodoksların da kendilerine destek alabileceği "bu 've oğuldan' ibaresiyle apostolik geleneğin bozuluyor olması" noktası ise hiç de öyle sağlam bir zemin gibi gözükmez. Görünen o ki güçlerin çatışması tüm sürece o kadar sirayet etmiştir ki kendini bundan kurtarıp kutsal ile kurduğu ilişkiye odaklanan bir öğe bulmak zordur. Hatta bu anlamda İsa'nın doğasına dair tüm monofizit ve diofizit öğretiler ve teoriler de sadece samimi oldukları oranda politik olmaktan (ortaya koyduğundan başka bir alt, gizli sebebe, motivasyona sahip olması anlamında) kurtulurlar.

İki Kilise arasındaki farklar düşünüldükçe [doktrinin gelişimi (*Development of Doctrine*); insan aklı ve bilgeliğinin inancın temellendirilmesindeki yerine dair tutum; tanrının varlığına akıl ile ulaşılıp ulaşılamayacağı sorunu; tanrının özünün insanın kendi içinde barınıp barınamayacağı sorunu; tanrının özü ve enerjileri arasındaki ayrım/ayrımsızlık sorunu; Kilise Babaları'nın söylediklerini hangi Kilise'nin daha çok takip ettiği anlaşmazlığı; Tanrı'nın neden İsa olarak yeryüzüne geldiğine dair farklı açıklamalar; vaftiz etmenin kural ve koşullarına dair farklılıklar; Eski Ahit'e karşı tutum farklılıkları; sekülerlik ve muhafazarlık tartışmalarında bağlamların taraflara göre değişmesi; İsa'nın annesi Meryem'in günahsız doğup doğmadığına dair görüş farklılıkları; kilisenin içinde heykellerin ve ikonların rolü veya yersizliği; Ölümden sonrasında ne olduğuna dair ayrı görüşler; ayin dilinin ne olması ya da ne olabileceğine dair anlaşmazlık; kilisede görevli olan kişilerin evlenip evlenememesi; rahiplerin, piskoposların, papazların sakal bırakması ya da bırakmaması; birisinin daha mistik iken diğerinin daha kanunlara bağlı olması; Cumartesi ve Pazar günü oruç tutup tutmamaya dair görüşler; Pazar günleri dua ederken diz çöküp çökmeme; çarmıh duraklarının olup olmaması; tapınırken zorunlu olarak Doğu'ya doğru yönelip yönelmeme; mezhepleşme olup olmaması; cehennemde Tanrı'nın olup olmaması ve şu an akla gelmeyen diğer bir çok ufak ya da büyük farklılık] kutsallık tartışmasının söz konusu olmaması konusunda hiçbir istisna yok gibi. Görünen o ki tüm bu şeyler; göz önünde bulundurulduklarında ya kutsallık açısından kayda değer bir fark yaratmayacak öğelerdir ya da en temelde kutsallığın değişimi ile ilgili olmayan ama güç savaşı ve otorite kurmaya dair bir zeminde kendi anlamlarını bulmaktadır.

Bu duruma istisna olan nadir örneklerden biri belki de bu ekmek-şarap / et-kan dönüşümünde ortaya çıkar. Şu artık Hıristiyan olmayanlar tarafından bile oldukça bilindik olan ayinde: Ekmek-şarabın et-kana dönüşmesi (ve tekrar ekmek-şarap olması).[28] Buna en temelinde "Töz değişimi" ritüeli (*transubstantiation*) adı verilir. Latinlerin *transsubstantiatio*, Yunanların *metousiosis* (μετουσίωσις) dediği şey. Katolik ve Ortodoks kiliselerinde bu ayinin uygulanması az çok aynı olsa da,[29] temelde papazın (ya da ayini gerçekleştiren din görevlisinin) bu ayin sırasındaki rolünün önemi konusunda fikir ayrılığına düşerler.[30] Ancak burada "kutsallık" ile ilgili olan kısım fikir ayrılığına düştükleri yer değil ama tam tersi, anlaştıkları noktadır.

> Biz *metousiosis* kelimesini kullandığımızda, hiçbir şekilde ekmek ve şarabın İsa'nın Bedeni ve Kanına dönüşme tarzını açıkladığını düşünmüyoruz, zira bu süreç tamamen idrak edilemez bir şeydir [..] ama biz ekmek ve şarabın Tanrı'nın Bedeni ve Kanına dönüştüğünü kastederiz, mecazen ya da sembolik olarak değil, ne de olağandışı herhangi bir lütfun onlara ilişmesiyle olur bu [..] ekmek tam olarak ve gerçekten de ve özsel olarak Tanrı'nın asıl hakiki Bedenine dönüşür, ve şarap da Tanrı'nın hakiki Kanına.[31]

Burada ifade edilen *transformasyon*, *tözün dönüşümü* Katolik Kilisesi için de "gerçekten" olması, "hakiki olarak" olması, ya da anakronik bir şekilde daha doğru ifade edilsin, "ontik ve ontolojik olarak" olması tam olarak söz konusu olan şeydir (Protestanları burada ayrı tutmak gerekir elbette). Hem Ortodokslar hem Katolikler ekmeğin ve şarabın hakiki olarak, asıl olarak, gerçekten, aslen, Kitab-ı Mukaddes'e uygun bir biçimde dönüştüğüne, burada bir töz değişimi *olduğuna* inanır.[32] Eski dönemlerde yaşamış olan Hıristiyanlar da inanırdı, bugün samimi bir şekilde iman dolu olan

---

28 Ekmek ve şaraba dair olarak bkz. Gerald O'Collins – Edward G. Farrugia, *A Concise Dictionary of Theology* (New York: Continuum, 2004), 23, 53, 81, 220, 273.

29 Elbette bu ayin de tarihsel dönemler içinde değişimler yaşamıştır, konuyla ilgili olarak bkz. Thomas E. A. Dale, "Sacred Space from Constantinople to Venice", *The Byzantine World*, Ed. Paul Stephenson, (New York: Routledge, 2011), 411-412.

30 Aradaki fark sadece bu değildir. Bu ayin sırasında papazın Kutsal Ruh'u uyandırmak, çağırmak için yaptığı çağrı [Grekçe *epiklesis* (ἐπίκλησις) kelimesinden gelir ve "seslenerek çağırma, aşağıdan yukarıdakini çağırma" anlamlarına gelir] Ortodoks Kilisesi'nde *anamnesis* (ἀνάμνησις) (İsa'nın sözlerini ve yaptıklarını anımsama) kısmından *sonra* gelirken Katolik Kilisesi'nde *önce* gelir. Konuyla ilgili olarak bkz. Adrian Fortescue, "Epiklesis", *The Catholic Encyclopedia*, 5. Cilt (New York: Robert Appleton Company, 1909).

31 John Mason Neale, *History of Eastern Church: General Introduction*, 1. Cilt, (Londra: Joseph Masters, 1850), 1173.

32 Konuyla ilgili bir açıklama için bkz. Stephen L. Hastings, *Whole-Earth Ethics for Holy Ground: The Development and Practice of "Sacramental" Creation Spirituality* (Maryland: Lexington Books, 2017), 69-80.

Hıristiyanlar da buna inanmaktan kendilerini alamazlar (tekrar, Protestanları ayrı tutmak gerekir). İfade dolu Grekçe ile dogmatik Latince arasındaki farkların burada hiçbir önemi yoktur artık. Katolik Kilisesi ile Ortodoks Kilisesi arasında hiçbir farkın önemi yoktur artık. Doğu ve Batı arasındaki ya da Roma ile Bizans arasındaki.[33] Kutsal olan kendini ekmek ve şarapta gösterir. Ekmek ve şarap tam da et ve kana dönüştüğü anda kendi kutsallığına kavuşur.[34] Peki, ama nasıl?

Bu soruya cevap vermek için bir adım geriye gidilmeli ve gereğinden fazla uzamış olan o *Filioque* tartışmasına kısa bir süreliğine geri dönülmelidir şimdi. Ancak tamamen farklı bir perspektif ve yaklaşım ile. Bu sefer bu tartışma yaratan ibareye Kilise Babaları'nı merkeze alarak yaklaşılacaktır. Öncelikle zemin oluşturması için birkaç açıklama yapmakta fayda vardır. Öncelikle terimler aradan çıkarılsın: Apolejist (*apologetic*) terimi, Hıristiyanlığa dair tarihsel, düşünsel ve bariz olan kanıtları kullanarak, Hıristiyanlığa yönelen eleştirilere karşı Hıristiyanlığı savunmuş -sözel ya da yazılı- düşünürleri ve bu düşünürlerin ilgili metinlerini, sözlerini ifade eder. Söz konusu erken Hıristiyanlık dönemi olduğunda Origenes, Augustinus, Iustinus ve Tertullianus gibi düşünürler için bu terim kullanılabilir. Apostelik (*apostelic*) terimi ise, İ.S. 1. ve 2. yüzyılda yaşamış ve İsa'nın on iki havarisini ya şahsen tanımış ya da onların düşüncelerinden derin bir şekilde etkilenmiş düşünürleri ve bu düşünürlerin metinlerini, sözlerini ifade eder. Söz konusu erken Hıristiyanlık dönemi olduğunda Antakyalı İgnatius, Smyrnalı Polikarp, Hierapolisli Papias, Atinalı Quadratus ve İreneos gibi düşünürler için Apostelik Babalar [Apostelic Fathers] ifadesi kullanılabilir. Son olarak da Kilise Babaları (Church Fathers) ifadesi ise, erken Hıristiyanlık dönemi söz konusu olduğunda özellikle İ.S. 800'e kadar Hıristiyanlığın teolojik ve öğretisel yapısını şekillendirmiş, derinden etkilemiş olan bazı azizler, teologlar, papazlar, rahipler ve düşünürler için kullanılan bir terimdir. Patristik (Patristics) felsefe başlığı altında da incelenen bu düşünürlerin (Ortodoks ve Katolik Kilise'sinin 'Baba' ünvanı verdiği kişiler değişse de) içinde; "Sekiz Kilise Doktoru" (*Eight Doctors of the Church*) olarak da anılan Yüce Babalar (*Great Fathers*) (Papa I. Gregorius, Aziz Ambrose, Augustinus, Aziz Jerome, İoannes Hrisostomos, Aziz Basileios ve Nenizili Gregor),

[33] Yine de bu iki dünyaya dair ilgili bir çalışma için bkz. Jonathan Shephard, "Byzantium and the West", *The New Cambridge Medieval History III: c.900-c.1024*, Ed. Timothy Reuter (Cambridge: Cambridge University Press, 1999), 605-623.

[34] Ekmek ve şaraba ve ayinin Hıristiyanlıktaki yerine dair kapsamlı bir çözümleme için bkz. Brannon Hancock, *The Scandal of Sacramentality: The Eucharist in Literary and Theological Perspectives* (Cambridge: James Clark & Co., 2014), 91-149.

Apostelik Babalar (*Apostelic Fathers*) ve Çöl Babaları da (*Desert Fathers*) (Aziz Anthony, Aziz Arsenius, Aziz Poemen, Mısırlı Macarius, Aziz Siyah Musa, Aziz Pachomius, Aziz Baş Keşiş Shenoute, Evagrius Ponticus, Aziz Hilarion, Aziz John Cassian ve İskenderiyeli Atanasius) bulunur. Bu düşünürler (birkaç isim daha vermek gerekirse; Suriyeli Efrem, Antakyalı Isaac, Ninovalı Isaac, İskenderiyeli Cyril, İtirafçı Maksimos, Şamlı John, Kartaca Piskoposu Cyprian, Poitiersli Hilary, Sevilleli Isidore, I. Şam Papazı ve Suriyeli Afrahat sayılabilir) metinlerini yazdıkları dile bağlı olarak "Grek Babaları", "Kapadokyalı Babalar", "Latin Babalar" ve "Süryani Babalar" gibi gruplandırılabileceği gibi tarihsel olarak İ.S. 325 senesinde Erken Hıristiyanlık Dönemi'nin bitişine işaret eden "İznik Konsili" baz alınarak İznik Konsili öncesi Babalar (*Ante-Nicene Fathers*) ve İznik Konsili Sonrası Babalar (*Post-Nicene Fathers*) olarak da gruplandırılabilir.[35]

Peki, şimdi şu sorulduğunda durum ne olacaktır: Filioque[36] ("ve Oğul'dan" tartışmasında Kilise Babaları'nın yeri nedir? Bu "ve Oğul'dan" ifadesinin onlar için anlamı ve onların Hıristiyanlık anlayışındaki yeri nedir? İlk bakışta görülür ki -her ne kadar onlar arasında da kesin ve mutlak bir görüş birliği olmuş olmasa da- Kilise Babaları'nda daha en baştan bu ibareye bu kadar büyük bir *vurgu* ya da özel bir anlam yüklemesi *bulunmamaktadır*. Onlar, Kutsal Ruh'un *hem* Tanrı'dan *hem de* İsa'dan gelmesini öyle bir dile getirir ki, onların bu konudaki görüşleri asıl olarak, ehemmiyetsiz bir tartışmayı sürdüren ne Katolik ne de Ortodoks Kilisesi'nin işine yarar.[37] Onlar "Kutsal Ruh Tanrı'dan ve İsa'dan geliyor" dediklerinde aynı anda hem "Kutsal Ruh Tanrı'dan İsa *aracılığıyla* gelir" hem de "Kutsal Ruh Tanrı ve İsa'da *kendi kökenini bularak* gelir" ifadelerinin ikisini de kasteder[38] ya da hiçbirini kastetmez. Aziz Ambrose,[39] Augustinus,[40] Aziz Jerome, Tertullianus,

35 Konuyla ilgili olarak bkz. (1) *Ante-Nicene Fathers: The Writings of the Fathers down to A.D. 325*, Ed. Alan Menzies, 10 Cilt (Massachusetts: Hendrickson Pub., 1994); (2) *A Selected Library of Niecene and Post-Nicene Fathers*, ed.ler Philip Schaff – Henry Wace, 1. ve 2. Seri Toplam 28 Cilt (Massachusetts: Hendrickson Pub., 2004).

36 Bu ifadenin Yeni Ahit'te giderilmesi gereken bir belirsizliği gidermesine yönelik koyulmasıyla ilgili bir görüş için bkz. Veli-Matti Karkkainen, *A Constructive Christian Theology for the Pluralistic World: Trinity and Revelation*, 2. Cilt (Cambridge: William B. Eerdmans Publishing Company, 2014), 280-282.

37 A. Edward Siecienski, *The Filioque: History of a Doctrinal Controversy*, 17.

38 Bir örnek için bkz. Joel C. Elowsky, *Ancient Christian Doctrine: We Believe in the Holy Spirit*, 4. Cilt, (Illinois: InterVarsity Press, 2009), 220.

39 Bkz. *Saint Ambrose: Theological and Dogmatic Works*, The Fathers of the Church, 44. Cilt, ed. Roy Joseph Deferrari (Washington DC: Catholic University of America Press, 2002), 79.

40 Bkz. Hanz Schwarz, *Christology* (Cambridge: William B. Eerdmans Publishing Company, 1998), 161.

Poitiersli Hilary[41] gibi isimler ve çok daha fazlası[42] Kutsal Ruh'un geldiği kökenle ilgili hem Tanrı hem İsa hem Baba hem Oğul ifadelerini iki tarafa da çekilebilecek şekilde görüşler belirtmiştir[43] ve bunu hiçbir tartışmaya dahil olmadan, hiçbir taraf tutmadan ya da taraf tutacak bir durum bile daha ortada yokken söylemişlerdir.[44]

> Kutsal Ruh'un Baba ile Oğul arasındaki komünyon olduğu fikri Doğu'da nadir bulunurdu. Patristik dönemde bu fikir sadece Salamisli Epifanios'un yazılarında bulunmuştu. Ancak Gregory Palamas'ın bu fikirle tanışıklığı vardı ve örneğin şöyle demişti o: "Sözün Ruhu tıpkı Baba'nın gizemli bir şekilde Baba'sı olmuş Söz için olan sevgisi (eros) gibidir, ve bu Baba'nın sevilen Söz'ü ve Oğlu'nun onun Baba'sı olan içim duydukları sevgi ile aynı sevgidir. Bu sevgi Baba'dan gelir ve aynı zamanda Oğul'un içindedir ve doğal bir şekilde Oğul'un içinde bulunur." Bu yüzden Sergey Bulgakov'un bu yüzyılda şunu yazmasını garip karşılamamalıyız: "Eğer Tanrı, Kutsal Üçleme içindeki, Sevgi ise, o zaman Kutsal Ruh o sevginin Sevgisi'dir." Aynı şekilde Andrei Rublev'in muhteşem ikonunda merkezde bulunan Kişi üzerine Paul Evdokimov'un derin yorumu da şaşırtıcı değildir: Kutsal Ruh, der o, "Baba ile Oğul'un ortasındadır. Bu ikisi arasındaki komünyonu gerçekleştirendir o. O, komünyondur, Baba ile Oğul arasındaki sevgidir. Bu, hareketin ondan gelmesine dair fevkalade hareket ile görülür. Onun nefesi içinde Baba Oğul'a geçer, Oğul Baba'sını alır ve Söz söze gelir." Ancak bu kanıtlar elbette teolojik bir gelenek oluşturmak için yeterli değildir, ama bir açıklığa doğru işaret edeler ve bir yol açığa çıkarırlar. "Bölünmenin duvarları cennet kadar yukarı yükselmiyor!"[45]

Bölünmenin duvarları gerçekten cennet kadar yukarı yükselmiyor. Ancak dahası, Kilise Babaları için bu duvarın kendisi ya da bu ifadelerin ne tarafa çekileceğinin hiçbir önemi yoktu (bu konuda farklı görüşe sahip olmuş olanlar için bile). Çünkü onlar Kutsal Ruh, Baba ve Oğul'dan bahsederken *vurguyu* çok daha başka bir şeye yapıyorlardı. Bu büyük ihtimalle Aryanizm'e

---

41 Bkz. Henry Barclay Swete, *The Holy Spirit in the Ancient Church: A Study of Christian Teaching in the Age of the Fathers* (Londra: Macmillan & Co., 1912), 298.

42 Her ne kadar Ortodoks Kilisesi bu ibareye karşı olsa da bu ibareyi benimseyen Yunan Babalar da vardı, örnek için bkz. Michael S. Horton, *The Christian Faith: A Systematic Theology for Pilgrims on the Way* (Michigan: Zondervan, 2011), 526.

43 Bkz. Frank Leslie Cross – Elizabeth Anne Livingstone, "Double Procession of the Holy Spirit", *The Oxford Dictionary Of The Christian Church* (Londra: Oxford University Press, 2005), 614.

44 Bkz. Gerald Bray, "The Filioque Clause in History and Theology", *Tyndale Bulletin*, 34 (1983): 108.

45 Yves Congar, *I Believe in the Holy Spirit: The River of the Water of Life (Rev 22:1) Flows in the East and in the West*, 3. Cilt, Çev. Geoffrey Chapman (New York: The Crossroad Publishing Company, 2000), 88-89.

karşı bir önlem olarak ilk olarak ortaya çıkan kelimeye,[46] Filioque[47] ibaresine biraz fazla aşırı odaklanan tüm insanların gözden kaçırdığı bir şeye. Kutsal Ruh'un geldiği *köken* belki de Kilise Babaları'nın bu bağlamda ilgilendiği son şeydi, eğer gerçekten ilgilendiyseler (Bir teolog olarak ilgilenmekle iman dolu bir Hristiyan olarak ilgilenmek arasındaki farkı gözeterek elbette) bu köken ile. *Onlar hem Teslis'i koruyup hem de Apostolik geleneği bozmamanın bir yolunu çoktan bulmuştu. Onların odaklandığı şey Teslis'in her bir öğesinin Tanrı olması, olmaları bağlamında birbirlerine eşit olmaları ve Tanrı'nın ebedi ve ezeli varlığının tek kökeninin yine Tanrı'nın kendisi olduğudur.* Eğer işin içine bir güç savaşı, otorite kurma çatışması girmeseydi hiçbir şekilde yaşanmayacak bir 1054 bölünmesinin[48] olanağını kendinde taşıdı bu insanlar. Onlar Tanrı'dan, Kutsal Ruh'tan ya da İsa'dan bahsederken herhangi bir teoloji anlayışının herhangi bir eskatolojinin herhangi bir eklesiyolojinin bir parçası olarak bahsetmiyordu ya da bunları öyle düşünmüyordu. Onlar en temelinde saf bir inancın, *kutsala dair* inancın ve samimi bir düşünmenin duraklarıydı sadece. İşte tam olarak bu onların inanmasının ve düşünmesinin saflığında ve samimiyetinde din sosyopsikolojik ve sosyokültürel bir yapı olmaktan öteye geçip salt bir *kutsallık hâline* sahip olabiliyor.[49] Tıpkı şu sözdeki gibi: "İsa, 'Beni gördüğün için mi iman ettin?' dedi. 'Görmeden iman edenlere ne mutlu!'"[50]

---

46 Dom Gregory Dix, *The Shape of the Liturgy*, (New York: Continuum, 2005), 487.

47 İbareye dair tarihsel bir arkaplan araştırması için bkz. Dale T. Irvin – Scott Sunquist, *History of the World Christian Movement: Earliest Christianity to 1453*, 1. Cilt (Edinburg: T & T Clark, 2001), 323-394.

48 Elbette bu abartı bir yorum olabilir, ancak aynı zamanda durumun vehametini dile getirmek için uygundur da, bu bölünmeye ve erken dönem Hıristiyanlığa dair olarak bkz. *East and West: The Making of a Rift in the Church: From Apostolic Times until the Council of Florence*, Ed. Henry Chadwick – Owen Chadwick (Oxford: Oxford University Press, 2003), 1-33.

49 Burada belki Kilise Babaları'nın bu düşünsel yapısını daha iyi idrak edebilmek için, bir paralellik ya da benzerlik olarak Heidegger'in *Kutsal* [Das Heilige] ve *Tanrısallık* [Gottheit] terimleri arasında kurduğu ilişki anımsanabilir. Kutsal olan; Tanrısal olanın özsel alanı, merkezi, kalbidir. Dinsel olan tüm ilahilik kendisini bu Kutsal olanın etrafında ona dayanarak, ondan güç alarak kurar. İlgili olarak bkz. Martin Heidegger, "Brief über den Humanismus (1946)", *Wegmarken*, Gesamtausgabe Band 9, Ed. Friedrich-Wilhelm von Hermann (Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1976), 338-339. Daha ayrıntılı bir açıklama için ayrıca bkz. Robert Metcalf, "Following the Words: Heidegger's Account of Religion as Nachfolge", *Journal for Cultural and Religious Theory*, Cilt: 10, Sayı: 3 (2010): 92. Kilise Babaları da buna benzer bir şekilde Hıristiyanlığın ortaya koyduğu tüm tanrısallığı ve ilahiliği bu tanrısallık ve ilahiliğin temelinde, özünde, en derininde bulunan bir kutsallık ile birlikte, bu kutsallığın bu ilahiliği ve tanrısallığı şekillendiren, oluşturan, var kılan bir yapıda düşünmüş olabilir.

50 "Yuhanna 20:29", *Kutsal Kitap: Eski ve Yeni Antlaşma (Tevrat, Zebur, İncil)*, Kitabı Mukaddes Şirketi (İstanbul: Yeni Yaşam Yayınları, 2014), 1154.

Şimdi hem artık makalenin sonuna gelinmişken az önceki "Kutsal olan ekmek ve şarapta kendini gösterir. Ekmek ve şarap tam da et ve kana dönüştüğü anda kendi kutsallığına kavuşur. Peki, ama nasıl?" sorusu için de bir şeyler söylemenin tam vaktidir. Özellikle tarihin belli bir noktasından sonra -bu nokta ne zamana denk gelir kesin olarak belli olmasa da- dönemin insanı kendisini dinin içini ve anlamını boşaltmak ile suçlar oldu. Eskiler bir katedralin önünden geçerken Tanrı'ın evini ve Tanrı'nın inayetini görürken, hissederken artık katedral en fazla estetik bir sanat nesnesi olarak ele alınmaktadır tarzında.[51] Bunda bir haklılık payı olduğunu kabul etmek gerekir. Modern insan gerçekten Antik Yunan'ın heykellerine baktığında artık Antik Yunan'ın tanrılarını, tanrıçalarını görmez ama mermeri ve sanatçının form verişinin estetik ve sanatsal yeteneğini görür. Ya da bir Kilise çanı çaldığında artık hiç de Kilise, Hıristiyanlık, Tanrı bizi bir yere çağırıyormuş gibi değildir ama en fazla saatin kaç olduğunu çıkarımsamamızda yardımcı olan bir sese indirgenmiştir. Kutsalın, kutsal olanın -artık şimdi ne olursa olsun- eskiden olduğu şey olmadığı açıktır. Kutsalın anlamı belli bir süredir çok nadir bulunan ve bulunduğu anda bile içinde yaşanılan dünya gereği her an tekrar kaybedilme tehlikesi ile karşı karşıya olan bir şey. Bu da doğru. Ancak yine de burada bir şeyin gözden kaçırılmaması lazım.

Bu yazı, genel olarak İ.S. 100 ve 1300 yılları arasını ve spesifik olarak da İ.S. 1054 yılını kendi merkezine almıştı ve amacı insanlık tarihinde en fazla kutsal öğreten, kutsal üreten şeye (dine) bu dinin en saf olması gereken yıllarında odaklanarak kutsala dair bir şeyler öğrenmek, ortaya çıkarmaktı. Ve hatta o kadar spesifik bir konu (1054 Katolik-Ortodoks Bölünmesi) seçildi ki, tüm yazı boyunca kutsalın her taraftan fışkıracağı ümidiyle başlandı ve ilerlendi. Ancak araştırıldıkça görüldü ki istenilen, arzulanan kutsal hiç de öyle bol değilmiş, o senelerde bile. Zar zor bir şekilde tek bir ayinde aranılan şeye dair bir kırıntı bulunabildi. Neydi peki bu kırıntı? Bu kırıntı kutsalın her zaman felsefeden de teolojiden de ilahiyattan da *öte* bir

[51] Heidegger bu anlam kaybı ile özellikle ilgilenir: "Onun [Heidegger] en baskın temalarından biri modern dönemde kutsala dair bu hissin kaybolmasıdır, ki bu hem felsefe hem de din için bir kayıptır (her ikisine de göndermede bulunurken aynı terimi -Tanrı'nın yokluğu- kullanır. Friedrich Hölderlin dünyanın bu kutsallıktan arındırılmasının (*desacralization*) ilk farkına varanlardan biriydi ve Heidegger onun şiirlerinin modern medeniyetin bu yönünü kusursuz bir şekilde ortaya koyduğunu düşünüyordu." Bkz. John Williams, *Martin Heidegger's Philosophy of Religion*, Canadian Corporation for Studies in Religion, (Ontario: Wilfrid Laurier University Press, 1977), 129.

şey olarak *hakikat* ile *ilgili olan* bir şey *olmasıydı*.[52] *Kutsalın* her zaman *Varlık* ile ilgili olan bir şey *olmasıydı*.[53] Ekmek ayin için kutsaldır, ancak kendi asıl hakikatine ulaştığında, yani et *olduğunda*. Aynısı şarap ve kan için de geçerli. Kutsal, hakikati getirir ya da hakikat kutsalla birlikte gelir. Kutsal olan ancak ve ancak ve sadece hakikate dokunur bu anlamda ve bu dokunmasından asla kirlenmez. Mesele ekmekte etin şarapta kanın tadını alabilecek tarzda bir delüzyona düşmek değil. Mesele ekmeğin ete şarabın da kana dönüşmesinde gerçekten *orada olabilmek*. Kilise Babaları'nın başardığı şey buydu işte tam olarak. Bu anlamda hiçbir inanan çok uzun zamandır aslında olduğu yerde değil ve zaten olduğu yere varmasına daha çok var gibi. Bunu farklı şekillerde Nietzsche "çorak ülke büyüyor" ya da Heidegger "bizi ancak bir tanrı kurtarabilir" dediğinde de dile getirmiş olabilir. Ancak asıl mesele, kutsalın hakikatinin ya da kutsal ve hakikatin birliğinin dinde bile her zaman her an ortaya çıkan, ortada olan bir şey olmadığıdır. Ki, bu bile olabildiğince optimist bir son çıkarımdır. Daha pesimist olanı ise şöyledir: 1054 Bölünmesi öyle bir şey olmalıydı ki Kutsal olanı ve Hakikati (Hıristiyanlığın ortaya koyduğu ve koruduğu Hakikati) ya tamamen yerle bir edip paramparça etmeliydi ya da bunları en derininden besleyen ve Kutsalın anlamını, Hakikatin deneyimini daha önce hiç olmadığı irtifalara, saflıklara çıkarmalıydı. Ancak gelin görün ki, bu bölünme ne kutsalın ne de hakikatin başına bir şey getirmiş gibi gözükmüyor. Şimdi asıl soru şu: Bu durum, insanlık için ne anlama geliyor? Ya da daha doğrusu; bu, insanlık için ne kadar vahim bir durumu dile getiriyor? Bu öncelikle iki Kilise'nin ve sonda da her Hıristiyanın kendine sorması gereken bir sorudur. Ekmeğin etle, şarabın kanla yaptığı şeyi insan neden belki de son 1000 senedir yapamıyor? Kilise Babaları'nın yapabildiği gibi. İşte bu 1054 Bölünmesi'nin felsefe açısından olabilecek en değerli anlamı bu olsa gerek. Bu soruların sorulmasını sağlamak. 21.ve 22.yy'da artık tamamen unutulmuş ve ölmüş olarak görülen felsefenin en güçlü işlevlerinden biri de budur. Kutsalı geri çağırmak. Felsefe kutsalı ve şeylerin hakikatini yeryüzüne, dünyaya, varoluşa, hayata geri çağırıyor!

---

[52] Buradaki "hakikat" terimi özellikle "dinsel deneyim"in "kutsal olan" ile özsel ve koparılamaz, parçalanamaz, yok edilemez ilişkisi bağlamında düşünülmelidir, konuyla ilgili olarak bkz. Frank Schalow, *Heidegger and the Quest for the Sacred: From Thought to the Sanctuary of Faith* (Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 2001), 133-144.

[53] Bu ilişki açık bir şekilde Heidegger'de görülebilir: "Friedrich Hölderlin'in şiirsel 'The Ister' ilahisi üzerine derslerde Heidegger kutsal olanla varlık arasında bir ayrım yapmaz." Bkz. Peter S. Dillard, *Non-Metaphysical Theology After Heidegger* (New York: Palgrave Macmillan, 2016), 3.

Kaynakça

A Selected Library of Niecene and Post-Nicene Fathers. Hazırlayan Philip Schaff – Henry Wace. 1. ve 2. Seri. Toplam 28 Cilt. Massachusetts: Hendrickson Pub. 2004.

Ante-Nicene Fathers: The Writings of the Fathers down to A.D. 325. Hazırlayan Alan Menzies. 10 Cilt. Massachusetts: Hendrickson Pub. 1994.

Augustinus. *Confessions*. Çeviren F. J. Sheed. Hazırlayan Michael P. Foley. Indianapolis: Hackett Publishing Company. 2006.

Bahnsen. Greg L. *By This Standard: The Authority of God's Law Today*. Texas: Institute for Christian Economics. 1991.

Bauerschmidt. Frederick Christian. *Holy Teaching: Introducing the Summa Theologiae of St. Thomas Aquinas*. Michigan: Brazos Press. 2005.

Bray. Gerald. "The Filioque Clause in History and Theology". *Tyndale Bulletin*. Sayı 34 (1983).

Bury. J. B. *The Cambridge Medieval History: The Eastern Roman Empire (717-1453)*. 4. Cilt. Hazırlayan J. R. Tanner, C. W. Previté-Orton, Z. N. Brooke. Cambridge: At the University Press. 1923.

Chesnut. Roberta C. "The Two Prosopa in Nestorius' Bazaar of Heracleides", *The Journal of Theological Studies*. Sayı 29 (1978): 392-409.

Congar. Yves. *After Nine Hundred Years: The Background of the Schism Between the Eastern and Western Churches*. New York: Fordham University Press. 1959.

- *I Believe in the Holy Spirit: The River of the Water of Life (Rev 22:1) Flows in the East and in the West*. 3. Cilt. Çeviren Geoffrey Chapman. New York: The Crossroad Publishing Company. 2000.

Cross. Frank Leslie – Livingstone. Elizabeth Anne. "Double Procession of the Holy Spirit". *The Oxford Dictionary Of The Christian Church*. Londra: Oxford University Press. 2005.

Crostini. Barbara. "Catechetical Teaching in Eleventh-Century Constantinople: The Cases of Paul of Evergetis and Parisinus Graceus 752". *Networks of Learning: Perspectives on Scholars in Byzantine East and Latin West, c. 1000-1200*. Hazırlayan Sita Steckel, Niels Gaul, Michael Grünbart. Berlin: Lit Verlag. 2014.

Dale. Thomas E. A. "Sacred Space from Constantinople to Venice". *The Byzantine World*. Hazırlayan Paul Stephenson. New York: Routledge. 2011.

Derrida. Jacques. "Faith and Knowledge". Çeviren Samuel Weber. *Religion*. Hazırlayan Jacques Derrida, Gianni Vattimo. California: Stanford University Press. 1998.

Dillard. Peter S. *Non-Metaphysical Theology After Heidegger*. New York: Palgrave Macmillan. 2016.

Dix. Dom Gregory. *The Shape of the Liturgy*. New York: Continuum. 2005.

East and West: The Making of a Rift in the Church: From Apostolic Times until the Council of Florence. Hazırlayan Henry Chadwick – Owen Chadwick. Oxford: Oxford University Press. 2003.

Elowsky. Joel C. *Ancient Christian Doctrine: We Believe in the Holy Spirit*. 4. Cilt. Illinois: InterVarsity Press. 2009.

Fortescue. Adrian. "Epiklesis". *The Catholic Encyclopedia*. 5. Cilt. New York: Robert Appleton Company. 1909.

Hägglund. Martin. *Radical Atheism: Derrida and the Time of Life*. California: Stanford University Press. 2008.

Hancock. Brannon. *The Scandal of Sacramentality: The Eucharist in Literary and Theological Perspectives*. Cambridge: James Clark & Co. 2014.

Hastings. Stephen L. *Whole-Earth Ethics for Holy Ground: The Development and Practice of "Sacramental" Creation Spirituality*. Maryland: Lexington Books. 2017.

Heidegger. Martin. "Brief über den Humanismus (1946)". *Wegmarken*. Gesamtausgabe Band 9. Hazırlayan Friedrich-Wilhelm von Hermann. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann. 1976.

Horton. Michael S. *The Christian Faith: A Systematic Theology for Pilgrims on the Way*. Michigan: Zondervan. 2011.

Howe. John McDonald. *Before the Gregorian Reform: The Latin Church at the Turn of the First Millennium*. Londra: Cornell University Press. 2016.

Irvin. Dale T. – Sunquist. Scott. *History of the World Christian Movement: Earliest Christianity to 1453*. 1. Cilt. Edinburg: T & T Clark. 2001.

Jugie. Martin. "Palamite (Controverse)". *Dictionnaire de Théologie Catholique* içinde. 1777-1818. Hazırlayan M. Vacant. Cilt: XI / 2. Paris: Editions-Librairie Letouzey & Ané. 1932.

Karkkainen. Veli-Matti. *A Constructive Christian Theology for the Pluralistic World: Trinity and Revelation*. 2. Cilt. Cambridge: William B. Eerdmans Publishing Company. 2014.
Kenny. Anthony. *A New History of Philosophy: Mediaeval Philosophy*. 2. Cilt. New York: Oxford University Press. 2005.

Krausmüller. Dirk. "Establishing Authority in the Constantinopolitan Religious Discourse of the Eleventh Century: Inspiration and Learning in the Writings of the Monk Niketas Stethatos". *Networks of Learning: Perspectives on Scholars in Byzantine East and Latin West, c. 1000-1200*. Hazırlayan Sita Steckel, Niels Gaul, Michael Grünbart. Berlin: Lit Verlag. 2014.

Kutsal Kitap: Eski ve Yeni Antlaşma (Tevrat, Zebur, İncil). Kitabı Mukaddes Şirketi. İstanbul: Yeni Yaşam Yayınları. 2014.

Livanos. Christopher. *Greek Tradition and Latin Influence in the Work of George Scholarios: Alone Against All of Europe*. New Jersey: Gorgias Press. 2006.

Louth. Andrew. *The Church in History: Greek East and Latin West: The Church, AD 681-1071*. 3. Cilt. New York: St. Vladimir's Seminary Press. 2007.

Metcalf. Robert. "Following the Words: Heidegger's Account of Religion as Nachfolge", *Journal for Cultural and Religious Theory*. Cilt 10. Sayı: 3 (2010): 90-103.

Meyendorff. John. *St. Gregory Palamas and Orthodox Spirituality*. New York: St. Vladimir's Seminary Press. 1974.

- *Byzantine Theology: Historical Trends and Doctrinal Themes*. New York: Fordham University Press. 1979.
- "Leo of Ohrid". *The Oxford Dictionary of Byzantium*. Hazırlayan Alexander Kazhdan. New York: Oxford University Press. 1991.

Morerod. Charles. "The Decree on Ecumenism, Unitatis Redintegratio". *Vatican II: Renewal within Tradition* içinde. 311-342. New York: Oxford University Press. 2008.

Neale. John Mason. *History of Eastern Church: General Introduction*. 1. Cilt. Londra: Joseph Masters. 1850.

O'Collins. Gerald – Farrugia. Edward G. *A Concise Dictionary of Theology*. New York: Continuum. 2004.

Olson. Roger E. *The Story of Christian Theology: Twenty Centuries of Tradition and Reform*. Illinois: InterVarsity Press. 1999.

Patrologia Cursus Completus, Series Latina. Hazırlayan Jacques-Paul Migne. 143. Cilt. Paris: Migne. 1844-65.

Ryrie. Charles C. *Basic Theology*. Colorado: ChariotVictor Publishing. 1982.

Saint Ambrose: Theological and Dogmatic Works. The Fathers of the Church. 44. Cilt. Hazırlayan Roy Joseph Deferrari. Washington DC: Catholic University of America Press. 2002.

Schalow. Frank. *Heidegger and the Quest for the Sacred: From Thought to the Sanctuary of Faith*. Dordrecht: Kluwer Academic Publishers. 2001.

Schwarz. Hans. *Christology*. Cambridge: William B. Eerdmans Publishing Company. 1998.

Seleznyov. Nikolai N. "Nestorius of Constantinople: Condemnation, Suppression, Veneration, with special reference to the role of his name in East-Syriac Christianity". *Journal of Eastern Christian Studies*. Cilt 62. Sayı 3-4 (2010): 165-190.

Shephard. Jonathan. "Byzantium and the West". *The New Cambridge Medieval History III: c.900-c.1024* içinde. 605-623. Hazırlayan Timothy Reuter. Cambridge: Cambridge University Press. 1999.

Siecienski. A. Edward. *The Filioque: History of a Doctrinal Controversy*. New York: Oxford University Press, 2010).

Swete. Henry Barclay. *The Holy Spirit in the Ancient Church: A Study of Christian Teaching in the Age of the Fathers*. Londra: Macmillan & Co. 1912.

The Quest for Unity: Orthodox and Catholics in Dialogue. Hazırlayan John Borelli, John H. Erickson. New York: St. Vladimir's Seminary Press. 1996.

Thiselton. Anthony C. *The Holy Spirit: In Biblical Teaching, Through the Centuries, and Today*. Cambridge: William B. Eerdmans Publishing Company. 2013.

Vatican II: The Essential Texts. Hazırlayan Norman Tanner. New York: Random House, Inc. 2012.

Vedder. Ben – van der Heiden. Gert-Jan. "On Faith and the Holy in Heidegger and Derrida". *A Companion to Derrida* içinde. 430-446. Hazırlayan Zeynep Direk, Leonard Lawlor. West Sussex: Wiley Blackwell. 2014.

Will. Cornelius. *Acta et Scripta Quae de Controversiis Ecclesiae Graecae et Latinae Saeculo Undecimo Composita Extant*. Leipzig: N. G. Elwert. 1861.

Williams. John. *Martin Heidegger's Philosophy of Religion*. Canadian Corporation for Studies in Religion. Ontario: Wilfrid Laurier University Press. 1977.

Görseller

https://media1.britannica.com/eb-media/38/196138-004-982D2CE5.jpg Çevrimiçi 24.03. 2018.